

الحمد لله الذي أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنفية السمجة البيضاء

في كل لفظ منه وضمن من المتني * وفي كل سطر منه عقد من الدر

وقد كان قدما بلحاج في صدرى ويتخالج في قلبي ان أكتب عليه حواشئ تذلل صغابه وتقطع عن وجوه
تخدراته نقيه وكان يعوقني عن ذلك عوائق الزمان وطوارق الخلدان الى أن شرح الله صدرى وان كان
بتقاصر عنه وضيع قدرى ومما قدنى الى الاقدام على هذا المطلب الاعلى الاخرى بعد ان قدمت رجلا
وأخرت أخرى اتى لما فرجته الى زيارة بيت الله الحرام طابا من ربي اذ العترة الانام مستيقظان
ههنا نثرت في طعنى ورجعتى بملافة الملك الهمام القرم القمقام مرغم أنوف القراعين معفر
تبيان الطواقين مستعبد أرباب الالباب مخمد العضب القرضاب في قراب الرقاب معز الحق والدنيا
والدين غيان الاسلام ومضت المسلمين

ملك يربك شيوخ منزل قدره * زهر الكواكب منه صف نقال

كيف التدى لبست المحامع ماله * ثان اذا دعت الملوكة نزال

السلطان ابن السلطان السلطان بأمر يدخان ابن السلطان محمد بن مراد خان أجرى الله تعالى معاليه
على صفحات الانام وربط أطناب دولته بأوتاد الدوام ولا زال مستن العلماء بالطائفة متينا
* ويرحم الله عبد اقال آمينا * فمضى بكمال احسانه كما هو اللائق بعلى شانه ولما وجب على شكره فواله
والحمد لله على عظيم افضاله نذكر قول المتني

لا خيل عندك تهديهم ولا مال * فلبعد النطق ان لم بعد الحال

فصممت عزى على تأليف كتاب يتضمن عنوانه شريف القاب لهدى مطالعوه تحف الدعوات الى جنابه
ويكون تذكرة مسنى باقية على مرور الليالي والايام ولا يفسى بمرور الشهور والاعوام فسرعت في
حواشئ التلويح مستقبنا بالملك الوهاب الملهم للصواب ومستمدان روحانية الاسلاف الكرام بواهم
الله تعالى ويا نادى الاسلام مقبسان أمقارهم مستقبنا من أشعة أقدارهم
كالبحر يسقيه السحاب وماله * فضل عليه لانه من مائه

والمسؤل من الاذكياء المتبحرين بحلى الانصاف المختارين عن رذيلتى البنى والاعتصاف اذا عتروا على شئ
زات فيه القدم أو طنى به القلم ان يستحضروا لكل حواد كيوه ولكل صادم نبوة وان من صف فقد
استهدف ومن ذا الذى ترضى بجابه كاهها * كفى المرء نبلا ان تعد معاليه

وان لا يسوفى وذلك الملك العظيم الذى تسبب لهذا الجمع افضاله لازالت رايات آيات فضله منشورة الى يوم
النشور وأجناده الاجواد يجمعهم في سبيل الله منصوره الى نفع الصور من دعواتهم في خلواتهم وجاوتهم
وها أنا أسرع في المقصود مستقبنا بالملك المعبود (قوله الحمد لله الذى أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء
الخ) الاحكام الاثقان والكتاب فى اللغة كالكتب والكتابة مصدر كتب يعى جمع سعى بالمفعول للمباقة
أو فعل بنى للمفعول كاللباس واطلافة على المنظوم عبارة قول ان يكتب لالا الله بما يكتب كاطن بل لانه
بمجموع بالفعل كالشغوش الان يقال هجر هذا الحق فى العرف العام واشتهر فى تصوير اللفظ بحروف هجائية
والباء فى بكتابه للسيبى والاصول جمع أصل وهو فى اللغة ما يثبت عليه غيره من حيث يثبت عليه وبقائه
الفرع نقل فى العرف الى معان يجي وتفصيلها والشريعة تتم الفقه وغيره لاهام اشرع الله تعالى لعباده من
الاحكام من حيث انها كورد الشارعية وهى الدين أيضا لكن من حيث انه يطاع لها من دانه أى أطاعه والملة
لكن من حيث املاد المبعوث اياها على أمته من أمالت الكتاب بمعنى أمليته قبل أو باعتبار الاتفاق
عليها يقال مل القوم على كذا أى اتفقوا عليه والقرء تأنيث الاغرى يعنى الابيض أو الشريف من

قال رحمه الله (الحمد لله الذى أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنفية السمجة

وقد علقوا عليه
حواشئ وتعالىسق جلها
غواشئ وان كتاب
التلويح أكبرها حجما
وأكثرها بالغيب رجحا
وأسبقها اعتبارا وأوفقها
اشتهارا وصاحبه فى تعرفه
بأعمه العلامة وهالكه
فى الانتصار لاهولاه تعزى
الى الاشهر به وآراء تنمى
الى الشافعية وفسرط
توصيه على من لا يوافقه
فى مذهبه ولا يساعده
فيما يواه من مطالبه
وتصالبه فى اخفا ماله
واسرار حاله قد تصدى
للكشف عن أصول
الحنفية بالتمكلم على
لسانهم وأهم قصده
تزيين برهانهم وتصفيف
مشيد ببيانهم بطول
الكلام وتشتعيب
الاوهام ليشوش الافهام
ويرجعها فى مطارح
الانظار ومسارح العقول
ويصدد الناظر عن
مقصده دون الوصول
على منهاج مجسدها فى
شرح التفائد وتنزيلها
على موارى المداقد

الغرة وهو في الاصل يبيض في جهة القوس فوق الدرهم استعمل لكل واحد معروف والخطاب في الاصل
نوحه الكلام نحو الغر لا فهم نقل الى ما به الخطاب من الكلام والخشيقية أي المائلة عن الاختلال
والاعوجاج من الخنف وهو في الأصل الاعوجاج في الرجل فاستعمل للميل نحو الجرد اطلاقا لاجم المقيد على
المطلق وخص الخفيف بجسي المائل عن الباطل الى الحق وأطلق على المسلم وعلى الذين المستقيم باعتبار
تحقق ذلك الميل فيهما والحق الياء للمبالغة أو على نسبة فرد الجنس اليه ولا يبعد ان يراد بالخفيف
ابراهيم عليه السلام فيكون المعنى الملة المنسوبة الى ابراهيم الخنف فقال الله تعالى ذينا قامة ابراهيم
بما قاروا له الجرد وصفت الشريعة الخشيقية به لما فهم من رفع الاصر والاعلال وباليضاء لغاية
وضوحها عند أولى الابواب أو لتقائمها عن وتس الارباب ويحتمل ان تكون السمعة بمعنى السهولة
والمساعدة المسهلة وسهولة هذا الدين لاشتقائه على المرتضات ظاهرة قال الخطابي الكلام بمحتمل التمثيل
تصور الحال احكام أساس الشريعة ورفق بناها وغانها غماها اعتبارا وشبهها بها بحال احكام العبدية
ورفع فروعهما فاعلى هذا يكون الاصول جمع أصل الشجرة والافروع جمع فرع الشجرة أي غصنها هذا
كلامه بعبارة وفيه بحث أما أولا فلان التمثيل من قبيل الاستعارة المصروفة ومن شرط الاستعارة تنامي
التشبيه وقوله كنجرة طيبة ولو في فقرة أخرى صريح في تشبيه الشريعة على ما زعمه الخطابي من ان المراد
بالكلمة المأينة الشريعة فيخرج الكلام عن صلاحية الاستعارة كما أخرج في قوله تعالى ومن على
ناكول لحمار باوتقرجون حلية تلبسونها مقابل أعلى وباستوى الجران هذا عذب فترات سائغ
شرابه وهذا ملح أجاج عن الاستعارة الى التشبيه صرح به صاحب الكشاف مع انه أبعد في الانباء عن
التشبيه مما نحن فيه وأما ثانيا فلان الاستعارة المصروفة أن يذكر عين لفظ المشبه به ويراد المشبه
ولهذا صرحوا بامتناع أدنى تفسير في الامثال ولو تبدل حركة باخرى اقتضتها المضرب ودلوه بأنها
يخرج عن الاستعارة وهما احكام الاصل بالكتاب ورفع القوس عن الخطاب ليس حال الشجرة التي هي
المشبه بها فكيف يكون غملا اذا عرفت ذلك فالكلام ما من قبيل الاستعارة المصروفة بان يقال شبه نفس
الشريعة بشجرة لها أصول وفروع استعارة بالانكسارية وأثبت لها هاتين تخيلا ولها نفس الاحكام
والفرع شيعها الاصول والمفروع حقيقة وانما ما للشرعة مجاز عند صاحب الايضاح وبالعكس عند
النسائي وأما مجرى على الحقيقة أما بان تحمل أصول الشريعة على أدلتها الكلية التي هي غير الكتاب
أعني السنة والاجماع والقياس لا الكتاب أيضا كي لا يلزم احكام الشيء بنفسه ولا يخفى ان خراجه اذ يلزم
تحكمه به في نفسه بطريق الاولوه أو الاربعة بان يراد احكام الكتاب انفسه احكام ما ينسب و احكامه
وصفه الذي هو الاربعة ووجهه ومحكمه وباعتبارين أو يراد انه أحكم أدلة الاحكام بان جعل محكم كتابه
الذي ينسب اليه السنة والاجماع والقياس واحدا منها فاصارت الاحكام محكمة الاصول وأما بان يحمل
على أدلتها التفصيلية المجزئية فوجه احكامها بالكتاب ان كل ما يدل على حكم شرعي ليس بالفاصل الاعجاز
سوى ثبت ويتقرر بنفسه فهو محكم بغيره أعني ما هو مجزئ من الكتاب والظاهر ان المراد بالافروع في
هذين الوجهين الاحكام العلمية فانه افروع بالنسبة الى الاستقادات واحكام الاصول اثبات حجية وإفادة
القطع ما أورجه اسناد احكام الاصول الى الكتاب ورفع القوس الى الخطاب ان الاحكام بواسطة اعجاز
الكتاب وأما رفع القوس فليس يختص به بل يطلق الخطاب أو لتدوين الكلام والتفنن في العبارة أولا لان
وصف الكتاب بالخطابية فهو بالازال على ما ذهب اليه البعض ومعلوم ان رفع المدلول متأخر عن احكام
الدليل فعمل المتأخر للمتأخر المتقدم للمقدم وقيل المراد بالاصول العقائد الدينية لا الادلة الاربعه حتى
يلزم احكام الشيء بنفسه وبالقوس الاحكام العلمية المتعلقة بالصفات لان معناها ان كلام الله صادق
قولنا الكتاب حجة فانهم من المسائل الكلامية المتعلقة بالصفات لان معناها ان كلام الله صادق
في احكام العقائد بالكتاب يحتاج الى تصديقات ذكرها القوم على تقدير ان يراد بالاصول الادلة على ان

يجاهر بالشرح وهو في الحقيقة محض جرح ويظاها بالبيان ولا يتبع ذلك الاجتهاد قدح ويذكر القواعد مبين والشواهد عصبين ويدس في اثبات ذلك الامر بجابه مطاع في انهم ويداس سوء المقاروف بمكاسن لاجلهم على ان يتخلص ما فصله بالاستراق من الكشف الكبير وقبلا مانع الكشف الصغير وشعبه وما القاء من ذخارف ابحاثه وبروجه بالنقطه من كتاب ابن الطاجب وسواشي شروحه على مجازي دأبه في أحد البصير وزلا الجواب والتعسف عن صحة المصواب كالخطاب في اللباني والمفسر في العصباء دون الملاكي وغالب ابناء من بعده من العصور في افتقار فارب القصور والافتقار بلا مع السراب والافتقار بالقصور دون الليساب يقصرون النظر عليه ويفسرون الاحكام

حتى أضحت كلمته الباقية راضعة الاساس شاحنة البناء كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء.

فيه شائبة اثبات الاصل بالرفع لان ثبوت الكتاب فرع ثبوت الذات وبعض الصفات اللهم الا ان يتم الاحكام كون المحكم معتد به بالحكم به . وقد تحمل الاصول على القواعد الكلية الشرعية أعني الكبريات والفسرود على النتائج والمراد باحكام الاصول في الوجهين الاخيرين تثبيتها وتقريرها على وجه . وكيد ورفع الفروع في الوجه الاربعة الاخيرة اظهارها وناؤها على الاصول بعزلة اشياء مرفوعة فوق أخرى واعلاؤها بحيث تصل اليها الانظار وتذكرها الافكار . ويحوزان رادرفرغ الاحكام اعلاء . مرتبتها في نفسها أو بالنظر الى الغير أو بالاعضا الى الغير من رفع القضية الى القاضي ولا يخفى ما في القرينتين بعدد ما به براعة الاستنبال من صنعة الطاق ومعاينة النظر وحسن موقع الاحكام من الاصول والرفع من الفروع (قوله حتى أضحت الخ) غاية لمجموع الاحكام والرفع وأضحت بمعنى صارت اخيرت عليه الما فيها من الابناء عن الظهور وروحي اما ما طقه على ما هو ظاهر كلام المفتاح وصرح كلام الشارحين في قوله وكنت في من جند ابليس فارغمت * في الحال حتى صار ابليس من جندى

وكان بأباده جاعة من القضاة أو ابتدائية أوجارة بمقدريان بهداهما كاذب اليه ابن مالك ولا يبعد في ارتكاب التقدير رعاية الاصل أعني الحرفان الاستثناء والعطف من الفروع قال الخطابي المراد بالكلمة الباقية الشريعة باعتبار ان جعلها أو كها وحى من الله تعالى وانها كلام الرسول عليه السلام وفيه بحث أما أولا فلا يلزم حينئذ اتحاد القاية والمعنى اللهم الا أن يستدري في الرسوخ والشيوخ في زيادة في الاحكام والرفع وأما ثانيا فلا يلزم بصير قوله كشجرة طيبة تكرار اذ شبهت الشريعة بذلك الشجرة سابقا اللهم الا أن يقال انه تصريح بماعلم ضمنا وقبيدله أو يعتبر تخصيص المشبه به هنا بالوصاف المذكورة وقيل المراد بالكلمة كلمة التوحيد فانها مصرحة بنبي الشريعة واثبات النبوة لسيدنا محمد عليه السلام ومتضمنة لجميع الاعتقادات التي عذلة الاساس والعمليات التي عذلة البناء ووجه ترتيب رسوخ اساس الكلمة وشيوخ ثنائها على ما سبق ترتب علمنا ما عليه وانت خبير بانه يمكن بهذا أيضا دفع الاراد الاول عن كلام الخطابي ثم الكلام يحتمل التمثيل بان يشبه حال الكلمة الباقية في استحكام اصولها وفروعها باجمال قصر مشيدين في شدة قواعده ورفوعها بنبهته ويحتمل استعارة رسوخ الاساس لحال وقوع الاعتقادات على حدة واستعارة شيوخ البناء لحال العمليات كذلك ووجه الاستعارة بالبناء كما لا يخفى على المتأمل (قوله كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء) تلخيص الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء وهي من فروع ان الشجر المذكورة هي النخلة قال القاضي مجوزان رادرفرغها أي افانها على الاكفاء بلا حظ الجنس لا كتابه الاستغراق من الاضافة وورد عليه بان مثل غلام زيد لا يستغرق وجوابه المنع كاصح حبه الشريف

اليضاء حتى أضحت كلمته الباقية راضعة الاساس شاحنة البناء كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء (أقول ان المارح روح الله وروحه وأعلى في غرف الجنان فتوحه بعد ما وضع غرة كتابه وطرة خطابه بالدين بالنبوة قصر جميع افراد الحمد وحسنه على الله تعالى متعلقا بذلك على بعض انما مائة الذي يحيط بقوا الله الدنيا وعوائد العقي مع مرها به براعة الاستنبال وفي الصلاة على النبي عليه السلام دال على وجه لم يسبقه أحد اليه وحير عقول اولي النهى لديه فوضعه موقوف على مقصد معين الا ان الالحقة مني أمكنت لا يصار الى الجواز سيما اذا أضحت من الاطراف ما لا يوجب الحجاز وقد أمكنت ههنا مع ذلك التضمن كسب ظهران شاء الله فلا تخيل ولا استعارة ههنا أصلا لثانية ان لما أمر من وكل منهما أصل يبنى هو عليه ورفوع يستند هو واحد الامر من مع اعتبار في طرفيه ترتب على الآخر مع اعتبار في جانبيه اما الامر ان واحد ههنا الشريعة والآخر كلمة الشهادة وأما ان لكل منهما أصلا ورفوعا لان الشريعة لها اصول

بار جوع البه فيمنطق
الفتور على افكارهم
وبعد لسق الفعور على
اسماعهم وبصارهم ولا
يقومون عنه الاوقفات
عنهم المههم المحبوب
وضعف الطامس والمطلوب
فوضعت هذه الحاشية
مخصصة بمرارة من هذه
التفاني منزهة عن
ذلك الخصائص متمكلة
بجل معقود وائل مورود
وترتيب مبدود وتهديب
ممدود وضبط مقرر
وحذف مكرر في تحقيق
خامض وتديق فانض
وسميتها (بجزامة
الحواشي لإزاحة
الغواشي) والله ولي
الهداية والارشاد وهو
سبحانه قريب مجيب عليه
توكلت وابسه أئيب
(قوله حامدا) حال من
المستمكن في عامل
الظرف أي بسم الله
ابتدى الكتاب حامدا
جعل التسمية والحمد
قيدين لا يتبدأنه وحالين
عنه تصديقه ليعاوريه
للتناسب بينهما في

هي المقائد الدينية من علم القادرات والصفات والنبوءات ولها اقروعه الاحكام الفرعية العملية وكذا
 كلمة الشهادة لها اصل هو الايمان وقرع هو نقص العمل الصالح واما الترتيب فلان كلمة الشهادة
 مرتبة على الشريعة والاعيان باعتبار رتبته مرتبة على العقائد باعتبار احكامها وكذا العمل باعتبار
 ارتفاعه وقبوله عند راجح مرتبة على علم القروعه باعتبار رتبته وقبوله عند كافة أهل الايمان بسبب
 كونه حكم الملك المان كل ذلك يظهر ان شاء الله تعالى اذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم ان الشارح شكر
 الله سبحانه قد اورد الثلاث الاول ايراد شيقا ثم رتب الثلاث لانها ترتيبا انيقا حيث اورد الاحكام
 الاتقان والتثبت العقلي المعنوي وبالاصول العقائد الدينية فان الاصل على ما سبق في ما سبق عليه غيره
 حسبا كان أو عقليا بالشريعة ما شرع الله لعباده من دين الاسلام والدين وضع آلهي سابق لذوي
 العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات وهو المحدث علميا بقوله واتبع ملة ابراهيم ولهذا ابدلها عنه
 في قوله ديننا فاملة ابراهيم ولكن معيت تلك الطريقة من حيث انها الشارع لهما دخول الملقى فيها ونيل
 حياة الارواح من زلال الرحمة والرضوان شرعا وشرعية ومن حيث انها الملقى لها والمجازة عليها
 ديننا ومن حيث املاء المبعوث اليه اياها ملة ووصف الشريعة بالقراءة اثبت الاغروعه في الشريعة أو
 الايض بالاستعارة للواضع المعروف لوجود هاتين ووجه احكامها ان تكرار المقائد مستفاد من
 البعض وان كان العقل مستغلقه لكن اذا طابق السمع يتقوى ويثبت بلا مية وأقوى السمعيات
 الكتاب لا به اعجازة ثابت بنفسه ومثبت لغيره وكل ما دل ذلك على ثبوته يكون حكما قطعيا اورد بالرفع
 اعلا القدر وتبره الملة وخطا به الذي في اللغة فوجه الكلام نحو القدر خطا به المتعلق بأفعال المكلفين
 بالاختصاص أو التغيير كاسياني في القروعه الاحكام العملية وبالحنيفية ملة الاسلام المائلة عن الاديان
 الباطلة في المغرب الحنيف المائل عن كل دين باطل الى دين الحق وقوله الحنيف المسلم المستقيم قد ريس
 وغلظ هذا الوصف على ابراهيم عليه السلام حتى نسب اليه من هو على دينه والحنيفية الملة المسوية الى
 ابراهيم الحنيف وصفها بالجمعة بمعنى الجود لرفعها التكاليف الشاقة النابتة على الامم السابقة
 وباليضاء لما به وضوحها واشتهارها عند اولي اللباب أو كمال ثقافتها من دنس الشرك ودين الارتباب
 ووجه رفقها به ان اجابة الخواص والعوام وقبولهم تلك الاحكام ليس الا لكونهم من آثار خطاب الملك
 العلام ثم رتب راسخ الكلمة وارتفاع بنائها على احكام اصول الشريعة ورفع قروعه على
 طريق الف والشرحيث ذكر حتى الدالة على ترتيب ما بعدها على ما قبلها فاذا دنا للارتداد المهيضة
 لذلك المعنى كافي قوله لم تطرث اليه حتى ابصرته لا تخبر وهو ظاهر ولا العطف لانها لا تعطف
 الجمل أبدا كما تقرر في موضعه وأراد بالكلية كلمة الشهادة الباقية بالذوق على السنة العبادي يوم
 التنازل الى ابدال اباد وباساسها الايمان وان الاقرار مبني على التصديق وبرسوخه اطمان القلب
 عليه وبالباء العمل الصالح وانه فرع الاقرار ولذا يخاطب به الكما وروشه أي ارتفاعه تعالى الى
 الله وقبوله عنده ووجه الترتيب ان كلمة الشهادة فرع ثبوت الشريعة لانها تتضمن تصديق الرسول وهو
 لا يكون الا عند البعث وروسخ الايمان من رتب على احكام العقائد اذ كلما استحكمت بالدلائل انطبعة
 زداد الاطمئنان في الايمان وزالت الشكوك والاوهم الموردة للطغيان وقبول العمل الصالح عنده
 تعالى من تب على معرفة احكامه المستفادة من خطابه تعالى اذا العمل اعميا به اذا صدر عن عم كمال
 الامام العزالي رحمه الله العلم بدون العمل بخير والعمل بدون العلم لا يكون ثم اورد تشبيها في غاية اللطف
 والبهاء وتبليغا في غاية الجلال والصفاء حيث قال كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء اقتباسا من
 قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وليتلأمل فيما ذكره
 فان ما سواه في هذا المقام من الافكار والانظار كشجرة خيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار

الامتثال بالحدس
 الوارد في الابتداء
 بقدر الامكان وان كان
 المراد به فيها الاستدعاء
 العرفي المديد الذي يسع
 فيه التسمية والتعبد
 والتصلة وغيرها على
 ما هو المشهور وآثره
 على ما هو المتعارف عند
 الاكابر من أهل
 التصنيف من اقتداء
 اسلوب بائنة الكتاب
 المجيد وتبريل الحكيم
 المجيد هـ ما لنفسه
 وكسر لها بقبيل ان
 هذا الكتاب من حيث
 انه تصنيفه ليس مثل
 تصانيفهم فلا يلزم ذلك
 الجعل مخالفتهم وترك
 الاقتداء بهم والمشهور
 في تعريف الحمد انه
 التنازل بالسان على الجليل
 الاختياري من نعمه أو
 غيرها وانشاء هو الوصف
 بالجميل على جهة التعظيم
 ظاهرا وباطنا فلا بد من
 اختياري المحمود به الذي
 هو اسناد وصف حسن
 والمحمود عليه الذي
 يترتب عليه الحمد وينتج
 ذلك الوصف والفروق

أو قد من مشكاة السنة لاقياس أنوارها سر اجاوها وأوضح لاجماع الأراء على اقتضاء آثارها
قياسا ومنها حتى صادقت بحار العلم والهدى تلاحم أمواجها ورأيت الناس يدخلون في دين الله

في بحث تعريف المسند من حواشي المطول (قوله أو قد إلى قوله والصلوة) فصله عما قبله ابتداءً بآية استقلاله في
استنباط المسند وأراد بالابتداء الظاهر على طريق الاستعارة التبعية والمشكاة الكثرة الغير النافذة أو
الانبوية في وسط القنديل والسنة في اللغة الطريقة والمادة وفي الاصطلاح العبادات النافذة وفي الأدلة
ما صدر عن النبي عليه الصلاة والسلام غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير والاعتباس الأخذ والنور
كيفية ظاهرة بنفسها مظهرة لغيرها والضيء أقوى منه وأتم ولهذا أضيف إلى الشمس في قوله تعالى وهو
الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقد يفرق بينهما بأن الضياء ضوء ذاتي والنور ضوء عارضي وهذا هو
المشهور واعترض عليه بأن النور ينبغي أن يكون أقوى على الإطلاق لقوله تعالى الله نور السموات والأرض
الآية وأنت خير بيان هذا الخبر بأن هذا الأخير إذا فهم من الآية الكريمة قيام النورية تعالى وليس كذلك بل النور فيها
بمعنى المنور على ما قال أهل التفسير فليست مل والشراج المقتبلة المشكاة والوهاب الرقاد من وهبت النار تخرج
وهجوا وهجبا ن يسكن العين فهم أتم الظاهر أن المشكاة استعيرت لقب الرسول عليه الصلاة والسلام ولا
يقدر فيه ثبوت السن الفعلية لأن معظم السن والمنطق على جهتها أقواله عليه الصلاة والسلام ويحتمل
استعارتها لنفس الرسول عليه الصلاة والسلام أو صدره أو قلبه وعلى التقدير فالمراد بالسراج لفاظ
السنة وبأنوارها منظوماتها ويجوز أن يجعل مشكاة السنة كل عين الماء أعني من إضافة المشكاة إلى المشبه
وحيث المراد بالسراج منظومات السنة وبأنوارها ما يستفاد من منظومات من المفهومات واسناد الإيقاد
إلى الله تعالى بإذنان بأنه عليه الصلاة والسلام ما ينطق عن الهوى ويجوز أن يكون المراد بالسراج
الرسول عليه الصلاة والسلام كما هو المناسب لقوله تعالى وسراجا منيرا فيكون استعارة مصرحة والوصف
بالوهاب ترشيبا والمراد بالمشكاة حينئذ منبته وموضع بعثه بالإيقاد من مشكاة السنة بعثه منه وبملاحظة
هذا المعنى عدى عن الإجماع في اللغة العزم والالتفاق وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من أئمة فقهه عليه
الصلاة والسلام في كل عصر على حكم شرعي والأكرام مغلوب الأراء بتقديم الرأى الساكنة على هزيمة ممدودة
لأنه جع رأي والافتقاء والاتباع والأخبار جرحا أو بفتحين وهو معروف والقياس في اللغة التقدير بعدى
بالأول وقد بعدى على تصحيح معنى الابتاع وفي اصطلاح الشرع مساواة فرع لاصل في علة الحكم والمماج
الطريق الواضح والمعنى كشف لأجل أن يتفق الناس على اتباع الرسول عليه الصلاة والسلام طريقا
واضحا وقوله حتى صادقت بناء الخطاب غاية للجمع بين الإيقاد والإيضاح والقرينتان ناظرتان إلى قول بقى
الفقرة السابقة على نشر الف كالألحني وبحار العلم كل عين الماء وجه الشبه كثرة المنافع وجمع المشبه
به أمثاله على أنواع العلم أو على تعدده باعتبار العلماء والهدى الإرشاد والدلالة بذكر ووثقت وقد ورد في

قال (من مشكاة السنة لاقياس أنوارها سر اجاوها) أقول فصله عما قبله لاستبداء ما أقاده في كونه محمودا
عليه فإنه أيضا نعمة لا يكتنه كنهها كآلهة وأظمه على نظام مجباجع لفوا أدور ربه على ترتيب أبقى
حاولا رائد فإنه أورد نعمتين من أصول نعم الدنيا والآخرة ثم فرع عليهما فرعين من النعم الفاخرة على
طريق ألف والشر بالترتيب بعبارات جامعة لطائف مع التذويب وذلك أنه أراد باليقاد الإيقاد الظاهر على طريق
الاستعارة التبعية وبالمشكاة صدر النبوة أو قبلها على طريق الاستعارة التصريحية الأصلية فإن كلا
منهما يجمع للأنوار الإنسانية ومنبع للأسرار الربانية وهي في الأصل الكثرة الغير النافذة أو الانبوية
في وسط القنديل وإضافتها إلى السنة تقرينه وهي هنا ما صدر عن النبي عليه السلام لبيان الأحكام
من قول ويسمى الحديث أو فعل أو تقرير وفي الأصل الطريقة والمادة وقد يفرق بينهما بأن النور
ترشيبا للاستعارة الأصلية وبأنوار السنة العلوم النظرية التي لا تتعلق بكيفية العمل والعملية المتعلقة

بينهما ما بين الحكاية
والحكمى عنه فإن قيل
فقيدها بالسان مستدرك
ويوجب خروج جملة
تعالى وجد كل شيء غير
ذى له بعة عن التعريف
وقد قال النبي صلى الله
عليه وسلم لا أحصي ثناء
عليك أنت كما أثنيت على
نفسك وقال سبحانه وإن
من شيء إلا يسبح بحمده
قلنا ذكره بياناً للواقع
وتنصيصاً على المورد
ودفعا لاحتمال التجويز
وقوطئه للفرق بينه
وبين الشكر ولما ثبت
اختصاص الحمد بالثناء
الاختياري في اللغة
العربية بشهادة ثقات
النفذة فلا بد من تأويل
الآية ونفويض المراد
منها إلى الله تعالى أو الحيل
على المجاز فقل المراد
منه ومن أمثاله هو الغاية
المقصودة من الحمد وهو

أفوليا والصلابة على من أرسله لسطع الجبهة معوانا وظاهرا وجعله لواضع الجبهة سلطانا نصيرا محمد

الكتاب العزيز معدي بنقبه واللام وبأى والفرق الذي ذكره الشارح في شرحه للكشاف من أن معنى المتدنى الإذهب إلى المقصود والإصالح إليه فلا يستند إلا إلى الله تعالى كقوله تعالى لهم ذمهم سبطا ومعنى اللزوم إرادة الطريق فيستند إلى غيره مثل وإن لنهذ إلى صراط مستقيم وأن هذا القرآن جدي لاتي أؤدم مع أنه لا يساعده عليه كتب النفس فإن المذكور وفيه أن التعددية لغتة أهل الجازم والزم لغتة غير منقوض بقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه الصلاة والسلام قاتبعني أهلي صراطا سويوا وعن مؤمن آل قسرون يا قوم اتبعون أهدكم سبيلا الرشاد وعن قسرون وما أهدكم إلا سبيلا الرشاد والجل على الحسنى والإصالح بما لا يقبل وتلاطم الأمواج وهو ضرب بعضها بعضا كناية عن الكثرة وترشيع التشبيه والإقواء الجملات (قوله والصلابة على من أرسله الخ) اللام في لسطع متعلق بالمعوان والسطوع الارتفاع وإضافته إلى الجبهة من إضافة الصفة إلى الموصوف والمعوان اسم عامل له المنة والظهير ما من ظهره أي غلبته أو من ظهرت البيت عملته يكون المعنى الجمل فالأول أو أيا أرسله حال كونه كذلك يعقل أن يعتبر اشتقاقه من الظهير يقال فلان ظهر قومه أحد معتد بهم الكلى فيه مبالغة ليس في المعوان وهذا سقط ما ذكره الاستاذ الحق من أن في المعوان من المبالغة ما ليس في الظهير فكان الأظهر تأخير المتقدم لكنه عكس راجية إلى التبع فهو من باب التعميم لا الترتي كافي الرحمن الرحيم وقد يقال المعوان بمعنى كثير المعونة والظهير بمعنى مستر الإضاءة فإن الصفة المشبهة قد تقيد ذلك المعنى ومن البين أن المبالغة في الثاني أكثر وروى عليه أن الصفة المشبهة لا تكون إلا لازمة وأما مثل النصير فاسم فاعل كأيض عليه الشارح التلب فان قلت الصفة المشبهة قد تستحق من المتدنى كالرحيم قلت ذلك بان ينقل إلى فعل بالضم فيصير لازما ولا معنى له هنا كالاستحق والسلطان والوالى وهدي إمام فعول المبعوث بضمين معنى الجعل أو مفعول له أو حال من الضمير في المبعوث وكذا مبشر وأنذرا وعلى تقدير الحالية أما أحوال مترادفة أو متداخلة والسبب في اعتبارها في الإنذار كالتمثيل بمعنى الإنكاره وعلى حذف المضاد لاسبب مبشر أي الإنذار أو في المنذر وأما ان الفعل يعي المفعول

فان قيل اعتبار الاختيارية في الحمد يوجب أن لا يكون الثناء على الصفات القديمة حمد الام ليست بحسنة إلى الذات بالاعتبار قلت الثابت عن الثقات أن الحمد لا يكون إلا بالافعال الاختيارية وفعله تعالى عسى أن يعثلك ربك مقام محمود مجاز عن المدح ولا شك أن الفعل الاختياري هو الذي يكون فاعله مختارا فيه بكون الاثر صادرا عنه باختباره مسبوقا به وإرادته وقدرته والصدور بالاشتياغ انما هو في الاثر دون مباديه لأن الفعل نفسه يصدر عن فاعله بالاختيار بان يستند إليه بالاعتبار لأن الله سبحانه بجميع صفاته وأسمائه عندنا معاشر الخلقية قديم وبجميع صفاته وأسمائه واحد معال عن التعسدد والتكثر بالكيفية منه عن تحقيق نسبة المروض

بما ويجوز أن يرجع الضمير إلى المشكاة بالسراج الحديث والفعل والتفويض والوارد كل منهما ليسا بما فيه نوع شفاء وراح من السنة على طريق النصيحة الإسلامية وروى بالوجه على القوام من وجه النار انتقدت والملا من وجه الجوهر فلا على طريق الترشيع للمبالغة وإنما استند إلى بقاد السراج إلى الله تليها على أن رسوله عليه السلام ما ينطق عن الهوى ولا يخفى لطف المبالغة والاستطراد في النوسل بسراج يؤخذ من مشكاة السنة إلى تحصيل أوقافها وإن مثل ذلك ليس من شأن ذلك السراج ثم أراد بإجاءه ألا راجع رأي معناه اللعوى وهو الانتفاء والعزم وإقفاء آثارها ابتاع السنة يقال خرج من أثره بكسر الهمزة أي في أثره وهو يتحسين ما بقي من الشيء فكان الخارج يسبق آثاره وجعل الذهاب أولا وبالقياص معناه اللعوى وهو تقدير الشيء آخر إذا لم يلائم لئلا يناسب السباق والسباق والمعنى كشفه بين لاجل أن يتفق الناس أو يعمروا على اتباع الرسول واختيار دينه وشرعه أمره به يتوسلون إليه وسيلاته يتوسلون إليه ثم تروى على الأول مصادفة تجار العلم والهدى تتلاطم أمواجه ووجهه أنك قد عرفت أن المراد بالأقوال العلوم النظرية والعملية وقد وجد سراج كامل التور يتوصل به إلى استفادتها أولو الأصار فالرحم كثر العلوم النظرية والعملية حتى صارت كالبحار وروى على الثاني زوية دخول الناس في دين الله أفواجا فهو جسد فوج ووجهه أن الناس إذا انفتح لهم سبيل اتباع الرسول بحيث لم يكن أن يوجد فيهم شاك من أن يتبعه من قية شائبة من الأدران قال (وأصلا على من أرسله لسطع الجبهة معوانا) أقول السطوع الارتفاع وإضافة الساطع إلى الجبهة من إضافة الصفة إلى الموصوف واللام

المبعوث هدى للآنام مبشرا ونذيرا وداعيا إلى الله بأذنه وسراجا منيرا ثم على من التزم بمقتضى إشاراته الدلالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما نوافر من نصوصه الظاهرة البين واعتمد في شريف ساحتهم كرامة الاستعجاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم بإحسان

ليس ثبت وقوله * آمن رحمة الداعي السميع * فليس بشاغل عليه لجواز أن يكون مراده اثبات سماع الجواب للداعي لاثبات سماع الدعوة أو يكون أوقع على دأى الشوق اسم السميع لكونه سماعا فيه ولو سلم فتشاذ لا يقاس عليه فجوابه أن القول بكون النذر يعنى المنذر لتصرح الثقات بالانقياس على مثله وحذف مفعول دأى اعتبارا بالاختصار أى دأى الآنام بقرينه هدى للآنام وللعموم بخطابية المقام وعلى التقديرين فيه اعلم إلى محمود دعوتهم ودخول العبيد والناس في التكليف (قوله ثم على من التزم الخ) ثم للتزاحم الرزقي والمراد من المقضى والاشارة والدلالة والتواتر والنص والظاهر أعم من المعاني المستطرفة وساحة الدار فأنها والكرامة اسم من التكريم والاستعجاب جعل الشيء مصاحبا والاحتسان عند الشيء حسنا والمعنى عدا وغنجة جعل النبي عليه السلام إناهم مصاحبين لنفسه في ساحتهم الشريفة وجعلها إناهم حسنا فإفصارا ومقتفين بهذين الجعلين والمهاجرون هم الذين هاجروا من مكة إلى المدينة أتباعا للنبي عليه السلام والانصار كالعلم القليلتين من أهل المدينة وهما الأوس والخزرج ولهذا جاز النسبة إلى أقطار الجمع يقال أنصاري وسعوي أنصار الانهم نصر وارسول الله عليه السلام قال الله تعالى والذين آووا ونصر وأووا وحدا الانصار نصير كشرى وأشراف وقوله والذين اتبعوهم بإحسان قال الأستاذ الحق هو عطف على من التزم لآعلى قوله المهاجرين والانصار لانه بيان لمن التزم وقد اعتبر فيه الجمع بين الامور الثلاثة التي هي الالتزام والاعتصام والاعتناء المذكورة وهذا لا يتحقق الا في الصحابة والمهاجرين والانصار كناية عن مجموعهم فقد تم بيانهما ولا دخل لغيرهما في هذا البيان ولا صلح له ذلك أن تقول قال القاضي في تفسيره قوله تعالى يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول أي يود الذين جمعوا بين الكفر وعصيان الامر والكفر والعصاة وبما ذكره يظهر انه يحتمل ان

في لسان معلقه بقوا ناوه كثير المعونة والظهير مستمر الاعانة فان الصفة المشبهة تفيد ذلك المعنى ولم يجعله صفة دعوا فانتهى على استقلاله في استمرار الاعانة أيضا كما قال صاحب الهداية ان الواو لتجديد الكلام كافي القسم والتصاحب اما على المفعولية لارساله على تضمينه معنى الجعل أو الحالية عن الضمير البارز في ارساله والمحبة بجادة الطريق والسلطان الواو من السلطة بمعنى الفهر وهو المناسب للسياق والسباق دون الحجة والبرهان والنصر مستمر النصر والهدى الرادو وههنا معنى الهدى وانتصابه على المفعولية لمبعوث تضمينه معنى الجعل فيكون مبشرا حالاً أو هاجرا حالاً بطريق الترادف والتداخل ونذر امام نزل منزلة اللازم أو التقدير مبشرا ونذيرا اللهم وداعيا إلى الله أي طاعته أو حنثه كافي قوله تعالى والله يدعوا إلى دار السلام بأذنه أي بامر وحكمه مثيرا أي مضيقا فان أثار الشيء واستناره بمعنى أضاء اعتمهم بكذا واستعصم به اذ تقوى فيها أي في تلك الدلالة المتفاوتة ومعناه الاصطلاحي لا يناسب المقام والنصوص الظاهرة البين الاحاديث الواضحة الدلالة في شريف ساحتهم أي جعله مصاحبا لنفسه والاستحسان والكرامة اسم من التكريم والاكرام والاستعجاب من استعجب أي جعله مصاحبا لنفسه والاستحسان عبد الشيء حسنا أحقاء بهجته من المهاجرين بيان لمن في من التزم والذين عطف على من التزم والمراد بهم التابعون ومن بعدهم من الانقياء لآعلى المهاجرين والمراد بهم سائر الانحاب لكن المهاجرين والانصار لما تقدموا في الشرف والترتبة جعلهم متبوعين ومن سواهم أتباعا لهم بإحسان أي ملتبسين بالايان والعمل الصالح واعلم انه ذكر الأدلة لاربعة أعني الكتاب السنة والاجماع والقياس على

وتطرق الصدور ونصوص الاقتضاء والاستناد ولا فرق بين العلم والقدرة والحياة والارادة ونحوها مما يسميه الاشاعرة بالصفات الذاتية وبين الخلق والفعل والترزق والتصوير وغيرهما يسمونه بالصفات الفعلية في كونها قدسية بالذات وعدم تعددها ومغايرتها وزادتها على الذات وانما التكرير التعبد والتغايير والزيادة في المفاهيم دون المصادق وفي مرتبة الحكاية دون الهكاي عنه خذ لا خلاص الاشرية على اننا نسلم ان الله تعالى يمد عبقاله بالحياة والعلم والقدرة والارادة فقد قال في لباب التفسير وغيره ان الجسم يختص بالفعل والمدح عام لانه يجوز المدح على صفات ذات الله تعالى كالعنق والقدرة وعلى صفات فعله كالخلق والترزق ولا يجوز الحمد الا على صفات الفعل انتهى وعلى ذلك ورد قوله صلى الله عليه وسلم الحمد لله المعبود بعمدته المعبود بقدرته وقول الخضر يري

(وبعد) فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول

يكون المراد ههنا تم على الملتزمين والمعتصمين والمقتضين فيصع العطف الذي نفاه الأستاذ واعلم ان الشارح ذكر الادلة الاربعه التي هي وحدها ارفع الاستكام موضوع هذا العلم وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الترتيب ثم ذكر الاصطلاحات السابعة بين أهل الاصول لربطه برأيه الاستئلال (قوله وبعد فان الخ) الواو للعطف وبعد من الظروف الزمانية المقطوعة عن الاضافة منوياً والعمل فيه ان لم تقدر اماما بينهم من السياق مثل أقول أو اعلم والقائه على فهم اما ومثله في بناء الامر على التوهم قوله

بدان اني استمدرك مامضى * ولا سابق شيأ اذا كان جانباً

حيث جرسابق على فهم الباء في مدرك وقد تقدم ان في الكلام وتصير الواو عوضاً عنها وفيه أن هذا يقتضي مناسبة بين الواو وأما محضه تعوضها عنها وان تجعل الواو عاطفة محضة لا عوضاً عن أما فيكون التركيب بعد تقدير مامان من قبيل قول صاحب المغناص واما بعد فان خلاصة الاصلين ولاغيان في ذلك وقد يفرق بان ما وقع في المغناص قدلة لما سبق وضبط اجبالى بعد بيان تفصيلي وما نحن فيه من قبيل الاقتضاب قال قلت اذا جعل الواو عاطفة لا عوضاً عوضاً يلزم عطف الاخبار على الانشاء لان الكلام السابق انشاء الحمد والصلوة والا حق اخبار قلت لعل من يجعل الواو عاطفة يجعل الكلام من قبيل عطف القصة على القصة واما القول بان الكلام السابق اخبار بان الله تعالى متحق بالحمد بسبب انصافه بالصفات المذكورة ويحصل منه المقصود اعني انشاء الحمد لانه شاء عليه بجهة التعظيم فلا يتأتى مثله في الصلاة لانه لا يلزم من الاخبار بان النبي عليه الصلاة والسلام متعلق بالصلاة ومتحق لها الصلاة عليه أعني الدعاء له بقوله والصلاة على من ارسله الله الخ انشاءً وطعاً فيتحول الاشكال الى عطفه على قوله الحمد لله (قوله الجامع بين المعقول والمنقول الخ) أي ما يثبت في هذا العلم من أحواله بعضها معقول كالاجماع والقياس وبعضه منقول كالكتاب والسنة وأيضاً دلالة بعضها معقولة كالادلة على كون الكتاب حجة وبعضها منقولة كالأكثر (قوله النافع في الوصول الى مدارك المحصول) المدارك جمع مدرك بمعنى موضع الادراك والمراد بها الادلة التفصيلية والمحصل البقية والمراد به بقية الاحكام الشرعية الغير المنسبطة ويحتمل أن يراد بالمدارك مأخذ الاحكام الفقهية التي استنبطها الفقهاء وحصلت لهم وقد يجعل المحصول بمعنى الخلاصة فالله الى ما يسترط بسبب هذا العلم من مواضع درك خلاصة المطالب التي هي الصلاح في الدنيا والتجاة في العقبى الحاصلين باستنباط الاحكام الحاصلين بهذا العلم فيكون هذا اشارة الى وادته كأن ما سبق اشارة الى معانيه

في مقاماته الحمد لله الممدوح الاصماء الممدوح الآلاء وقول أبي بكر الكللابي في معاني الاخبار تعالى الله الممدوح في أوصافه الممدوح في أفعاله وقولهم انشاء على الله بكل أفعاله فهي جلية والشكر على نعمائه فهي جزيلة والرضا بأفضليته فهي جيدة والمدح بكل صفاته فهي جلييلة قال نجم الدين التقي هذا التفصيل منقول عن السلف ورحمهم الله وهذا هو الحق الحقيق في الجواب وما اشتهر بين ضغفاء أرباب الخواص مما يخالف ذلك فهو خارج عن نهج الاستقامة وطال من صوب الصواب (قوله) المواضع التي من محلها الخ) تقديره المواضع التي لا يجتنب في حلها الى الاطبا بشرحها ومن لم الخ ففيه حذف الصلة بإقامة ما يدل عليها مقامها كما في حذف الجز في تحريم قوله تعالى واذا قيل لهم اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون وهو قوله اعرضوا بقرينه قوله الا في كوا

الترتيب والاصول والفروع والمقتضى والاشارة والدلالة والتوازي والنص والظاهر والبيان والاستحسان والاستصحاب برأيه الاستئلال فان بعضها مناهو ان لم يرد به معناه العرفي لكن يكفي في البراعة ان يذكر اصطاً بسبب المقصود وان أريد معنى آخر كما تقر في موضعه قال (وبعد فان علم الاصول) أقول مثل هذا الفاء اما على توهم اما أريد على تقديره ان نظم الكلام فعلى هذا يكون الواو في وبعد كالعوض عن أما المعقول والمقول القياس وسائر الادلة ونقول كثير من مسائل الاصول مستند الى العقل ان وجهي ترجيح اذا تعارضت بما بالذات أقوى مما بالعارض وبحرف ذلك مما سبق في موضعه ان شاء الله والمدارك جمع مدرك بمعنى الادراك والمراد بها الادلة التفصيلية والمحصل البقية والمراد به بقية الاحكام الشرعية

أجل ما ينقسم في أحكام الشرع قبول القبول وأعرضنا بتخصيص اعلام اعلام الحق عقول العقول
وان كتاب التفتيح مع شرحه المسمى بالتوسيع للامام المحقق والحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية
معدل ميزان المعقول والمقول ومنفتح أعصاب الفروع والاصول سدر الشريعة والاسلام أعلى

(قوله) أجل ما ينقسم الى قوله (نعم) ينقسم من تسبعت الريح أي وجدت نسجها واما جعله من تنسم الريح أي شها
قتيبه أنه ينبغي عن قصور القول والقبول الاول ربح الصواب وهو مقول ينقسم لافاعله كانه هم والثاني
مصدر شبه مقبولة الشيء لكونه حالة ملائمة مطبوعة براض وحنان هي ملائمة للنفس مطبوعة لها على
طريق الاستعارة بالكسابة واثبت له نسيم الصبا تحيلا ويجوز أن يكون قبول القول كقبول الماء ويتخذ
على صيغة المبني للمفعول والاعلام جمع علم بمعنى الرأية واعلاء الاعلام كناية عن الاظهار والتفوية
والعقول الاول جمع عقل بمعنى المجاوه منصوب على انه مفعول ليتخذ والثاني جمع عقل بمعنى المشهور والمعنى
علم الاصول اعظم الاشياء التي تكون مقبولة في اثبات احكام الشرع واتقانها واعز الاشياء التي تلقي
اليها العقول لانها الحق وتقوية فانه احكام احكام الشرع واظهار الحق يقتضي الاشياء من العلوم
وغيرها واعظمها واعزها علم الاصول وهذا الدعاء منه وكل حزب بما لديهم فرحون وان في قوله وان كتاب
التفتيح بالكسر عطف على قوله فان علم الاصول والامام الذي يقتدى بهوا الجمع امام ايضاد كره في القاموس
ونظيره هجان فاذا كره القاصي والجوهري ومن تبعهما في قوله تعالى واجعلنا للمتقين اماما فعلى الاضرورة
اليه والعلم في قوله علم الهداية بمعنى الرأية أو الجليل فانه ابلغ من أن يكون بمعنى العلامة وعالم الدراية بفتح
اللام فانه ابلغ من كسرهما ولو سلم بخصته والتعديل التسوية وتعديل الميزان من مصنفات المصنف في ذكر
معدل الميزان في وصفه لطافة وكذا في ذكر التفتيح لان التفتيح ايضا من مؤلفات المصنف في ذكر
ان كانت معنوية بأن يشترط في عمل اسم الفاعل كونه بمعنى الحال والاستقبال كما هو المشهور وقعد
صفة للامام كقبوله وما بعده وان جاءت لفظة بناء على اسم الفاعل بمعنى الحدوث بعمل مطلقا كاقبل
فهو بدل وما بعده ليس نعت حينئذ لان القاعدة أن النعت والبدل اذا اجتمع اقدم النعت لانه يجوز من
منعوقه وأخر البديل لانه تابع كالتابع من حيث انه مستقل بمقتضى العامل وهذا ارد صاحب الكشاف
على الزجاج حيث زعم أن شديدا العقاب في قوله تعالى قم بيل الكتاب من الله العزيز العظيم فان
الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول وحده من بين الصفات بدل وغفل عنه الشيخ أبو جابر
فأعرض عليه بان ماسواه معرفته وهو نكرة فجعل ماسواه نعتا ونفسه بدلا لما وافق للقاعدة بل هو
بدل من البديل الاول لامن البديل منه كما ظن لان نكرير البديل والبديل منه واحدا ويجوز في
غير بدل البداهة نص عليه أبو جابر فقلوا كان السرفه أنه قد طرح فلا يبدل منه هي أخرى هذا وتفتيح
الجدع قطع ما تفرق من أغصانه وفي ذكر هذين المقتضين كرمي الى امي كتابين تعديل

الغير المستبقة بعد التسم الشم كقال صاحب الكشاف في الافعال تنسم الريح خوش ويبدار أو تنبع
التسم كقال في الاساس تسمتها اتبعت نسيها أو وجد ان التسم كقال في قوله عليه السلام تنسموا
روح الحياة أي أوجدوا نسمها والقول الاول ربح الصبا مفعول تنسم فانه متعد كاعرفت والثاني
مصدر بمعنى المقبولة وازادته اليه من اضافة المشبه به الى المشبه كالجبن الماء العقول الاول جمع عقل
بمعنى المجاوه والملاذ والثاني جمع عقل بمعنى القوة الدراكة الضرر العالم المنقن والعلم الجليل
والدراية العلامة والانسب ههنا أحد الاولين وعالم الدراية بفتح اللام هو الصواب والكسر خطأ التعديل
التسوية وتفتيح الجدع قطع ما تفرق من أغصانه وفي ذكر هذين المقتضين كرمي الى امي كتابين تعديل
الميزان والتفتيح

عنها معرضين قال
الزخشري في المفصل
وقد جاءت التي في قولهم
بعد التيسار التي مخدرة
الصلة بأسرها والمعنى
بعد الخطأ الثاني من
قطاعة شأنها كبت
وكبت وانما حسذوا
لبوهموا انها بلغت من
الث-وهو انما نقصت
العبارة عن كنهه وقصرئ
تماما على الذي أحسن
بجذف شرط الجملة ومع
الخليل أعربا يقول
ما أنا بالذي قال في التفتيح
(قوله) ليس بفتح على
منه أحد) من سبقته
على كذا الذي غلب عليه
والسبب في هذا هو
صلته على التفتيح مخبر
الغلبة كما في قوله تعالى
الامن سبق عليه القول
منهم والمعنى انه لم يسبقني
أحمد على الانسان بأن
بأنى عمل المتعم المختوم
المشتمل على الخاص
المذكورة حتى يكون هو
الحائز به وفي ونسقى

السبق على مثله عن غيره
يدل على تفرد
واختصاصه به وتخطئه
هذا التركيب مستندا
بما وقع في آيات أبي بكر
الكاساني رحمه الله حيث

قال

سبقت العالمين الى

العلماني

سابق فذكره وعلمه

ههه

ولاح بحكمته نور

الهدى

في ليل بالفضيلة

ملكه

يريد الجاحدون

ليطفوه

ويأبى الله الا ان

يتبه

في غاية السقوط فان ورد

الاستعمال على بعض

الوجوه لا ينفي صحة غيرها

فقد جاء اليه في قوله تعالى

الذين سبقونا بالايمان

والذين سبقوا في قوله تعالى ان

الذين سبقوا لهم منا

المسيح والى في قوله تعالى

سابقوا الى معرفة من ربكم

على ان ابلجه في العربية

اغماه وكلام الفقهاء من

الشعراء الجاهليين

كأمرئ القيس وطرفة

ابن العبد وعنترة بن

شداد والخنس ميس

كيسان بن ثابت الانصاري

وليد بن ربيعة اليمامي

وبابنة الحمصي او

الطبيقة الاولى من

الاسلاميين كعمر

والفرزدق وذو الرمة

الله درجته في دار السلام كتاب شامل خلاصة كل مبسوط واف وصاب كامل من خزانه كل منقب
كاف وبهرجة عسحقى كل مدو بسيط وكوفين عسواء من كل وجيز وبسيط فيه كفاية
لتقوم ميزان الاصول وتذيب أغصانها وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل أركانها فتم قد
سلك منها جاد يمان كشف أسرار العقيق واستولى على الامد الاقصى من رفق منار الذوق مع
شريف زيارات ماسنها أهدى الافكار والظيف تكات ما نطق به ارتق آذانهم أولوا الابصار ولهذا
طار كالامطار في الاقطار وسار كالامثال في الامصار ونال في الاتاق

وقوله واف سفة بعد سفة لكتاب وكذا كاف سفة بعد سفة لتصاب ولا يخفى ماني كلامه من ذكر اسامي
الكتب مع كثرتها على وجه لا يحوم حوله ثابتة تكلف (قوله نعم) تصديق لما سبق من المدح الموعود المعجزة
وتقرر لما لحقه (قوله وقد سلك) استئناف في موضع التعليل والاستيلاء على الشيء التمكن منه والروخ فيه
والامد الغاية ووصفه بالاقصى للعبارة والمنازل الطريق ووجه كباية عن تشبهه والتكاتب بكسر التون
جمع نكتة بعضها كبقعة وبقاع وهي اللطيفة من الكلام المؤثرة في القلب من السكت كالنقطة من الخط
والمراد بها المسائل الحاصلة بالتفكير المؤثرة في القلب التي يقارنها مكت الارض يتحول الاصبع غالبا والفتق
الشي والرتق ضده وفي قوله مانق به ارتق آذانهم أولوا الابصار مناقشة وهي ان ما ذكره يدل على أنهم لم يسمعو
تلك السكات واما أنهم لم يتفطرواها ولم يصل ففكرهم اليها فلا يفهم منه مع أنه مقصود بالبيان ومما ارتضاء

واف سفة بعد سفة لكتاب وكذا افوله كاف سفة بعد سفة لتصاب وهو من المال القدر الذي يحجب فيه
الزكاة والمباني الدلائل نعم لتقرر الخبر السابق وقوله قد سلك دليل عليه ما لا ياتي في وصف الكتاب
كان منسبة أن يتوهم انه احدث فيه وجازف فدفعه بان الامر كذلك فانه حقيق كلام القوم وفي ما اراد
ووقف فيه فوق ما اعتاد مع زيادة الطائفة لم يعبس اليها الاذهان ووقائق لم تدخل في اصحها الا اذعان
الى الاتقان والاستيلاء على الشيء التمكن منه والروخ فيه والامد العاية ووصفه بالاقصى للعبارة
من رفق على حال الامد أو سفة له والمنازل الطريق ووجه كباية عن تشبهه بحيث لا يخفى على ذوي
البصائر والسكات جمع نكتة كبقعة وبقاع وهي اللطيفة من الكلام المؤثرة في القلب والفتق الشق
والرتق عكسه وضجراً اذهامه نال الى الابصار المقدرة واعلم ان المقصود من نفي سماع أولي الابصار
تلك السكات نفي ملزومه بطريق البكتانية وهي نفي وصول فكر أحد اليها فان العادة تقضي بان مثل
تلك السكات اللطيفة اذانية لها أحد لا يتكلم من كتبها بل يذكرها قطعاً فسميها أولوا الابصار لان
الحكمة ضالة الحكم يأخذها أينما يجد فاسماهم لازم للتفطن عادة وبني اللزيم ملزوم لنفي المزوم
فان قبل المفهوم من العبارة نفي الاصفاة وذلك يحتمل أن يكون لعدم التفاتهم اليها وعدم اعتدادهم بها
فلما اختار لفظ نكات واضافة لطيف اليها ونسبة الرقي الى آذانهم يدفع ذلك الاقطار جمع قطرة على
الجنب والناحية وسار كالامثال في الامصار في الدوران على اللسان والاشتهار ونال أي أسباب في
الآفاق جمع افق وهو طرف السماء والمراد بالبلدان حلقاً أي نصيباً عظيماً كاملاً والرواق ولا
اشتهار للعلم من حظا واشتهار منسوب بترغ الخافض وهو الكاف والمعنى والحال ان ذلك الحظ من
الاشتهار ليس كاشتهار الشمس في غاية اشتهارها بل هو أزيد منه وتظهر في كون الواو والعال قول الشاعر
طرق الخيال ولا كيلة مدحج * سدكأ بارحلتا ولم يتعرج

أول العطف على محذوف أي لا كاشتهار القمر في نصف الشهر ولا كاشتهار الشمس في نصف النهار وله في
القرآن غير نظير واعلم انه ذكر أسماء كتب الاصول والفروع بحيث لا يشوبه شأنها بالكتب ولا
يعتبر به وضعه التعميل والتعسف وهي الجامع والناظر والمدارك والمحصل والهداية والميزان والشامل
والخلاصة والمبسوط والرواق والكمال والخزانة والمنقب والكافي والبحر والمحيط والمستحق والبسيط

حظا من الاشتهار ولا اشتها الشمس في نصف النهار ولقد صادفت مجتازي بجوارها النهر لكثير من فضلاء الدهر آخذة

دون المولدين منهم كابي فراس وأبي تمام الطائي وأبي الطيب على ما ثبت في محله وأما أبو بكر الكاساني فقاما ومن متأخري الفقهاء الحنفية رحمه الله (قوله البسه بصعد الكلم الطيب) اقتباس لطيف واقتراح طريف قد قطع الاطماع عن القصور على مثله وقد غبط المصنف جهة العلماء من أهل التأييف بعده وانتقل عنه جلال الدين السيوطي في خطبته كتابه الكلم الطيب والقول المختار في المأثور من الدعوات والاذكار ومجدين أحد البردى في خطبة معارك الكتاب (قوله والكلم ان كان جمعا) قد شاع اطلاق الجمع على الكلم وأمثاله ووقع ذلك من الرخصى وغيره من البارعين في اللغة فهو ان كان جمعا فوجه صحة قوله بـه بالطيب انه من المجموع التي يفرق بينها وبين واحداتها اسم وكل جمع شأنه ذلك يجوز في وصفه التذكير والتأنيث ولا ينعين فيه التأنيث وليس مقصوده ان صحة التذكير في صفة

الطائي في الجواب عنه أنه بالغ في اختصاص تلك النكات بالمصنف ففي معجم أولى الابصار اشارة الى ان نقطتهم واستخراجهم اياها امر معلوم الانتفاء غير محتاج الى التني وانما المحتاج اليه في معجمهم قنفاه وفيه بحث ظاهر وهوان فطن أولى الابصار لها اذا كان منفيها فسماعهم لا يكون الا من غير أولى الابصار وبازم منه ان يكون انتفاء نقطن أولى الابصار لها معلوما وانتفاء نقطن غير أولى الابصار غير معلوم وهذا مما لا رتب فيه اولو الابصار ولا غيرهم فالصواب ان يقال قوله ما تقرر به ترق اذا هم اولو الابصار بعد كونه تمثيلا واستعارة بالكتابة وتخصيلا بكتابة عن عدم علمهم بها لان اكثر العلوم الدقيقة انما يحصل بالسماع عادة فالسماع كانه لازم لمثل تلك النكات كما ان طول التجادل لازم لطول القامة قد كره الا لازم وأراد المألوم أو يقال العادة تقتضي بان مثل تلك النكات اذا تيسر لها أحد لا يتمكن من كتبها بل يذكرها غالبا فيسمعها أولو الابصار ففي السماع اللازم أو راد في النقطن المألوم والافطار جمع فطر وهو الناحية والامثال جمع مثل وهو في الاصل بمعنى المثل وهو التظير ثم نقل الى القول السائر المتداول الممثل مضر به بمرورده نال حظا أي أصاب نصيبا وافر (قوله ولا اشتها الشمس في نصف النهار) مثل هذا التركيب شائع في كلام البلغاء قال

طرق الطبيب ولا كيلة مدجج * سدا كبار حلتنا ولم تخرج

فالواو اما لادطف على مقدور واشتهار منصوب بزع الخافض والتقدير مثلا لا كاستهوار القمر في نصف الشهور ولا كاستهوار الجسم في نصف النهار ونكتة الحذف المبالغة بان ذهب النفس على مذهب يمكن أو الحال باضمار فصل تقديره ولا يشتهر أو ولا يشتهر كاستهوار الشمس بل أزيد منه وما أورد على الثاني من أن لا اذا دخلت على الماضي غير الله وجب التكرار ونحو فلا صدق ولا يصلي فجوابه أن ترك التكرار وقع في مواضع وان كان على الشذوذ منها قوله

لاهم ان الحارث بن جبلة * زنا على أبيه ثم قتله

وكان في جاراته لا عهد له * وأي امر سبي لأفعله

وقال أبو خراش وهو بطوف بالبيت

ان تغفر اللهم تغفر جا * وأي عبدك لا ألاما

على ان أبا على الفارسي ذكر في قوله تعالى فلا تفهم العقبة أن لا بمعنى لم فالشكر اوجب وغيره واجب وقد يجعل الفعل المنفي في أمثاله ماضيا لفظا مستقبلا معنى فلا يجب التكرار اتفاقا إلا أن البيت الاول لا يجنبه وان شئت واما ما سبى لان المراد تجميع الأفعال التي وقعت من المجهول في الماضي وقد يجعل قوله ولا اشتها الشمس معطوفا على قوله نال حظا من الاشتهار بتقدير الفعل المذكور وأي ولا اشتها وردة الاستاذ به ماذ كرم من انتفاء الشكر بر الواجب بان قوله ولا اشتها بمنزلة بيان لقوله نال حظا فجمعه عطفه عليه محل تأمل وجواب الاول قد عرفت مما سبق صريح جواب الثاني أن يجعل الماضي بمعنى المضارع فلا يكون بيان لقوله نال حظا لان المراد منه الماضي وبه أيضا اندفع الاول (قوله ولقد صادفت مجتازي) الجملة معطوفة على خبر ان أو على جملة نال في الا فاق أي ولهذا لقد صادفت مجتازي والمجتاز اما مصدر ميمي

والبكز والوزير والوسيط والكفاية والتقويم والتهديب والتحصيل والزيادات والنكات والتهاية والتعديل والمنهاج والبدع وكشف الاسرار والتقصي والامدوا الاقصى والمنار والتدقيق قال (ولقد صادفت مجتازي بجوارها النهر) أقول لما فرغ من وصف المصنف والتصنيف شرع في بيان سبب اقدامه

الكلم لازم الوجود على
 كلا التقديرين ولا اشارة
 ولا ايماني كلامه على
 اختباره انه جمع حتى يرد
 عليه ان فيه سزاؤا وان
 الصواب وان كان جمعا
 بالواو على انه قد اعترض
 على هذا المورد بان مواد
 الواو الوصلية الله على
 ان الجزء لازم الوجود قد
 يؤدي بدون تعدد
 بحرف الهمزة كما ذكره
 في شرح التلخيص ومثله
 بما روي نعم العبد صهيب
 لو لم يخف الله لم يصبه وهو
 متحد المؤدى على تقدير
 وجود الواو وعدمها فلا
 وجه لرد أحدهما
 وقصوب الاختراقت
 وقد جوز البضاوي
 وجه الله أن يكون قوله
 تعالى قالت اني أعوذ
 بالرحمن منسك ان كنت
 تقيا لمبالغه أي ان كنت
 تقيا متدورا فاني أعوذ
 منك فكيف اذا لم تكن
 كذلك (قوله لا صولها)
 جعل الشرع على طريقة
 الاستعارة بالكنية بجملة
 النهر الكبير في كثرة
 فوائده وعموم منافعه
 وأثبت له الشارح تخيلا
 وجعل أصوله التي هي
 العقائد بمنزلة الهطشان

تهوى اليه را كبادا حافه عليه وعقولا جانبية بين يديه ورغبات مستوقفة المطالب اليه معتصمين
 جعل زمانا على الانواع لا على طريق الاضاهة أو على حذف المضاف أي وقت اجتيازي على
 ما عرفت من المذهب في آتيل حقوق الجهم أو اسم زمان وأما جعله اسم مكان كما جوزه الأستاذ وغيره
 فيرد عليه أن الفاعل صرحوا بوجود ذكر في مثله وأنه لا يجوز مثل غت مقتل زيد والجار في قوله بما وراء
 النهر متعلق بنفس المجتاز على الوجه الاول وباعتضاده من المصدر على الثاني أو الجار والمجرور ظرف
 مستقر وقع حاله من المجتاز والباقي يعني في ويحتمل أن يكون بما وراء النهر بدلا من مجتاز واقتصر الشارح
 في قول صاحب الكشاف ولما توجت تلقاء مكة وحلت في مجتاز بكل بلدة من فيه مـ على كون
 المجتاز مصدرا أو اسم مكان ونحوه السبيل ولا يظهر وجه تركهما كونه اسم زمان مع أنه أظهر من كونه
 اسم مكان (قوله تهوى اليه) أما بكسر الواو من هوى يـ على أي سقط أو بقعه هـ من هو به سواء أي
 أحبه ضمن معنى التزوي قد عدي تعديته فان قلت قال تهوى بصيغة الفعل مع أنه أورد الاوصاف في
 نقرائ الآخر بصيغة الاسم قلت للمجمل الى قوله تعالى فاجعل أثدته من الناس تهوى اليهم (قوله هافه)
 عليه قال الخطابي هو من هام بمعنى عطش لا من هام بمعنى غيغ وذهب من العشق اذ الكبد اغيا وصف
 بالغش لا لا القبر والعشق وفيه نظر لان لفظة عليه قد جـ باعتبار الحرص أو مثله ولا فرق بين وصف
 الكبد بالصبر والعشق ووصفه بالحرص على ان الا كباد مجاز عن استعجاب (قوله وعقولا جانبية بين يديه)
 على التأليف صادفت أي وجدت مجتازي امام مصدر بمعنى في سلوكي فـ على به الحارفي قوله بما وراء
 النهر وامكان فيكون بما وراء النهر بدلا منه لكن يقال من مفعول صادفت وهو أثدته جمع فؤاد بمعنى
 القلب قد عدي عليه لبعضه في التشكر تهوى أي تشناق اليه أي الى ذلك الكتاب من هوى هو من
 باب علم ولم يعنى أحب فلما عدي بالي علم انه ضمن معنى الاشفاق هافه سر صفة عليه من هام بمعنى
 عطش فلما عدي به علم انه ضمن معنى الحرص جانبية بين يديه أي جالسه على ركبته اقدم ذلك الكتاب
 للاستفادة منه والرغبات جمع رغبة والرغبة في الشيء ارادته على بالرضا والميل اليه والاستيقاف طلب
 الوقوف والمطالبا جمع مطبة بمعنى المركب يعني رغبات طالبة لوقوف مر اكهم هذا ذلك الكتاب حتى
 يستأنسوا به ويستفيدوا منه معتصمين متمسكين في كشف اسناره في رفع حجب مشكلاته بالحواسي
 بالهوا وبالموارد بما يكتب فيها والاطراف عطف تفسير في الصحاح الحاشية حواسي الثوب وهي
 جوانبه وفي المغرب قوله عليه السلام خذ من حواسي أمور اللهم أي من عرضها يعني من جانب من جوانبها
 من غير اختيار وهي في الاصل جمع حاشية الثوب وغيره لجوانبه فبطل ما قيل الحواسي هي الاواسط
 بدليل قوله عليه السلام لا تأخذ من حرات أموال الناس أي من نقاشها وخذ من حواسي أمور اللهم
 أي اواسطها فمن اعتصم في أمر الكشف بالحواسي والاطراف يكون معتصما بـ فلا يوافقه قوله فانه في
 في بحار أسرار عن اللات في الاصداف اللهم الا ان يريد بالحواسي المصطلحة عند الطلبة وهي ما يكتب
 في اطراف الكتب من الفوائد الساتحة للكتاب أو لغيره ونسبهم اياه بذلك المناسبة انه في وسط الكتاب
 مندرج لكنه غير ظاهر العجب ان هذا المذهب كيف غفل عن قول المصنف رقيقة الحواسي أي
 لطيفة الاطراف والجوانب عن اللات عن السوابب بالاصداف بالشعور وانما عدا اذ الفانع من لتضنه
 معنى التعاقد والاقصا والمسمى مقتصرين في بحار لطائفه عن الشعور على فوائده معانيه بالبحث عن
 ظواهر الافاذا لا نخل من الخلل بمعنى ازالة العقد من باب نصر والانا مل جمع اثل يعني رؤس الاصابع
 والمعضل بكسر الصاد المشكل من اعضل الامر اشتد واستقل شبه الانظار بانعصا من شأنهم ازالة
 العقد بطريق الاستعارة المكينة وأثبت لها الانامل بطريق التخييل وشبه مشكلات الكتاب بالكبس

كشفت أسنانه بالحواشي والأطراف قاعين في جدار أسرار عن اللاتئ بالاصداف لا تحمل أنامل الاظهار
عقد مضلته ولا يفتح بنان البيان أبواب مغفلة فظلمته بدت تحت حجب الالفاظ مستورة وخرائده في
خيام الاستار مضمرة ترى حوالها همما مستشرقة الاعناق ودون الوصول اليها أعيننا ساهرة

أي جالسة على ركبته والريبات جمع رغبته من رغبته في الشيء أي اردته والمطابع مطبعة وهي الناقعة
سميت مطبعة لانه يركب مطاها أي ظهرها وقبل لها يعطى بها في البرأي عدواصل مطبة مطبوع فلما
اجتمعت الواو والباء في كلمة واحدة وقد وسقبا احداهما بالساكن قلبت الواو باءا وأدغمت الباء في الباء
والفقيرتان تحتلان الكناية عن كمال الطلب لان الجشوع واستيقاف المطبة لازمان له فاطلق اللذان
واريد بهما الملزومان اللذان هما المقصودان أصالة ولا يلزم في الكناية إمكان حصول اللزوم لما ثبت له
اللزوم ويحذفان التمثيل بان تشبه البهية المنتزعة من أحوال العقل المشغوف المتوجس فوجهها تاما إلى
تحصيل ما في الكتاب بالبهية المنتزعة من أحوال الطالبلعلم من احدا لباقي على ركبته امام المطلوب
منه المتوجه اليه بالكلمة اطلاق اللفظ المشبه به على المشبه وبخروفي الفقرة الأخرى ويحملان الاستعارة
بالكناية والتخييل تشبيها للعقل الموصوف بالطالب وابينا ثالثا الذي من خواص المشبه به للمشبه (قوله
بالحواشي والأطراف) الحواشي الجوانب والأطراف عطف تفسيري والمراد ما يكون فيها أو الغلب انها
بما لا يعتد به فارد بهما ذلك فلا يراد أنه قد يكون هي اللاتئ فلا يكون المعتصم بها فانهما من اللاتئ بالاصداف
قاعين من القناعة وهي الرضا لا من القنوع وهو السؤل كما هو المشهور قال بعضهم القنوع يحسب بمعنى
الرضا أيضا وفي المثل خير الغنى القنوع وشر الفقر الخضوع وتعديته بعن تعضين معنى القصور
أو الاعراض لما في الرضا من الاعراض عن طلب الزيادة لا تحمل استئناف لبيان قصورهم ولهذا ترك
العطف والآنامل رؤس الاصابع جمع أهمل بفتح الميم والمعضل من أعضلى فلان أي أعلى أمره
وأعضل الامر أي استغلق وأمر معضل لا يهتدى لوجهه والبنان أطراف الاصابع والاذم في البنان
للاستغراق لا للعهد بقرنه قوله فلظلمته الخ (قوله فلظلمته بعد) معناه الى الآن وقد خبره بعد ما مضى

المعقود ويطرق المكينة وأثبت له العقد بطريق التخييل وقوله لا تفصل ترشيع للاستعارتين والبنان
أطراف الاصابع شبه أيضا البيان شخص من شأنه فتح الابواب المغلفة بطريق المكينة وأثبت له البنان
بطريق التخييل وشبه مشكلات الكتاب بخزائن مغلفة الابواب بطريق المكينة وأثبت لها الابواب
بطريق التخييل وقوله لا يفتح ترشيع للاستعارتين والقاف في فلظلمته لترتيب ما بعده من الجملتين على ما قبله
من الجملتين بطريق اللفظ والنشر بعد من الظروف المقطوعة عن الاضافة المبنية على الضم والمضاف اليه
منوي بعد الزمان الماضي الى الآن الجلب الالفاظ أي ألقاها كالجلب والخرا تدفع خريدة وهي من
النساء المحبسة في خيام الاستار أي أسنار كالحياض مقصورة محبوسة مختفية ترى تبصر فصله عما قبله لكونه
مقرر ما ذكره حوالها بفتح اللام أي جات تلك الالفاظ همما مستشرقة الاعناق صفه لهما في الصحاح
استشرقت الشيء اذا رفعت بصرك نظرا اليه وبسطت كفك فوق حاجيل كاذبي يستظل من الشمس
واذا فقه الى الاعناق اضافة الى المفعول ولما كان أكثر ظهور الاستشراف في الاعناق أسند اليها دون
حال من اعيناه ومعناه في الاصل أدنى مكان من الشيء يقال هودون ذلك اذا كان أحط منه قليلا ثم اعتبر
للتفاوت في الأحوال والرتب يقل زيد دون عمرو في الشرف ثم اتسع فيه واستعمل في كل نحو وزجد
وتخطى حكم الى حكم والاحداث جمع حلقة وحلقة العنين هي سوادها الأعظم والمعنى ترى أعيننا ساهرة
الاحداث حال كونها متجاوزة عن الوصول اليها الى غير واصله الى تلك اللطائف ولما كان أول ما يظهر

المفتقر الى الماء في حاجتها
الى التقوى بأدلتها من
الكتاب والسنة وغيرها
وأثبت لها الماء من
مشارع الشرع (قوله
ولفروعها الخ) جعل
فروع المحامد التي هي
الطاعات وصالح الاعمال
بمقولة الاشجار المنسوبة
والزروع وأثبت النماء
لها من ربح الصبا على
تلك الطريقة (قوله
أصول الشرع الخ)
الظاهر أنه أراد بها
العقائد وبيانها أدلتها
من الكتاب والسنة
وبتمهيد ما جعلها
مساوق الصحيح الظاهر
للعقل السليم بحكم مقنا
مصنوعا عن فساد المعنى
وركاكة النظم ومضافة
التركيب (قوله
وفروعها) فروع الشرع
مساؤها الفرعية من
العبادات والمعاملات
ورقة أطرافها كونها
معضلة التفاريع
منشعبة الجزئيات ودفعة
معانيها كونها فاضلة
لا يصل اليها كل أحد
أو المصادم من الاصول
دائسهم العقائد ورووس
المسائل الفرعية التي
يشتغل في فيها العالم

فأمرت بلسان الإلهام لا كهم من الأوهام أن أخوض في لمج فوائده وأغوص على غمر الاحداث
فرائده وأشرط طويأت رموزه وأظهر تحقيقات كنوزه وأسهل مسالك شعابه وأذل شوارده صفابه
بحيث يصير المسنى مشروحا ويريد الشرح بما ناوزوخوا فطقت أقصم موارد السهر في ظلم الديابر
واحتمل مكابد الفكر في ظما الهواجر راكبا كل صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول ونازقا
غلاطة بلطف الوصول الى مقاصد الابواب والقصور حتى استوليت على الغاية القصوى من أسرار
الكتاب وأعطت عن ربه خرائده قناع الارتباب ثم جعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف
حقائق التنقيح مشتغلا على تقرير قواعد الفن ونحو رمعاذه وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده
مع تنقيح لما آتوه المصنف بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تقريرات
تنقح لورودها اصداق الاذان وتحقيقات تستلاد راكها اعطاني الازدهان وتوجهات ينشط

من أنزلتوم تغير الحديقة من جاب الى آخر استد السور الى الاحداث مبا لفة في بيان حرصهم على
العثور على تلك اللطائف وبمدهم عن اليوم ومقدمة فأمرت أي اذا كان الامر كذلك أمرت بلسان
الالهام امار وإصادقة أو حزم حصل له بعد الاستقارة الشرعية والخوض الدخول في الماء والبيح
جمع بله وهي معظم الماء واصله السج الى الفوائد من اضافة العلم الى الخاص ان أريد بالبيع معطيات
العوائد والاقتن ان اضافة المشبه الى المشبه والعوض الزول تحت الماء والفرد جمع غرة وغرة كل
شي أوله أو كرمه يقال فلان غرة قومه أي سدهم وفرائد الدرر كبرها والشباب جمع شعب بكسر
السين طريق في الجبل والاضافة يائية كعشر رمضان والشوارد جمع شاردة بمعنى نافرة والصعاب
جمع صعب تنقبض ذلول والافتحام دخول في أمر شكلف ومشقة والديابر جمع ويجوز بمعنى الليل المظلم
وأصله الديابر حذف الياء ليناسب الهواجر واحتمل أنه على أحسن لان فيه كثرة عمل ليس في أحسن
والمكابد جمع مكبد بمعنى كبس وهو المشقة في الاساس المسافر يكابد الليل اذا ركب هولة وصعوبة
والطما العطش والهواجر جمع هاجرة وهي نصف النهار عند اشتداد الحر (قوله راكبا كل صعب
وذلول) استعارة تشبيهه المشبه بالهيئة المنتزعة من تشبهه بالانظار الشاقة والهيئة لاكتساب مشكلات
الاسول بالهيئة المنتزعة من ركوب الصباد كل مركب صعب وذلول لا سبطا ذو افرال وحوش الزف
استخراج ماء البشركه العملاقة بالضم يقبه العين في الفصر فعلا لاجل بفضته وفي اشارة الزف والعلالة
بنيته على بذه تمام الوسع والطاقة واعلم ان قوله راكبا اما ناظر الى قوله فطقت اقصم الخ فان اقتصاص
الشوارد يناسب اقتحام الموارد لا ما تقتنص فيها عابا (قوله ونازقا الخ) ناظر الى قوله واحتمل الخ فان الزف
بأنسب احتمال المكابد في ظما الهواجر لا به يقتضى كمال العطش الزف الاماطة الازالة والقناع ما نستر
به المرأة وجهها وفي الصحاح هو أوسع من المنفعة والمعاداة متصل به المقاصد ويرتبط به أشد ارتباطا حتى
يجرى مجرى الاجزاء من قبلها جملها عبارة عن الموضوعات والمبادئ (قوله تنقح لورودها اصداق
الاذان) شبه تلك التقريرات بالمطر المارل في وقت الربيع والاذان المحيط بها بالاصداق يتحكمي أنفاني
وقت يقال له انسان نعلق على رجه البحر فتفتح أفواهها وكل ما يقع قطرة وبضم فاء ورسب يكون
فرائد او كل ما يطعم فيكثر في جمع الفطرات تتصاغر درره والاعطاف جمع عطف بالكسر بمعنى الجلباب
راهته زارها كتابة عن كمال السرور لان الانسان اذا فرح فرحا شديدا يتحرك جانبا النشاط خفة تعرض
من السرور الكسل التثاقل ص الامر والطرب خفة تصيب الانسان شدة حزن أو اسرور لكن أكثر
استعماله في الثاني الشكلان فائدة الولد والتعويل الاعتماد ومتون الرابة أمورها وأصحبها والتمريح
على الشيء الإقامة عليه يقال عرج فلان على المنزل اذا حبس مطيئة عليه وأقام كذا في الصحاح والمراد به

والعالمى وكونه لعمدة
المعاني جعلها راضية
الادلة ساطعة لجله بعيدة
عن الخطا، ووقع الخطا
يقينه من دفع عليه ولا
يلبس أمره ولا يحتاج
الى بيان عالم واستبطا
مجتهد ومن الفسور
الفسور الجزيئة
والمسائل الاجتهادية
المفتقرة الى استبطا
المجتهدين وبيان العلماء
وهذا أولى من الاول
(قوله والتصوص مصصة
عرائس أبتكار أفكار الخ)
الظاهر المتبادر من هذا
الكلام الذي لا يخفى على
على منتصف ان المراد من
أبتكار الخ هو المام ساني
الاستباطية والاحكام
الفكرية العامة التي
يخص بذكرها المجتهدون
ويستخرجها الذين
يستبطون بظهورها
على النصوص ظهور
العمروس على المصصة
وتجلى على المعاني الطاهرة
والاحكام المتبادرة من
النصوص بتدول عن
الظاهر وضرق عن
المتبادر (قوله بسنة
نبيه المصطفى) سنه ماصدر
عنه من قول أو فصل أو
تقرير والصرب القولى

من الزمان والخرا تدجع خريدة وهي الحسية من النساء حوالها بقع اللام يقال قعدوا وحوله وحواله
 وحوله وحواله بفتح اللام في الجمع بمعنى الجانب والاستشراف ان جعل من استشرفت الشيء اذا رفعت
 بصرك نظرا اليه وبطت كفك فوق حاجيك كالذي يستظل من الشمس يلزم أن تكون اضافته الى
 الاعناق اضافة اسم الفاعل المتعدي الى الفاعل المجازي لان المفعل هو الذي ينظر اليه وليست الاعناق
 كذلك وقد نفاه صاحب اللب اللهم الا أن يجعل بمعنى الامتداد فيكون لازما مضافا الى الفاعل أو راد
 بالاستشراف لازمه وهو المذقتكون الاضافة الى المفعل ودون حال من أعيناهو هي الاصل بطرف
 مكان معناه المكان المخظم من مكان الشيء فليدفع منه وهذا القيد لواقفه مع الدنو في الحروف الاصول
 ثم اتسع فيه فاستعمل لقدام الشيء وبين يديه لانه مناسبة الظاهرة كما استعمل للاخطاط في الاحوال والرب
 المناسب للاخطاط في المكان وفي المادة فقيل زيد دون عمرو في الشرف وفي القامة ثم استعمل في كل تجاوز
 حد وتخطى حكيم الى حكم والاحسان جمع حذقة وحذقة العين سوادها الاعظم وقد تجمع على حدن
 وحداق وانما نسب الاستشراف الى الاعناق والسهر الى الاحداق اظهروا أثرهما فيهما ولو كان في كونه
 بمعنى المثل ادخل بقصد المباعدة أي ليس ما وقع في قلبه مثل الوهم فضلا عن أن يكون ياءه واللبه معظم
 الماء فيه فواثمه بالماء فأنبت لها اللجج (قوله على غرر فرائده) غرة كل شيء أكرمه وانفرا تدجع خريدة
 وهي الدرة الكبيرة سميت بها اما لانها لا تظفر لها أو باعتبار أنها كانت منفردة في صدقها والمناسب جمع
 شهاب بالكسر وهو طريق الجبل ومسالك الشهاب كشجر الاراك والشوارد جمع شاردة بمعنى نافذة بحيث
 يصير المتي مشروحاته بض التوضيح بانه ليس شرجا تاما للتنقيح (قوله فطفقت أقمم الخ) طفق بفعل كذا
 يطق ططقا أي جعله يفعل قال الاخفش وبعضهم يقول طفق بالفتح يطق ططقا والاقصام الدخول
 في الشيء بالروية وهو دليل فرط الشكف والحرص والدياجر جمع ديجور وأصله دياجير بالياء حذف
 طلبا لالزاد واجها بالهو وجوهي جمع هاجرة وهي نصف النهار والمكابد جمع كبدة على خلاف القياس وهي
 المشددة ويجوز أن يكون جمع مكبد بمعنى الكبدة على ارادة أنواع الشدة والظما العطش وفي انفران
 تنبيه على كمال حرصه حدث بين أنه كان يرتكب أمش الاعمال في الاوقات التي لم يكن يشتغل فيها أحد يسير
 يحمل سوى الاستراحة والمراد بالصعب وهو في الاصل البعبع القير المتقار والقتول وهو المتقار اما يفكر
 القوى والضعيف أو كل شاق وسهل من الاحوال وفيه تعميل اذ الصائد للشوارد في الاغلب انما يكون
 فارسا تزف ما البئر أي زحمة كله وغلاله الشيء بقيته يريد أنه بذل جهده كله في الوصول الى مقاصد
 الكتاب لا كما هو المعتاد في أخذ الاشياء من ابقائها شيء منها كما يفعله الناس من البئر والاماطة الازالة
 والخرا تدج خريدة وهي الحسية من النساء والافتاح المنقعة الواسعة (قوله الموسوم بانولوج الى
 كشف حقائق التنقيح) لا يتحول لفظ الموسوم عن الابعاء الى أن الامم من الوسم كما هو مذهب الكوفيين لا من
 اسموعلى ما هو مذهب البصريين ثم اسم الشرح ان كان هو المجموع فالامر ظاهر وان كان التلويح وحده
 ولاشك أن المراد به اللفظ يحتاج الى ملاحظة المعنى اللغوي لتعلق الجار فان الاعلام من حين ما يقصد بها
 المعاني العلمية قد تلاحظ معها المعاني الاصليه بالنسبة ولها نأدي بعض الكثرة أبابكراني بالفصيل
 والمعاقمة ما ينصل بها المقاصد ويرتبط بها اشد ارتباطا حتى يجرى مجرى الاجزاء منها فلهاذا جعلها عبارة
 عن الموضوعات والمبادئ وفي قوله تنقح لورودها الخ انما الى أن تقر برأه كما مظار توقع في أهداف الاذهان
 الدرر والاعطاف جمع عطف وهو الجانب وأثره كناية عن السرور واذا الفران يفرج جانه نشاطا
 وهو المراد منه ناو قد يكون كناية عن التنبه ووال العفلة ناو غافل تنبه بفريل جايده (قوله وفي جيهات
 ينشط لاستماعها الكلال الخ) في الصحاح اشكل فقيد المرأة ولهوا وكذا الشكل والشكول التي فقدت

منها يخص باسم الحديث
 (قوله وفصل خطابه)
 الضمير المحرور اما راجع
 الى الله تعالى على طريق
 الضمائر المتقدمة
 تخشعا مع الانتشار في
 موضع الاتباس ولزوم
 التكرار بتعقيب العام
 بالخاص فقيه بيان
 لصفي المبين فان يحمل
 الكتاب قديمين بالكتاب
 وتأخير الصلاة عن فصل
 الخطاب لرعاية تناسب
 والاحتراز عن الفصل
 بين المعطوف والمعطوف
 عليه بالكلام الطويل
 واما على النبي المصطفى
 لقربه فيكون من قبيل
 عطف الخاص على العام
 تنبيه على جلالة أمره
 ونخامة قدره لان القوي
 هو الموضوع لبيان
 الشرائع والاحكام
 (فسوله أي الخطاب
 الفاضل الخ) انما جعله
 مصدرا مبنيا للفاعيل
 دون المبسوط للمفعول
 لمناسبة المقام وقضية
 المرام من وصف الخطاب
 بكونه كاشفا ومبين
 لمجملات الكتاب (قوله)
 ان يؤدي المعنى بطريق
 هو ابلغ من جميع ما عاده
 من الطرق اعلم أن

مولا في متون الرواية على ما اشتر من الكتب الشريفة ومعراجي عيون الدراية على ما تقرر من النسكت
لطفية وصيدا غانص في بحار الصفيق الفائض عليه أفوار التوفيق ما أوردت هذا الكتاب الذي
لا يستكشف انشاع من صفاته الا ما عر من علماء الفرقين ولا يسأهل الاطلاع على دقائقه الا البارع
في أصول المذهبين مع بضاعة صناعة التوجيه والتعديل وإعاطة بقوانين الاكتساب والعصيل والله

ولله ما وكذا الشكلى فكل هذا لا يظهر وجهه لفظا انشكلا ان لا يوصف به المذكور على ما نقل الا ان
استعمل بمعنى الحزن مجازا ويشق منه التكلان هذا ثم انه اختار في الفقرة الاولى الاستماع الذي يدل
على الاعتقاد والتكليف في السماع وفي القرون الثانية أصل السماع لان التكلان لا ينشأ بنفس سماع
تلك التوجيهات بل اذا سمعها في الجملة ثم ترقاها مع ما عاين جعلها غير ضارة مقصودا له والتكلان يحصل له عند
استداه سماع تلك التقسيمات الطرب والنشاط ولا يتوقف على كمال سماعها مع ولا حال من فاضل جعت
والنصوب على الاعتماد ومتون الرواية انصحها وبحكماتها من تن الشيء اذا صلب والتعريض الاقامه يقال
عرج على المنزل اذا حبس مطينه عليه وأقام ويعيون الدراية خيارها (قوله الذي لا يستكشف لقناع)
اعترض عليه أولا بان اغرض من معرفة صفاتي هذا الشرح ودقائقه انه هو ضرورة النقص ما هو من
العلماء وبارع في الأصول وقد جعل تلك المهارة والبراعة شرطاً لهذه المعرفة وهما متساويان وأجيب بان
للمهارة والبراعة هي انب متساوية فيجوز ان يكون بعضها شرطاً للشيء وبهذه الاسترخاض منه واعترض
ثانياً بان المفهوم من كلامه ان معرفة الكتاب لا تحصل الا بمعرفة هذا الشرح ومعرفة عبارة عن معرفة
حقائمه ودقائقه وقد حكم بان هذه المعرفة موقوفة على المهارة والبراعة في الأصول ولا بد ان من كتب
تحصل منها تلك المهارة والبراعة في الضرورة احتاج النقص في تحصيل علم الأصول الى تلك الكتب وقد
ذكر ان هذا الكتاب مقرر من كل ما سواه من الكتب * وأجيب بان المراد من الحقائق والدقائق التي
أضيفت الى الشرح وحكم بان معرفتها موقوفة على تلك المهارة والبراعة ما لها من بد اختصاص به لا الشرح
غير مشتركة بينه وبين غيره فيجوز ان تحصل المهارة والبراعة من سائر حقائق هذا الشرح ودقائقه التي هي
مد كورة في كتب أخرى ايضا ثم واسطتها تحصل مع معرفة الحقائق والدقائق الخاصة بالشرح فلم يحصل
الاحتياج الى كتاب آخر (قوله ولا يسأهل) أي لا يصير أهلاً في الأساس فلان أهل تكدا وقد استأهل
لذلك وهو مستأهل له مع أهل الجواز يستعملونه استعمالاً واسعاً فاندفع قول الجوهري المتقول أهل
لكذا ولا تقول مستأهل والعامية تقول لاني المفهوم من سياق كلامه المتقدم في لغة الاستئصال واختصاصه
بأهل الجواز لا يفيد التقدم فيه (قوله صناعة التوجيه والتعديل) هي علم الخلاف وقوانين الاكتساب
والعصيل علم المنطق والاحتياج الى الثاني فوق الاحتياج الى الاول ولذا أورد الاطاحة فيه والبضاعة
في الاول وقد تحمل صناعة التوجيه على علم الخلاف والتعديل على علم العربية والله سبحانه هكذا في بعض
المدح وفي بعضها والله عز سلطانه سبحانه علم لا يتبصير مصدر رجته بمعنى ترهته تنزيهاً بلغة من سبع اذا ذهب

وهما الاقتصار في الاستدلال على ما ذكر غير متعار زالى غيره وعيون الدراية مختارات الادلة ومعانيها
ما أوردت مقول سجد المظاهر الحاذق في الفروق الحنفية والشافعية ولا يستأهل اي لا يكون أهلاً في
الاساس بل ان أهل تكدا وقد استأهل لذلك وهو مستأهل له مع أهل الجواز يستعملونه استعمالاً واسعاً
فظهرت ف قول الجوهري تقول فلان أهل لكذا ولا تقول مستأهل والعامية تقول البارع الحاذق
والمذهب مذهب الحنفية والشافعية وصناعة التوجيه والتعديل اشارة الى علم الخلاف وقوانين
الاكتساب والتحصيل اشارة الى المنطق واعمال في الاول مع بضاعة وفي الثاني اطاحة لان الاحتياج الى
المنطق فوق الاحتياج الى علم الخلاف الى فعل من ملق بضم اللام في الصحاح ملق بالرجل صار ملقاً أي ثقة

المذهب المنصور في جهة
اعجاز كتاب الله تعالى
كونه في الدرسية لعلمها
من البلاغة والرياسة
القصوى من الفصاحة
وقيل بأسلوبه القريب
ونظمه العجيب وقيل
باعتداله على الانبشار
عن المغيبات وقيل
بالصرفة وصدا القول
عن المعارضة ولا ريب
ان هذا الكلام يصح
ان يكون تفسيراً على
الاول (قوله أصول
المفقه) وهي الادلة
الاربعة الشريفة وعلم
أصول الفقه سيعرفه
المصنف (قوله المضاف
والمضاف اليه الخ)
وتعريفهما يعني عن
تسريفاً لاضافة التي
بينهما وهي اختصاص
الأصل بالفقه باعتبار
كونه أصلاً لوضوحه
(قوله الاصل ما يتنى
عليه غيره) هذا في أصل
اللغة وتغل في العرف الى
معان منها الرابع كافي
قولهم الاصل الحقيقة
وعلم الاشراف تراك
والترادف والحدف ومها
انعاده الكلية كافي
قولهم الاصل أن الص
مقدم على الظاهر وان

سبحانه والى الاعاء والتأبير والى بانفاضة الاصابة والسدب وهو حسي ونعم الوكيل (قوله حامدا)

وبعد لاننا اوردنا من بحته عما ترجمه عنه أو من السج بمعنى الفراغ من الشغل كأنك جعلته فارغاً عنه وانقصه بانما فعل مفعول متروك اظهاره تقديره أسمع الله سبحانه ثم نزل منزلة الفعل فـدـمـدـه والاطنان

فذلان من السلطة وحى التمكن والقهر ويطبق على الخجة أخذان هذا أو من السلب وهو الازب اقبح

الغلبة والقهر المسمى على الشئ القادر عليه من ملو بضم اللام وأصله ملئ قلبت الهمزة لوقوعها بعد دياسا كنه قلبها كسرة كافى خطية (قوله وهو حسي ونعم الوكيل) فان قلت قد ورد هذا التركيب في المطول بلزوم عطف الانشاء على الاخبار أو عطف الجملة على المفرد فكيف أوردته هنا قلنا قد بينا في حواشي المطول أن الشارح جوز عطف الاخبار على الانشاء في مواضع من كتبه واعا مفعول ههنا لا

الرد على صاحب التخصيص حيث لم يجوزنا طيف الجنتين المختلفتين اخبارا وانشاء (قوله حامدا حال من المستكن في متعلق الباء أى بسم الله ابتدئ الكتاب حامدا) لما كان ظاهراً كلامه مرهما بان المتعلق الحقيقي للباء هو ابتدئ وليس هذا مختاره كما يصرح به كتب في الحاشية أن المراد ان الظرف حال عامله ابتدئ اذ المعنى الحقيقي للباء قد تركت اسمها وبالدلالة على هذا المعنى صرح بان مفعول ابتدئ هو الكتاب وحيث نزل المعنى لجعل الجار والمجرور وظرفا لوقوع المفعول لا ابتدئ لى ها عبارة روجه الدلالة المسد كونه أن جعل الباء على الصلة بجعل الظرف مفعول ابتدئ يستلزم أن يكون المفعول هو

فهو غنى وههنا قلبت الهمزة لوقوعها بعد دياسا كنه قلبها كسرة فاغم كافى خطية وهو حسي أى محسي وكافى ونعم الوكيل امامه تعرض على القول يجوز وقوع الجملة المترتبة في آخر الكلام أو عطف على هو حسي أو على حسي فقط وقد بطلنا الكلام في هذه الوجه وحققنا في حواشى المطول بما لا مزيد عليه بعون الله وحسن توفيقه فن أراد ذلك فليراجع ثمة قال (حامدا حال من المستكن في متعلق الباء أى بسم الله ابتدئ الكتاب) أقول اخذت في ان هذه الباء موصولة أو الاستعانة فذهب صاحب الكشف الى الاول والقاضى الى الثانى ثم ان الجهموعلى ان الظرف على الاول مستقر وعلى الثانى القوف وقد جوز صاحب اللباب والقاضى الاستعانة بآى اللغوية على الاول أيضا والمتبادر من ظاهر عبارة الشارح حيث جعل متعلق الباء ابتدئ اللغوية على أحد الاعتبارين لكنه صرح فيما قال بان الظرف حال والمعنى متبرك باسم الله ابتدئ الكتاب ووجه ذلك ان المتعلق الحقيقي للباء وهو متبرك كما تلا وترك نسبيا منسيا فيجوز المسد كونه أو ما نى حكمه منطلقا لمتعلقه وانما تركبه ههنا المشعار بان التسمية تملقا بالابتداء كان للحمد تملقا به أيضا ليكون كالنوطمة لوجه الاشارة الى ذكره واعا صرح بمفعول ابتدئ أى الكتاب نظرا لاحتمال جعل الباء على الصلة كما يصرح به فان المفعول حيث نزل يكون هو التسمية فتعين الحاشية من ضمير ابتدئ فان قيل هل يجوز ان يكون حال من المستقل الى الظرف حتى يكون من الاحوال المترتبة قلنا لا لان خلافا بنسوبة أكثر من اخذ العطف الذى سيأتى لاية ال جعله حالا اعتمادا كرافعا بسمه فمما اذا كانت التسمية من كلام المصنف وليست كذلك على ما صرح به الشارح فيجوز الكلام المصنف حيث جعل الضمير فى قوله اليه بعد الكلام غير راجع الى لفظ الله بل هو حال من الضمير المستكن في فعل البداء أو الم شروع المقدور بـد التسمية أى ابدأ وأمرع حامدا لا ناهى قول قياس الشرح على المتن فاسد لان المصنف لم يكتبها في المتن وصرح في الشرح بان قوله اليه من الاضام وقيل ان ذكره قديم انما ليست من الكتاب وكتبها في الشرح وذكر بعدها الحال فتعين انها من الكتاب بخلافه لا عما ذكر المفترض بعد ترجمه بان التسمية ليست من كلام المصنف باطل فجعل على ان متعلق الباء أيضا اجنبى عن الحال أعنى حامدا فلا فرق جدى العيارة اشارة الى نكتة تخفف عن الاشارة انها عبارة القوم ولا لتفسير

عام الكتاب قطعى ومنها الدليل كافى قولهم الاصل في هذه المسئلة الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس ومنها المقيس عليه ولكن النقل خلاف الاصل لا يصر فى اللفظ الى المعنى المنقولة الامع وجود صارف ولم يوجد فالمراد منه المعنى اللغوى والمبتهى عليه العقلى لافقه هو الدليل فان قيل فالدليل مراد فاماى حاجة الى بـهـ بالمعنى اللغوى الشاهـل للقصود وغـبـه قلنا لا بـتـاـوان كان شاملا للذى أيضا الآن الاضافة الى المعنى العقلى الذى هو الفقه نفسه بالاعتقلى فيستقيم المراد من غير تكلف وصرف لفظ عن ظاهره (قوله الانشاء شامل الخ) دفع للماعبى أن يتوهم ههنا من اختصاص الانشاء

حال من المستكن في متعلق البناء أي بسم الله ابتدئ الكتاب حامداً أو طريقة الحال على ما هو المتعارف
عندهم من الجملة الاسمية أو الفعلية نحو الحمد لله أو أحمد الله تسوية بين الحمد والتسوية ورعاية التناسب
بسم الله قد ورد في الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه قال لم يدأ فيه بسم

بالجس كبناء البناء على
الاساس والسقف على
الجدران وبحر ذلك مما
يدرك الطرف بالحواس
بناء على التبادر ونسارح
ذلك إلى الادهان فلا يصح
تعريف أصل انعقه
بهذا التعريف لعدم
صدق البناء على الذي
في أصول الفقه وحاصل
المدح أن البناء كاهو
شامل للمشي شامل
للعنق فعبارة الفقه
على أصله الذي هو الأدلة
الاروحة ترتب الحكم على
دليله ولا يشك أن
المصنف ليس في صدد
تفسير البناء
وتقسيمه إلى أنواعه
وتعريف أقسامه وإنما
هو في صدد تخصيص أخذ
البناء في تعريف
الاصول المضى إلى
الفقه ببيان أن البناء
شامل لكل النوعين
وأن البناء فيلحق به
هو ترتيب الخ لدم تكن
الشبهة لا يصح خفاء
بمعنى البناء في أصول
الفقه فلا بد أن ترتب
الحكم لا يصلح تفسيماً
للبناء المعنى على عدم
صدقه على البناء لماز
على الحقيقة والمعلوم

التسمية لا يكتبان قصر يحه جمعية الكتاب في اللزوم كون البناء صلة تسمى أعني انتفاء مقولية
الكتاب ونفي اللزوم يستلزم نفي اللزوم وفيه أن هذا يقتضي كون الابتداء بمعنى لانشاء والاحداث
كأن قوله تعالى كابدكم ثم نودون لأنه الذي يتعدى نفسه ولا يقتضي البناء ليكون صلة له وأما الابتداء
بمعنى جعل ما يندى به ما يقع عليه غيره في كونه متعلقاً بالامر الذي اعتبر الابتداء له كأنه كان في القراءة
بسم الله مثلاً فإن بسم الله أول ما يتعلق به القراءة وسابق على ما سواه في هذا فإنه يقتضي البناء صلة له وجعل
الابتداء على المعنى السابق وإن ترجع دلالة على تلبس كل المواقف بالتبليغ بامعة تعالى الآن قوله فيما بعد
الابتداء أمر اضافي أو أمر عرقي فيتمتع به متعلق بهذا وهو صريح في أن المبدأ بالابتداء المعنى الثاني
وهو الافتتاح ثم المفهوم من كلامه أن البناء لو كانت صلة للابتداء يكون الطرف للعوام كون العام
محدوداً فلهذا أسنى على المشهور من مذهب النجاة من وجوب عموم المتعلق بالحد في الطرف المستقر وأما
على المختار من المذهب وهو حوز خصوص العامل المقدور في الطرف المستقر أوليته عند وجود قرينة
لتخصيص لكونه أكثر فائدة فالتطرف مستقرح أيضاً فإن قلنا لم يجعل حامداً لامن المستكن المتعلق
أي الطرف من عالمه الحقيقي أعني متراكلاً لأن جعل التسمية قيد الأصل الكلام والفقه قيد العبارة
مخيل بأن تسوية المقصودة بينهما لم يجعل بسم الله حالاً من المستكن في حامداً ليكون التناظر الصوري
للعهد مجيباً بتقديمه المذهب لكان أقرب إلى التسوية منه فإن قلت كلام الشارع مبني على كون التسمية
من كلام المصنف وبصريح بيان تسمية المتن ليست جزاً منه قلت لا يلزم من عدم كون تسمية المتن جزءاً منه
كون تسمية الشرح كذلك فإنه فوات التناسب وليس بحيث يوجب أو تنكاس حذف الجملة ولعله أراد تكملة
لمصنف في الشرح تنبيهاً على أن التسمية المنقحاً الكلام يجوز أن تكون جزءاً من ذلك الكلام وأن
لا تكون بالاتفاق في حصول الاندماج فليست بمتعلق (قوله أن طريقة الحال الخ) يعني أن المتعارف في
مقام الحمد أياً دجلة يكون الحمد أو ما يشق منه حمدة فيها لا يقدفدل عنه هو لا تكون فلا يراد أن
الحال يقتضي عاملاً بعد تقديره يكون جملة فعلية على ما قدره ههنا أو جملة اسمية وهذا القصد من إمامنا
أما حرم قوله على ما هو المتعارف أو من جعل قوله نحو الحمد لله أو أحمد الله صفة للجملة أو حالاً عنها
فإن قلت ذاقاً أحمد الله يجوز أن يكون حالاً مثل حامداً فخذ كره لا يصلح أن يكون وجهاً للترجيح حامداً
عليه قلت الأصل في الجملة الاستقبال فلأنها كان ظاهراً في خلاف المقصود ولا أقل من استواء
الاحتمالين بخلاف حامداً (قوله تسوية بين الحمد والتسوية ورعاية التناسب بينهما) أي لا بد بالتسوية بينهما
كونهما قيدين للكلام ورعاية التناسب بينهما كونهما قيدين من جنس واحد وهو الحال يكون قوله لخالول

الاسلوب المشهور قاعدة يعتد بها (قوله أن طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم) أقول يعني
أن المصنف لما رأى أن حديث التسمية والتحميد متعارفات مع راء كلام الشارع عن أمثاله وإن مذهب
إليه القوم والتوفيق بينهما من مجرد جعل أحدهما على الحقيقي والآخر على الإضافي لا يصفون عن شوب
ضعف مع الغلبة أو أدان يوق بينهما يادق وجهه وأحسنه بحيث تكون عبارة مشهورة فاختار في الحمد
طريقة الحال تسوية بين الحمد والتسوية ورعاية التناسب بينهما في خصوصية الحال
فإن التسمية أيضاً كذلك ومن الظاهر المكشوف أن المقيد لا يوجب جددون القيد فالابتداء لا يوجب جددون
كل واحد من التسمية والتحميد بل بدون الصلاة وتظايراً لا يوجب جددون القيد بل يوجب جددون القيد
ففي

فهو أثر وكل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجذم فقول ان يجعل الحمد قبل الابد امحلا منه كما
وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان التسمية متعارضان ظاهرا

أن يجعل الحمد المخرى نشر امر ثبوتاً وان أراد بالتسوية اتحادهما في النوع أعنى الخالية كما هو المناسب وبالنسب
اتحادهما في الجنس أعنى القيدية يكون قوله خالوا المخرى نشر امر وشاؤه فقد ورد في الحديث بيان للامثلة
بالاعانة على رعاية التسوية حاصله أن استحباب ابتداء الامور بما اتفقت بالحديث وورود الحديث فيها
انما هو على غلط واحد بل تفاوت فيبقى أن يورد في الامثال متساوين بل متساوين بقدر الامكان فلهذا
حارل المصنف المخرى في قوله حالاً عنه حذف مضاف أى حالاً عن فاعله أو ناسخ لان الحال قيد للعامل فكأنه
حاله ومعنى ذي بال ذو شرف وشأن جتبه والمرد كل أمر ذي بال يلاحظ أنه كذلك وقصد بالابتداء ولا
يجعل وسيلة الى ابتداء آخر فلا يرد أن كلا من التسمية والحمد امر ذو بال فلا بد له من مقتضى الحديثين من
تسمية وتحميداً خرف سلسل والابتداء في الاصل مقطوع الذنب والمراد كونه ناقصاً غير معتد به رفيعه رضى الى
أن نقصان الاول يسرى الى الآخر والاجذم مقطوع اليد من الجذم وهو القطع وليس من الجذام وهو
الداء المعروف لانه يقال منه جذم الرجل يضم الجيم وهو مجذوم ولا يقال اجذم كذا ذكره الجوهري ونقل
جار الله في الفائق أن الاجذم المجدوم ونحوه المصاحب بالجذام واعلم أن صاحب الكشاف صرح بان
ما ذكر نقل الحديث بالمعنى اذ لم يوجد له المذهب كوربعه بل اخرج الحافظ عبد القاهر في أريته واني
عوانة وابن جبان في محجهم ما كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو أجذم وأخرج الشيخ شهاب الدين في
نخر عيج أحاديث الكشاف بالانطلاق لم يبدأ فيه بسم الله فهو أقطع (قوله لانه قدم التسمية الخ) دفع لما يشوهم
من أنه كيف أورد التسمية والتحميد على الترتيب المخصوص مع أنه محق للتسوية المقصودة وتخص
الدفع أن مقتضى التسمية التسوية بقدر الامكان وهي بان لا يقدم أحدهما على الآخر وهو محال
وبعد قد سمعوا باني النصارى على ظاهرهما الفات العمل بأحدهما بالكتابة فعمل ان المراد بالبدء فيها أو في
أحدهما الاضافي لحمل الابتداء في حديث البسالة على الحقيقي وفي حديث الحمدلة على الاضافي وقدم
التسمية عليه اقتداء بالكتاب والاجماع المعقد على تقديم البسالة على الحمدلة فيما اذا اجتمع فلا يرد
الاشكال بقوله تعالى انهم من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فان قلت اذا جاز تاخير التسمية عن غير
التحميد فمن التعميد اولى قلت بعد تسليم ان قوله تعالى انهم من سليمان من مضمون الكتاب انما يقدم
اسمه تعظيماً لاسم الله ومخافة أن يقع الطعن والتقصص عليه حين فتح الكتاب فوجه العدول
هناك ظاهر

يعتبر من ادمان حين الاختلاف في التصفيف الى الشرع في العث وتقرنه الامور المذكورة فيحصل الترتيق
بينهما من غير احتياج الى حل أحدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي على وجه تشعيره العبارة فان
عبارات القوم وان أمكن أن تحمل على ما أفاده من التوفيق لكن مخالفة عن الاشعار به فظهر من هذا
التقرير أن قوله خالوا أن يجعل الحمد قبل الابتداء ناظر الى قوله تسوية بين الحمد والتسمية وقوله حال
عنه ناظر الى قوله ورعاية للنسب بينهما وقوله كما وقعت التسمية كذلك تشبيه في كلا الامرين ولما ورد
أن هذا التوفيق انما يأتى بحمل الابتداء على العرفي الممتد وهو خلاف الظاهر اذ لا يطلع عليه الا لاحاد
من المحدثين وأما اذا حل على الظاهر المتبادر الى الاذهان ابتداء وهو كونه آتياً فلا يأتى ذلك
بين وجه تقديم التسمية مشيراً الى الابداد وجوابه بقوله لانه قدم لان التسمية يتعارضان ظاهرا
بناء على حل

اذا ابتداء باحد الامر من بقوت الابداء بالاخر وقد امكن الجمع بان يخدم أحدهما على الآخر
فيقع الابداء حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع
المعقد عليه وترك الماطف ثلاثا بشر بالتبعية فيفضل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حاسدا حالاً من

(قوله اذا ابتداء باحد الامر من بقوت الابداء بالاخر) فيل لانه هذا واذا بان لم تكن التسمية
حدثا لم يروى قوله عليه الصلاة والسلام بالحمد لله رب العالمين لانه بهذه التسمية لا يقال له احدا
ولا يقع الامتنان بالجملة الفعلية متلاوة قل عن الشارح في الجواب ان من أتى بالتسمية لا يقال له احدا
عروا به نظرا لان الحمد العرفي على ما ذكره في شرح المطالع يتحقق في ضمن التسمية هذا وقال الخطائي كرون
أحد الابداء من مقوماته لا يخرج اذا جعلت البناء في أحد ولو بالاخر متعلقة بالابداء و جعلت في الحديثين
أعضا متعلقة بالبدء وأما اذا جعلت متعلقة بالحدوث كالالتباس والتبرك فلا لان الزمان الذي اعتبره وفي
مقارنة الحال لوقوع مضمون عاملها جساؤه أعظم من الحقيقي وهو الذي لا يفصل عما وقع فيه وتسميته
الاصوليون معيارا وغير الحقيقي وهو الذي يفصل ويعونه نظرا فيجوز ان يكون الالتباس في زمانين هذا
المعنى فامكن وقوع الابداء في حال الالتباس من غير أن يلزم وجود ابتداء من متدافعين وذكر أيضا
انه يجوز أن يكون أحدهما اما بالجنان أو بالانسان أو بالكتابة والاخر بما لا يكون نائبا للجنان بل حوار
اظهار شيئين معا بالبناء وفي كل مجاز ذكره بحث أمانى الاول فلا معنى العموم الذي اعتبره الفقه في مقارنة
الامال انه يجوز أن يكون الحال زمانا فاصل عن زمان طامعه حتى يكون مقارنتها اليه بعضه لا بتمامه فاذا قلت
جا في يدي راكبا جاز تقدم الركوب على الجي بشرط امتدادها اليه ومقارنتها اليه وأما جواز عدم المقارنة
أصلا فلم يقل به أحد في التسمية والتمجيد أهم ما أثر لا يكون شي منه مقارنا لالابداء الذي ليس لزمانه
انقسام ومعلوم أن الالتباس باهي لا يتحقق دون تحقق ذلك الامر فلو قارن الالتباس بالتسمية والالتباس
بالتمجيد ذلك الابداء لزم وقوع ابتداء من متدافعين وأمانى الثاني فلا ن التسمية والتمجيد المعتمدتهما
المرجوح منهما حصول التهن والتبرك ما يكون عن قاص حاضر ووجه تام ولا يتيسر الترجع التام الى شيئين
الا ان المجردين عن الملائي البشرية ودراعي التصنيف في أصول الفقه قبا لغيره ويقع أحدهما غير
معتد به عاريا عن المقصود (قوله لا يشتر بالتبعية) يعنى أن المظوف في اصطلاح القاضية بهى بالمابع فيكاد
يتروهم أن تابعيته في اللفظ تدل على تابعيته في المعنى وربما عارض بان في ترك العطف احتمال كرون

الابتداء على الا في لى هو الظاهر المساد راد الابداء باحد الامر من على تقدير جله على الا في دعوت
الابتداء بالاخر على ذلك التفسير بلا مية وأما اذا حل على العرفي المتعد فلا يتصور الابداء باحد
التمجيد لما عرف أن المتبدل لا يوجد في قوله تعالى في نفسه التعدد والحال ان الجمع والتوفيق
بينهما ممكن حيث لا يضا حتى لو لم يكن ممكنا كان من الحائز لا لا كفايا وشوقي السابق لكنه يمكن بحمل
احدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي لخصص التسمية بالحقيقة عملا بالكتاب الوارد بتقديمها
على التمجيد فلا يتوهم ورود الاشكال بقوله تعالى حكاية انه من سليمان واه بسم الله الرحمن الرحيم وأن
كان مدعوا لكان الكلام فيما اذا احتجبتا في الاول وعملا بالاجماع المنع دعوى تقديم التسمية عليه اذ
ما من شارع في التصنيف الا يقدم التسمية على التمجيد فكما من قبيل الاجماع الفعلي ثم لما ورد على
هذا الترتيب لما اعتبر بين التسمية وكان الظاهر عطف الثاني على الاول فارجحه تركه اجاب بقوله ترك
الماطف يعنى من الحالين الثلاثا بشر بالتبعية فيقول بالتسوية المطلوبة يعنى ان العطف باعتبار الحالية
وهي بالظن الى الابداء المقدر وقد عرفت انها مستوية لا تفاوت بينهما وجه من الوجوه فلو
عطف أحدهما على الآخر لاجل بالتسوية لان العطف لكونه من التوابع وان كان في الاعراب مشعراني

والا فان اُراد الامتنان
صن جميع ماء سده
واشتمل على الجنس
الغريب والرسم الشام
والاخذ ناص اودم
ناقص هذا بخلاف
التصرف اللفظي فانه
انما يفيد احضار صورة
في المدركة بعد أن كانت
حاصلة في الخزانة لغير
المعروف لانفسه يتعلق
بالبدء باتى بالنظريات
الحاصلة ومفاده تصور
معنى الاقظ من حيث
اه معناه لكونه مسبوقا
لفظ وحشى غريب
مجهول المعنى والتصديق
بانه موضوع له المقصود
منه بالذات في الاسلام
الحقيقية التصور
وبالعرض التصديق وفي
الاسلام اللغوية بالاكس
(قوله وشروط لكلاد
التصرفين الخ) على اء
الفاعل أو المفعول
وبالجملة أن من شرط ذلك
هو صاحب المفعول ومن
تابه من المتأخرين وهو
غير مرفى عند المحققين
والمصنف انما يخفى كلامه
على مذهب من عدل عن
التعريف المشهور
وعرفه بالاحتياج اليه بناء
على اشتراط المساواة في

فاعمل يقول لان قوله و بعد فان العبد على ما في النسخة المقرؤة عند المصنف صارف عن ذلك و اما على النسخة القديمة المطلوبة عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه و اما تفصيل الحمد بقوله أو لا و ثانيا فيجتمعل وجوها الاول ان

حامدا من الاحوال المتداخلة و اخلاها بالتسوية أقوى (قوله صارف عن ذلك) لان لاقتضائها الصدرة تتم عمل ما بعد هادفا فيها ولانه يلزم وقوعه و الواو العطف في أثناء المعطوف لان المعطوف حينئذ مجموع بعد يقول العبد حامدا وهذا لا يجوز كما قيل أكرم زيد اعمر و ضربت و اما ما نقل عن الشارح من تحقق الصارف بحسب المعنى اذ المعنى حينئذ بعد جدا لله و الصلاة على رسوله و اذا كان حامدا حال من فاعل يقول يكون المعنى بعد جدا لله و الصلاة على رسوله يقول حامدا فيلزم خلاف المقصود فقيه بحث اذ بعد تسليم المعنى المذكور خلاف المقصود لا نسلم ان معنى بعد ذلك بل معناه بعد الابتداء بالتسمية يقول حامدا ولا نسلم انه خلاف المقصود (قوله فالظاهر انه حال عنه) قيل عليه لا يزيد الامر في النسخة القديمة على زوال المناع عن كون حامدا حال من فاعل يقول ولا بد بعد ذلك من تحقق المقضى المرجح ليلزم الظهور و الا فغايبه تحقق حواجز الامر من مع أن في حقه السابق يقتضى أن يكون التعميد قيد الابتداء كما ان التسمية قد لا و اوجب بان تعلق شيء من الكلام الذي يقع بعد التسمية بها خلاف المعهود بحيث لم يوجب حمله نظير سبها في كلام المصنف فانه لا يحمل تسمية التنقيح من الكتاب حيث صرح في قوله اليه يصعد الحكم الطبيب و العمل الصالح برقة بانه اضمحار قبل الذكر و بالجملة تاهو و العامل و صاحب الحال سبب للظهور و أنت خير بان جعل حامدا حال من فاعل يقول يقولت العمل بحدث البسدة بالتعميد بالنسبة الى الكتاب الا أن يجعل جميع ما ذكر بعد القول و اخلاجه وفيه نوع بعد سبها اذ الـ حظ تقدم التأنيف على الخطبة المشبهة على التعميد كما هو الظاهر من كلامه و لعل هـ ذاه و السرفي تغيرا للنسخة القديمة الى النسخة المشهورة (قوله فيجتمعل وجوها) من جملة الوجوه التمهيلة الغير المذكورة في الكتاب ان لم نجد مجرد التكرار و التكرار في حامدا جدا كثيرا مرة بعد أخرى كما في قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين ومنها ما نقل عن المصنف ان المراد اولاً في التنقيح و ثانياً في التوضيح و ينسب أن يحمل على أن المراد جامعاً بين الحمد الاول و الثاني في التحقق فتوجد المقارنة بين الحال و عاملها و اما حمله من قبيل

أصدق في حرية و قد امترت * بحجابه موسى بعد آياته التسع

كما قيل فقيه ان ذلك في الجملة لما ضو به المصدرة بقصد كما نقرر في موضعه و منها ما على ان الـ دياجفة متأخرة عن الكتاب حامدا و لا على التوقيف للاشتغال بهذا الامر الخطير و ثانيا على الاعتمام و التيسير

الجملة بتبعة الثاني للـ الاول بحسب الوقوع وان لم يقتضها حينئذ يكون قوله وترك معطوفاً على عمل و يجهل أن يكون معطوفاً على ابراد حاول لكن الاول أولى لفظا اقر به معنى زيادة دقة فقيه فتخلص من جميع ما ذكرنا ان المصنف كانه وفق بين التضمن بعبارة على الاعتبار الاول لا ابتداءه و اشارته على الاعتبار الثاني لفتندير فان هذا المقام مما شابه على أقوام حتى ضل عنهم المرام فأضلوا كثيراً من الانام (قوله لان قوله و بعد فان العبد المتوسل) أقول لان ان منع عمل ما بعده فمما له خصوصاً اذا قدر أن ما قبل بعدوا ما على النسخة القديمة و هي هكذا و في حلية الصلوات مجلباً و مصلباً يقول العبد المتوسل الخ فالظاهر انه حال عنه أي عن فاعل يقول لانه ثابت في اظاهرو و سخر من الكتاب و خلافه محتمل قال (فيجتمعل وجوها) أقول فان قبل مثل محتمل أن يكون معنى أولاً في التنقيح و ثانياً في التوضيح قلنا لا لا تنافاً المقارنة بين الحال و العامل حينئذ الـ أهم الا أن يجعل من قبيل قول الشاعر

أصدق في حرية و قد امترت * بحجابه موسى بعد آياته التسع

التعريف الحقيقي في
والاسم الزام عليه فما
قيل اشترط الطرد في
مطلق التعريف ممنوع
لا سيما الاسم فان كتب
اللفظة منصوبة بنفسه
الانفاظ هو أعم من
مفهومها و قد صرح
الـ حقون بان التعريفات
الناتجة يجوز أن تكون
أعم ليس بشئ على أن
ما وقع في كتب للغة من
الـ اسير غالباً التعريف
اللفظي دون الاسم على
ما ذكره السيد
الشريف (قوله و لا شأن أن
تعريف الأصل اسمي الخ)
أي ليس لللفظي حسي
يدفع الـ اعتراض عن
صاحب المصنوع و من
تابعه من المتأخرين بأنهم
اشترطوا الطرد
و العكس في التعريف
الحقيقي و الاسم و أما
التعريف اللفظي فانهم
الـ اتفاق فيه أهل
التحقيق في عدم اشتراط
المساواة و الطرد
و العكس بل في غيره من
التعريفات و هذا
التعريف اللفظي فضلاً
يضره عدم الاطراد
ومن لم يفرق بين
التعريف الاسمي

واللفظ على كلام
المصنف بأنه بين أن
لفظ الأصل في اللمعة
موضوع المركب
الاعتباري الذي هو
الشيء مع وصف ابتداء
الغير عليه أو احتياج
الغير إليه واعتراض عليه
بأن هذا لا يدخل في بيان
فساد التعريف أو عدم
الاطراد مفسده اسميا
كان أو غيره ولم يثبت عليه
أن ما ذكره نفسه
التعريف اللفظي وهو
غير الاسمي وأن مقصود
المصنف هو الاحتراز عن
اللفظ دون الحقيقة
ثم كلامه ينادي أن
المقصود منه هو
التصديق بأن لفظ
الأصل موضوع لذلك
وليس كذلك لأن
المقصود تصور معنى
الأصل مع قطع النظر
عن انطباقه على طبيعة
موجودة على أنه
لا يستقيم إلا في العلم
القوي (قوله لا يسمي
أصلا) أي في اللمعة وهو

ظاهر ومن يدعي خلاف
ذلك فعليه البيان فلا بد
من عدم صدق الأصل
على الفاعل بأن الفعل
مرتب عليه ومستند إليه
ولامعني الالزام

الجدوى يكون على النعمة وغيرها والله تعالى يستحق الحمد ولا التكامل ذاته وعظمته صفاته وثباتها
لمحصل نعمائه وجزيل آلائه التي من جلتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب الثاني أن نعم الله
تعالى على كثرتها ترجع إلى إيجاد وإبقاء أولاد ويجاد وإبقاء نبيه فيعبد الله على القسمين تأسيبا بالسور
المفتحة بالتعبيد حيث أشير في العاشرة إلى الجميع وفي الانعام إلى الإيجاد وفي الكهف إلى الإبقاء وأولا في

ثم المقصود من ذكر محفلات الكلام بيان المراد به ليس بخارج منها وفي هذا تفسير بطريق
تحصيل مراد المصنف المطالب بالانضباط مواقع فكره ومطارح نظره على أنه لا يجب أن يكون المراد أحد
محفلات اللفظ بالتحسين بل إذا كانت المحفلات كلها أصبحت في نفس الأمر فكثيرا ما يكون الجمع بالظن
إلى مقصود المتكلم على السواء فلا يراد أحدها بعينه ولا يصعب فيه على تعينه لتذهب نفس السامع كل
سذهب يمكن وما لا من أنه لا بد للصدق من قرينة معينة وإنما هو عند تعين المراد (قوله أنكمال ذاته
وعظمته صفاته) أي لذاته الكاملة وصفاته العظيمة وههنا اعتراض مشهور وهو أن الحمد في المأثور وإنما يكون
بإزاء أمر اختياري فلا تكون ذاته تعالى محمودا عليها ولا صفاته تعالى إذ ليست اختيارية والآن حذوها
على ما تقرر في الكلام وأجيب بأن الحمد في مثله مجاز عن المدح كما في قوله تعالى عسى أن يعفوا ربك
مهما محمودا وقول الشاعر * الصبر محمود في مواطن كلها * والمدح يتم الاختياري اتفاقا
وأما ما ذكره الشريف في حواشي المكشاف من أنه أيضا مخصوص بالاختياري عند صاحب الكشف على
ما صرح به في تفسير قوله تعالى ولكن الله يحب اليكم الإيمان فقيه بحث لأن المفهوم المتبادر مما ذكره
صاحب الكشف حال الاختيارية المدح به لا المدح عليه ولا لازم من اعتبار يتم ما لا يتم بشرط
أحد اختياريته المحمودية وقد يجاب عن الأول بأن استحقاقه تعالى للحمد لما لم يخص وصفه بالاختيار
لكونه الكلي في غاية الكمال وكانت ذاته تعالى كافية في جميع صفاته من غير احتياج إلى العبر جعل استحقاقه
لجميع صفاته استحقاقا ذاتيا وعن الثاني بأن تلك الصفات مبدئية عن أفعال اختيارية والحمد عليها باعتبار
تلك الأفعال فالمحمود عليه اختياري في المآل وبأن تلك الصفات لا تكون ذاتا كافية باعتبار أفعال
اختيارية يستقل فيها أفعالها ونشبت الخطأ في الجواب عن الثاني بما ذكره الاستدلال من أن
صدور وصفاته به سبحانه بالاختيار لا يستلزم حذوها لأن قصده تعالى لما كان في غاية القوة
وتماية الكمال جار أن لا يتخلف عنه المقصود المختار بل يكونان معا بلان مع تقدم الاختيار بالذات
وفيه بحث إذ لا يصح فيما يترقى عليه الفعل الاختياري كالم والفسدة والانسداد أو تقدم الشيء على
نفسه فتأمل (قوله من جلتها التوفيق) إن أراد بانعمه والنعماء والألاء نفس النعمة والتوفيق مصدر
من المبني للمفعول وإن أراد بها الانعام بناء على أن الحمد على ما هو من أوصاف المحمود أوقع فهو
من المبني للفاعل قوله تأسيبا بالسور المفتحة بالتعبيد قال في الحاشية بيان ذلك أن القرآن
يشتمل على خمس سور مصدرة بالتعبيد والفاصل لما كانت أم الكتاب أشير فيها إلى تعسفي
الإيجاد والبقاء في دارى القضاء والبقاء أما إلى الإيجاد الأول في قوله رب العالمين فإن الإخراج من العدم

قال (لكمال ذاته وعظمته صفاته) أقول أي لذاته الكاملة وصفاته العظيمة فإن قبل الذات هو كيف يستحق
الجدوى والمحمود عليه يجب أن يكون فلا اختياريها قلنا معنى استحقاق الذات استحقاقه بصفاته الذاتية
فإنها لم تكن غير الذات وإن لم تكن عينية أيضا أعطيت حكم الذات بخلاف الأفعال يدل على ذلك ذكر
الصفات مع الذات وذكر الاستحقاق الفعلي في مقابلة الاستحقاق الذاتي ثم جعل تلك الصفات لانعام
عن الأفعال الاختيارية أو تكون الذات كافيها باعتبار أفعال اختيارية يستقل فيها أفعالها وقال بعضهم
الافتضاء سبق الاختيار لحذونه لجواز كونه بالذات لا بالزمان وليس بشيء لأنه مخالف للذهب لأن
المتكلمين لا يقولون بأنهم الذات قال (إلى إيجاد وإبقاء) أقول أي نقل عنه أنه قال ليس المراد أن أولا

السبا إلى الإيجاد في الملائكة إلى الإبقاء ثانياً الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحدف الأولى والآخرة على معنى أنه يستحق الحدف في الدنيا على ما يعرف بالجملة من كماله ويصل إلى العباد من فوائده وفي الآخرة على

إلى الوجود أعظم ترسية وأما إلى الإبقاء الأول فقوله تعالى الرحمن الرحيم أي المنعم بجلال النعم ودقائقها إلى الإبقاء وأما إلى الإيجاد الثاني فقوله تعالى مالك يوم الدين وهو ظاهر وأما إلى الإبقاء الثاني فقوله إياك نعبد وإياك نستعين ذلك يعود إلى الآخرة والوصول إلى الجنة وسعة الرحمة ثم أشير في كل من السور الأربع الباقية إلى واحدة من النعم الأربعة أمان في سورة الأنعام وإلى الإيجاد الأول وهو ظاهر وأما في سورة الكهف وإلى الإبقاء الأول فإن نظام العالم وبقاء النوع يستكون بالنبي عليه السلام والكتاب وأما في سورة السبا وإلى الإيجاد الثاني لأنساقه إلى إثبات الحشر والدعوى منكرو الساعة حيث قال سبحانه وتعالى وقال الذين كفروا لآئتنا الساعة قل بلى وربى لآئتنا الساعة وأما في سورة الفاطر وإلى الإبقاء الثاني بقوله جاعل الملائكة رسلاً على ما قبيل أنه إشارة إلى تلقي الملائكة لأهل الجنة بالتسليم واستقبالهم بالتبجيل والتكريم انتهى كلامه وأنت خبير بأن غرضه وجدان الإشارة إلى الحمد على الأمور الأربعة المرتبة في السور الأربع المرتبة بحيث توجد الإشارة إلى المقصود في أول الكلام وإن وجدت إلى غيره فيه أوفيهما بعده لكن الأنسب أن يشار إلى الكل في الفاتحة بقوله رب العالمين فإن الترتيب نعم الدينونة والآخر به وكلاهما فرع الإيجادين وحيث تدبر جدل ما فصله في الآية الأولى وعلى ما ذكره يحتاج أن يجعل إياك نعبد وإياك نستعين متعلقين بالحمد وإن يشار إلى الإيجاد الثاني في سورة السبا بقوله وله الحدف والآخرة لأنه أقدم وأولى (قوله وله الحدف الأولى والآخرة) هذه الآية وقعت في سورة

وثانياً نظراً لإيجاد ولا إبقاء لظهور أنهما متعلقان بحمد المالكين المراد أن في تفصيل الحمد وتقييمه بهما إشارة إلى نعمتي الإيجاد والإبقاء أولاً وثانياً على معنى جامع في أول الأمر على الإيجاد والإبقاء في الدنيا وفي ثاني الحال على الإيجاد والإبقاء في الآخرة ثم إن القرآن يشتمل على خمس سور مفسدة بالتحديد والفاتحة لما كانت أم الكتاب أشير فيها إلى نعمتي الإيجاد والإبقاء في دارى القنم والإبقاء أمان إلى الإيجاد الأول بقوله رب العالمين فإن الإخراج من العدم إلى الوجود أعظم ترسية وأما إلى الإبقاء الأول فقوله الرحمن الرحيم أي المنعم بجلال النعم ودقائقها إلى الإبقاء وأما إلى الإيجاد الثاني فقوله مالك يوم الدين وهو ظاهر وأما إلى الإبقاء الثاني فقوله إياك نعبد وإياك نستعين ذلك يعود إلى الآخرة والوصول إلى الجنة وسعة الرحمة ثم أشير في كل من السور الأربع الباقية إلى واحدة من النعم الأربعة أمان في سورة الأنعام وإلى الإيجاد الأول وهو ظاهر وأما في سورة الكهف وإلى الإبقاء الأول فإن نظام العالم وبقاء النوع بالنبي عليه السلام والكتاب وأما في سورة السبا وإلى الإيجاد الثاني لأنساقه إلى إثبات الحشر والدعوى منكرو الساعة حيث قال وقال الذين كفروا لآئتنا الساعة قل بلى وربى وأما في سورة الفاطر وإلى الإبقاء الثاني بقوله جاعل الملائكة رسلاً على ما قبيل أنه إشارة إلى تلقي الملائكة لأهل الجنة بالتسليم واستقبالهم بالتبجيل والتكريم ولا يذهب على ذي درجة في صناعة التوجيه إن مراد الشارح وجدان الأمور الأربعة المرتبة في السور الأربع المرتبة بحيث توجد الإشارة إلى المقصود في أول الكلام وإن وجدت إلى غيره فيه وفيما بعد في سورة الأنعام توجد الإشارة إلى الإيجاد الأول بقوله خلق السموات والأرض وقوله خلقكم من طين ولا ينافيه وجود الإشارة بعباده إلى غيره وكذلك في سورة الكهف توجد الإشارة إلى الإبقاء الأول بقوله أنزل على عبده الكتاب ولا ينافيه وجودها فيه أوفيهما بعد في غيره ثم لا يخفى أن الأولى لا تستفاد الإشارة في سورة السبا إلى الإيجاد الثاني من قوله وله الحدف والآخرة لأنه أقدم وأولى قال (على معنى أنه يستحق الحمد الخ) أقول هذا قوله بعبارة المصنف وتصريح

وإن كلامه في باب الجواز يدل على أن كل محتاج إليه فهو أصل حيث قال وإذا كان الأصلية والفرعية من الجانبين يجري المجاز من الطرفين كالجزء مع الكل فإن الجزء يتسع للكل والكل يحتاج إلى الجزء فيكون الجزء أصلاً وذلك لأنه أنما يدل على تحقق وصف الأصلية فيها وصحة التوصيف بها لأعلى ورود اللغة بأطلاقه ووقوع استعماله (قوله والفقه الخ) اعلم أن أسماء العلوم المدونة تقع على مسائل هذا الفن التي هي مقصود المبدون وهذا هو الحقيقة في عرف الصناعة وعلى التصديقات المتعلقة بها والتعريف الثاني للفقه وهو المتداول بين أصحاب الشافعي ناظر إليه ومعنى عليه وعلى الملكات الحاصلة من مزاولتها وهو بهذا المعنى هو الذي عسره الإمام أبو حنيفة رحمه الله وهو حقيقة الفقه وما كان يطلق اسم الفقه في الصدر الأول الأعلى

ولفنان الشاء اليه ثانيا

هذه الملكة الفاضلة

الشريفة والبصيرة

الراضة الدينية وصاحب

هذه الملكة العالمة هو

المجتهد والفتية على

الحقيقة وفيه أبي حنيفة

وسائر الأئمة الاجمعة

وكبراء الصلابة والتابعين

وأعلام الامم بهذا

المعنى وكأول يتمكنون

بهم من فوط الاطلاع على

أحكام الشريعة وأسرار

المعرفة وغوامض

مسائل الحكمة

واساليب المسائل

الفروعية والوقوف على

دقائقها عن أدتها

المتفصلة وأما من

يحفظ المسائل التفهيمية

عن أدتها وجعلها

المشروطة بهم من غير

حصول تلك الملكة فهو

الفقير والعالم بالفتنة

بمعنى صاحب السلم

بالصناعة والمسائل

المدونة وهذا الحال هو

الغالب على علماء القرون

الوسطى قال العزالي في

بيان تبديل أسامي العلوم

الفاخرة إلى معاني أخرى

لم تكن من أدة لاهلها منها

اسم الفقه تفسر فوافسه

ومعناه بعلم الفتاوى

والوقوف عليها وعلى

ما شاهد من كبريائه وسمايته من نعمائه التي لا عين رأت ولا أدن سمعت ولا خطر على قلب بشر والبسه
الإشارة بقوله تعالى وآتواهم من الحمد لله رب العالمين قال قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء
والآلاء في دارى القضاء والبقاء فبما معنى قوله ولفنان الشاء اليه ثانيا أى صارافا عطا على حامدا

القصص الا انه لا واولى له الحمد بل نظم الآية الكريمة وهو انه لا اله الا هو له الحمد في الاولى والاخرة
وروق في سورة السبا الحمد لله الذي لم ياتى السجود وما فى الارض وله الحمد في الاخرة فذكر ان القصص أى
تقديم الصلة يعنى له في له الحمد في الاخرة للاختصاص فان النعم الدينية قد تكون بواسطة يستحق الحمد
لاظهاره لا كذلك نعم الاخرة وأراد عا ذكره الفرق بين ما وقع في صدر السورة أعنى الحمد لله وقوله له
الحمد فيه بحث لان الصلة قدمت في آية القصص وأضامع ان الحمد هناك وقع بآية العلم الدينية أيضا على
أن قوله ولا كذلك نعم الاخرة ممنوع رأى رساطه أقوى من شفاعته رسول الله عليه السلام والملائكة
والصالحين وانما معنى شفاعته مقام الحمد والاب بحمده الاولون والاخرون كما رواه البخارى وأيضا تقديم
الصلة كما أفاد الاختصاص فيما ذكره أفاده اللام الجارية في قوله الحمد لله الذي لم ياتى السجود وما فى
الارض فلم يصح الفرق اللهم الآن أن يصار الى ما ذهب اليه الجدي في تفسير الفاتحة من أن الاختصاص
الذى أفاده التقديم شروقى والذي أفاده الحمد لله ثانياً وبذلك أهل قول الشارح رائد ومن
واقعهما باستواء تخصيص الجنس والاسترقاق في النافذة للذهب الاعتزال ظاهره وقد فعلناه في حواشى
المطول فليست فيهما (قوله التي لا عين رأت الخ) تلحق الى قوله عليه السلام يقول الله تعالى أعددت لعبادى
الصالحين ما لا عين رأت ولا أدن سمعت ولا خطر على قلب بشر ذكره من له ما اطعم عليه هكذا أورد الامام
البخارى الحديث النبوى في تفسيره السجدة قالوا هذا من العرب حيث استعملت به معربة بجزيرة
بمن وخارجة عن المعاني الثلاثة لها وهى كرم اسماء الدرع ومصدر بمعنى الترك واهم امر اذا كيف
ومعروه يعبر ولقائل أن يقول جاز أن تكون مصدر بمعنى الترك ومن للتعليل والمضى أعددت لعبادى
الصالحين من أجل تركهم ما علموه من المعاصى فلا تكون خارجة عن المعاني الثلاثة (قوله فان قلت فقد
وقع التعرض) منشأ السؤال الوجه الثالث لا الاول لعدم التعرض فيه للحمد في دار البقاء ولا الثاني
لعدم التعرض فيه للحمد على الكبرياء أيضا وقد يجاب عن السؤال بأن معنى قوله ولفنان الشاء اليه
ثانيا أن كثير الحمد

بان أولاً ثانيا بمعنى في الدنيا والاخرة ولهذا قال في السؤال الاخير فعلى الوجه الثاني بكون حامدا الخ
وان جعل تفسير الآية يؤل معنى العبادة اليه أيضا (قوله و اليه) أى الى قوله وفي الاخرة على ما شاهد
من كبريائه قال (فان قلت فقد وقع التعرض الخ) أقول القافى قوله فقد وقع التعرض ندل على ان منشأ
السؤال هو الوجه الثالث يعنى اذا أريد بالحمد أولاً الحمد ثانيا هذا المعنى الذى فيه فقد وقع التعرض
للحمد على الكبرياء والا لافى الدارين وهو متناول في الشاء فيبقى قوله ولفنان الشاء اليه ثانيا مكررا
محضا وتلخيص الجواب ان استعمال الشاء هنا من قبيل استعمال المقييد في المطلق كالمشفر للشفرة
بقرينة ذكره بعد الحمد فيكون الشاء بمعنى التعظيم مطلقا ومعنى صرف الشاء اليه قصده تعظيمه وبسببه
التقرب اليه في كل ما يصلح للتقرب اليه من الاقوال وصرف الاموال وانما احتاج الى ذكره بعد
ذكر الحمد إشارة الى أنواع العبادات تعان نعم الله التى من جعلها التوفيق لتأليف هذا الكتاب تستوجب
الشكر باقيل واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان فلا وجه للاقتصار عليه وقد يقال ان الشاء
وان لم يتناول ما سوى الاحوال لكن صرف عان الشاء الى جنبه تعالى كناية عن قصده تعظيمه وبسببه
التقرب اليه في كل ما يصلح للتقرب به من الاقوال والاحوال فان هذا القصد يلزمه ذلك الصرف وليست قل

قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الأقوال والأفعال وصرف الأموال إشارة إلى أنواع العبادات فإن نعم الله تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون إلا باللسان وفيه إشارة إلى أن الاختذ في العلوم الإسلامية ينبغي أن يعرض عن جانب الخلق ويصرف أعينه الشاء من جميع الجهات إلى جنب الحق تعالى وتقدير عالمياته المستحق للشاء وحده فإن قلت من شرط الحال المقارنة له العمل والأحوال المذكورة أعني حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لا بتدئ بل الظرف حال والمعنى متبرك باسم الله ابتداء الكتاب والابتداء أمر عرفي يعتبر بمتمم

(قوله قلت معناه قصد تعظيمه) يريد أن الكلام من قبيل الكتابة فإن قصد تعظيم من يصرف إلى جنبه العنان والتقرب والتوجه إليه بالكتابة ملزومات عرفية تصرف العنان إليه فاندفع الاعتراض بأن هذا التمايم مستقيم لو كان الشاء متناولا لغير الأقوال لكنه جاء لخص باللسان وإن جعل الشاء على المعنى العام مجازا فليجمل الحمد عليه فأى حاجة إلى ذكر الشاء ووجه الدفع ظاهر على أنه لا يخفى باختصاص الشاء باللسان بل المفهوم من كتب اللغة أنه لا يبان بما يشعر بالتعظيم ويمكن أن يدفع السؤال ولوقيل باختصاص الشاء باللسان بوجه غير ما ذكره الشارح وهو أن المصنف لم يعدل عن الجلة الأسبعية الدالة على ثبوت جميع محامد الحامدين له أفاده بقوله ولعنان الخ بناء على أن لام الشاء للاستغراق (قوله فإن نعم الله تعالى تستوجب الشكر) أراد باستيعاب النعم الشكر أنه تعالى أوجب الشكر عليها بتبليغ الشارع لأنها تستوجب عقلا لانه خلاف مذهب الأشاعرة ثم المفهوم من وجوب الشكر العرفي وقد صرحوا بذلك (قوله وفيه إشارة) قبل هذا الإشارة إلى جواب آخر يعني أن تقديم الظرف أعني إليه للاختصاص بخن ذلك القول تخصيص جنس الشاء به تعالى ولم يفهم هذا من الكلام السابق إذ لو سلم دلالة اللام الجارة في الله على الاختصاص الثبوتي فالمستفاد منه حصر فرد الحمد القائم بالحامد لا حصر جنسه (قوله من جميع الجهات) يحمل أن يتعلق بالصرف والشاء على إرادة الوارد الأول أظهر (قوله ليست الباء صلة لا بتدئ بل الظرف حال) يعني فالعامل اغما هو مطلق الابتداء لا الابتداء بالتسمية والابتداء

هذا إليه فليأمل قال (وفي إشارة إلى أن الاختذ) أقول لما بين صحة قوله ولعنان الشاء إليه ثانيا فأنذته أراد أن يبين خاصية أفادها بعض خصوصيات ذلك التركيب وهو تقديم إليه على ثانيا فإنه يفيد قصر صرف أعينه التعظيم من جميع جهات الأقوال والأفعال وصرف الأموال إلى جنبه تعالى فيكون إشارة إلى أن الشارع في العلوم الإسلامية ينبغي أن يعرض عن جانب الخلق بالكتابة ويصرف أعينه التعظيم من جميع تلك الجهات إلى جنبه تعالى حال كونه عالما بأنه المستحق للتعظيم تلك الجهات وحده فإن ذلك القصد يلزم هذا العلم قال (فإن من شرط الحال الخ) أقول منشأ هذا السؤال قوله وفيه إشارة إلى أن الاختذ في العلوم الإسلامية يعني أن هذه الإشارة اغما تمت إذا وجد من المصنف الشروع بمقارنا بالحمد وصرف الشاء وهو يتوقف على صحة كون حامدا وثانيا حال من الابتداء ولا صحة له لأن من شرط الحال المقارنة للعامل والأحوال المذكورة أعني حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية لأنه في كل من تلك الأحوال يقتضى زمانا وتخصيص الجواب أن الابتداء اغما يكون أينما قاعدا كان الباء في بسم الله صلة لا ابتداء وليس كذلك لأنه يقتضى أن يكون الم شروع فيه اسم الله تعالى لا الكتاب بل الظرف حال والمعنى متبرك باسم الله ابتداء الكتاب والابتداء أمر عرفي متمم من حين الاختذ في التصنيف إلى الشروع في البحث وقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصرف والصلاة وغيره فإن قيل التبرك من الأفعال الخاصة والمقدور في الظرف المستقر يجب أن يكون من الأفعال العامة كما تقر من الحقولنا فندفع صرح المحققون من سراج الكشاف أن تقدير الفعل العام إذا لم يوجد قربة للخصوص وإذا وجدت فقد رما أفادته مثلا لو قلت زيد على القوس أو

دقائقها واسم الفقه في العصر الأول كان مطلقا على علم الآخرة ومعرفته دقائق آفات النفوس والأطباع على الآخرة وحقارة الدنيا واست أقول إن اسم الفقه لم يكن متناولا للفتاوى في الأحكام الظاهرة ولكن كان بطريق العموم والشمول أو بطريق الاستنباع فتصرفوا فيه بالتخصيص بالانقل والتحويل ومن ذلك التوحيد قد جعل الآن عبارة عن صناعة الكلام ومعرفته طريق المجادلة والأحاطة بها والقدرة على التندق فيها بشكثير الاستسالة وإثارة الشبهات وتأليف الالتزامات ومنافضات الخصوم وهذه الصناعة لم تكن يعرف منها شيء في العصر الأول بل كان يشتد منهم التكبر على من كان يفتي بآمن الجدل والمجادلة وكان التوحيد عندهم عبارة عن أمر آخر لا يفهمه أكثر المتكلمين وإن فهموا لم يتصفوا به ومنه الحكمة فإن أهم الحكم صار يطلق على الطبيب

من حين الانحداق والتصنيف الى الشروع في البحث ومقارنته التبريل بالسمية والحمد والمصلاة فان قلت
 قولي الوجه الثالث يكون حامداً ثانياً بمعنى ناوياً الحمد وطاز ما عليه ليكون مقارناً للعامل وحيداً بلزم
 الجمع بين الحقيقة والجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف أي حامداً ثانياً بمعنى عاز ما عليه فلا يلزم الجمع
 (قوله وعلى أفضل ربه مصلياً) لما كان أجل السهم الواسل الى العبد ودين الاسلام وبه التوصل الى
 السهم الاثم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه الصلاة والسلام صار الله عاقله تلوا الشاء على الله تعالى
 فأردف الحمد للصلاة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام على ما في النسخ المقررة ذنوبه بشأنه وتنبه
 على ان كونه أفضل الرسل عليه السلام أمر جلي لا يخفى على أحد والحمد به بالسكون شيل تجمع السباق
 من كل أوب استعير المضمحور لمجلى هو السابق من أفراس السابق والمصلى هو الذي ينلوه لان رأسه عند

وعلى أفضل ربه
 وآله مصلياً في حلية
 الصلوات مجلياً ومصلياً
 (وبعد) فان العبد
 المتوسل الى الله تعالى
 بأقوى الذريعة عبيد
 الله من مـ ودين ناج
 الشريعة

المطلبي أمر عرفي جند خصلت المقارنة بهذا الاعتبار وفي هذا الإشارة الى وجه آخر للجمع بين نصي الإبتداء
 بالسمية والإبتداء بالتصعيد لكن فيه بحث وهو أنه لا حاجة في تحقق المقارنة الى اعتبار الإبتداء أمر عرفياً
 حمداً الذي في وجوده ابتداء المشروع فيه بعد زمان التلس بالأمور المذكورة بلا فاصل لان الشرع
 جعل كلامها موجوداً تقدير ادفع المخرج كما اعتبر السمية المحققة في ابتداء العبادة متحققة في جميع أجزائها
 تقدير ادفعه وكيف وعلى تقدير كون متعلق الباء من الأفعال الخاصة على ما هو المختار لا ينص
 المقارنة إلا بهذا الاعتبار ويمكن أن يقال هذا الغائب في أذاج جعل الخطبة خارجة عن الكتاب والافق أن
 التصعيد حصل المشروع في أول جزء من الكتاب مع عدم مقارنة التصلي إلا أن يعتبر الإبتداء حمداً أو
 يجعل الإبتداء بمعنى الانشاء لا الافتتاح فتأمل (قوله فان قلت قولي الوجه الثالث الخ) هذا مسمى على أن
 المراد بالاول ثانياً الدنيا والآخرة كما هو المراد في الآية اذ لو رديهما أول الأمر وثانيه أي حامداً أول
 مرة على كماله المأمور بالحقه وفو اله الواسل الى العباد في الدنيا وحامداً في ثاني الحال على ما علم بالخبر الصادق
 من كبريائه ونعمائه التي تشاهد في الآخرة لم يحتاج الى جعل حامداً ثانياً بمعنى ناوياً الحمد كالمحتاج اليه في
 الوجه الثاني واعلم ان ارادة الحال والاستقبال معاً من اسم الفاعل فوجب الجمع بين الحقيقة والجاز
 فلا تفاق على أن ضارب عمداً مجاز فلا بد على الوجه الثالث من التأويل والى ما يوجد تصد المقارنة
 (قوله في دار السلام) المراد منه الجنة مطلقاً سبب به السلامة عن النقص والاشقة أو لانها دار يسلم الله
 تعالى والملائكة فيها على من يدخلها والمؤمنون بعضهم على بعض أو الاضافة الى الله تعالى تكرر بما لأن
 السلام من أمم الله تعالى (قوله استعير للمضمار) أي الميدان معنى بل وقوع نصهر القوس وروافسته فيه
 والمراد بالاستعارة هو المعنى اعم الشامل للحايات كلها كما هو مصطلح الفقهاء والانسب بالمعنى
 القوي لا المعنى الذي اصطلح عليه البيانين لان هذا من ذكر الحال وارادة التحمل فهو من الجاز المرسل

والشاعر والمقيم حتى على
 الذي يدرج القرعة
 على أكف الوادية
 في شوارع الطرق
 والحكمة هي التي أتي
 الله عز وجل عليها فقال
 ومن يؤت الحكمة فقد
 أوتي شيراً كثيراً وقال ابن
 سلسون كمال التوحيد
 حصول صفة منه
 تكيف بها النفس كأن
 المطلوب من الأعمال
 والعبادات أيضاً حصول
 ملكة الطاعة والایقاد
 وتفرغ القلب عن
 شواغل ماسوى المعبود
 وحصول ملكة راضية
 للنفس يحصل عنها علم
 اضطرارى لها هو
 التوحيد وهو الحقيقة
 الإيمانية وهو الذي
 يحصل بها العبادة
 وتعرف أبي حنيفة
 ربه الله ظاهراً لا بطريق

من الماء أرى حاجتنا أوى الصخرة لقد قدرت راكب ومعدود وشهم وكان أمس من الاستقواء قال (فان
 قلت فعلى الوجه الثالث) أقول الفائق قوله قولي الوجه الثالث يدل على أن كون السؤال ناشئاً عما قبله
 يعتبر إذا اشترط مقارنة الحال للعامل وثالث المقارنة تفقد الوجه الثالث لانه يقتضى حينئذ أن يكون
 حامداً ثانياً بمعنى ناوياً الحمد وطاز ما عليه ليكون الحمد مقارناً للعامل الحال الذي هو ابتداء فان الحمد في
 الآخرة لا يقارن ابتداء الكتاب إلا بهذا التأويل وهو فاء ولا يستلزمه الجمع بين الحقيقة والجاز فان
 الحمد حقيقة في معناه ومجاز في الية والعزم فاذا أريد مجامداً نظراً الى أول الحقيقة ونظراً الى ثانياً الية
 يلزم الجمع بينهما بالضرورة وتخصيص الجواب ان الجمع لتمام يلزم اذا اتحد لفظ حامداً في أولاً وثانياً وليس
 كذلك بل يجعل الكلام من قبيل المحذوف ويقدر حامداً آخر في ثانياً فيعد لفظ حامداً وراي بالاول
 معناه الحقيقي وبالثاني معناه المجازي فلا جمع ولا فساد قال (والحلية بالسكون خيل الخ) أقول هذا ما اختاره

صليوبه ومعنى ذلك تكثير الصلاة وتكريرها وأشار بالمجلى الى الصلاة على النبي وبالمصلى الى الصلاة على
الاول لانها انما تكون ضمنا ونعما ثم لا يخفى حسن ما في قرآن الحمد والصلاة من التحييس وما في القرينة
الثانية من الاستعارة بالكتابة والتحصيل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل

ثم هذا مبني على ما اختاره الجوهري والمفهوم من الاساس ان يكون حقيقة فيها حيث قال الحليبة محل
الجيل للسباق ونقال للجيل أيضا وما ينبغي أن يعلم أيضا أنه لا ضرورة ههنا الى حل الحليبة على الضمار
اذ يمكن أن يقال تشبيهه نفسه حال كونه مصليا بالمجلى والمصلى يتضمن تشبيه المصلين الاخرين
بالاخر من افراس السباق فيجوز أن تكون الحليبة عبارة عن المجموع والمصنف من بينهم بمنزلة المجلى
والمصلى نعم كلمة في انساب المضمار لكن لا بحيث توجب ارتكاب المجاز (قوله أو أشار بالمجلى) يعنى جعل نفسه
باعتبار الصلاة على النبي عليه السلام بمنزلة المجلى وباعتبار الصلاة على الاول بمنزلة المصلى لانه جعل
الصلاة عليه وعليهم نفسها بمنزلة المجلى والمصلى (قوله لانها انما تكون ضمنا ونعما) أو ما استقلا لا قبيل حرام
وقيل مكروه كراهة تزييه والقياس هو الجواز كالجواز طلب الرحمة لكن صارت الصلاة شعرا ذكر
الانبياء والملائكة ولذا أجعوا على جواز الصلاة عليهم استقلا لا على غيرهم فيها المنظمة التهمة فيها
بجتمليها وكذا وقع في كلام الله تعالى أوائل عليهم صلوات من ربهم وكذلك في كلام الرسول عليه الصلاة
والسلام (قوله من الاستعارة بالكتابة والتحصيل والترشيح) حيث شبه الشاة بذى عنان في الاتصال
الى المقصود وأثبت له العنان تخييلا وأتى بالصرف الملائم المستعار منه ترشيعا للمكينة والمقصود
بصرف العنان صرف ذى العنان به وجعل عنان الشاة من قبيل الجين الماء وجعل الشى ترشيح التشبيه
وهم (قوله وما في الرابعة من التحييل) قيل في بيان المناسبات لاضافة الحليبة الى الصلوات ان تعتبر
الصلوات هيثة كالاجواد ونفسه كالراكب عليها ويشبه هيثته باعتبار الصلوات الصادات عنه مرة
بعد أخرى هيثة راكبي الاجواد المرتبة في العدة وفيه بحث لان التجلية والتصلية من صفات المركب
لا الراكب فينبغي أن يجعل المشبه به هيثة الاجواد المرتبة لانهما على ان المفهوم منه اعتبار
التحييل في تمام القرينة ولا يصح ذلك لانها ليست لفظ المشبه به على قياس ما قرره في قوله أو حكم بكتابه
أصول الشريعة فالصواب أن يعتبر التمثيل في نفس قوله مجليا ومصليا بان يشبه الهيثة المعقولة المترعة
من حال نفسه ومن حال سائر المصلين في سعيهم البليغ في الصلاة وتفاوت مراتبهم فيها واجتهاد كل
واحد في السبق المعنوي على غيره وحصول هذا المصنف بالهيثة الحاصلة للمجلى والمصلى مع سائر
أفراس السباق وأطلق لفظ المشبه به على المشبه وحينئذ يكون ذكر الصلوات في قوله وفي حليبة
الصلوات تجريد هذا التمثيل وتكون في نفسها استعارة بالكتابة تشبيها لها بالسابق في كونها مقصودة
مهما جازاه بالاهتمام وأثبت الحليبة لها تخييلا لا الاقتصار على ما ذكره في القرآن اقتصار على ماله

الجوهري والمفهوم من الاساس ان يكون حقيقة فيها حيث قال في بيان الحقيقة الحليبة للسباق
ويقال للجيل التي تأتي من على أبواب حليبة قال ومعنى ذلك تكثير الصلوات حيث أر يد بالمجلى السابق
والمصلى اللاحق بالنظر الى نفسه لان يكون مجليا بالنظر الى شخص ومصليا بالنظر الى آخر اذ لا يظف
فيه ولا ما بالغة قال (وما في القرينة الثانية من الاستعارة) أقول حيث شبه الشاة بجواد من شأنه
الاتصال الى البغية بطريق المكينة وأثبت له العنان بطريق التخييل ولعنان الشاة الذي يلام
المشبه بطريق الترشيح قال (وما في الرابعة من التحييل) أقول المناسبة لما ذكر في القرينة الثانية من تشبيه
الشاة بالاجواد ولاضافة الحليبة الى الصلوات أن تعتبر الصلوات كالاجواد ونفسه كالراكب عليها وتشبيه
هيثته باعتبار الصلوات الصادات عنه مرة بعد أخرى هيثة راكبي الاجواد المترتبة في العدة وفيه من

على هذا المعنى ولا يفيد
سواء وهو لا يريد منه الا
ايام ولا يضره عدم تيسر
معرفة بعض الاحكام
لبعض الاعلام كسئلة
الدهر المنكرو حال أولاد
الكفار ومكان الخنة
وانتار أو الخطأ في
الاجتماع ودوام تجدد
الحوادث الى يوم التناد
واختلاف الآراء
لتعارض الأدلة ولعدم
فراغ القلب أو معارضة
الوهم أو عدم مساعدة
الفرصة ثم لما انقض
السلف الصالحون
وذهب القرون الفاضلة
الاولون وانقلبت العلوم
كلها صناعات غلب اسم
الفقه وغيره في المسائل
المدلسة وصارت هي
حقيقته المرادة من هذا
الاسم وأما الذي يحفظ
المسائل لاعن أدائها
فهو ليس بفقيه أصلا
ولا يصدق عليه هذا
الاسم الشريف بمعنى
وهو غالب القرون
المتأخرة المشغولين
بالفقه (قوله ماها وما
عليها) يعان تجسيع
المنافع والمضار للنفس
ويشعلان أقسامهما
الاخرى والدينيونية

وان تقديم المسمولات في القرائن الثلاث الاخيرة لطاية السجح والاهتمام اذا لم يصح لينااسب
المقام وان اتصاف اولاً وثانياً على النظر فيهما واما الترتيب في اولاً فله التفضيل بدليل الاول
والاوائل كالتفضيل والافاضل فلا يهتافون في معنى قبل وهو حينئذ منصرف لا وصفي له اسلاً

حسن ظاهر ولا يقدح فيه احتمال الكلام لو جوه آخر (قوله وان تقديم المسمولات الخ) المعمول
الاخير وانقرنة الثانية اعني اليه خارج عن عموم المسمولات بقرينة ما سبق من الاشارة الى أن تقديمه
للمصر (قوله مع انه اقل التفضيل بدليل الخ) هذا مذهب جمهور البصريين حيث ذهبوا الى أنه اقل
التفضيل من وول ولم يستعمل هذا التركيب الا في اول ومنصرفاته والقياس في تأنيبه وولي كفضلي
لكم فليوالا والاولى همزة وقيل أصله أو آل من وآل اي نجالان النجاة في السبق فابذلت همزة واوا
تخفيفاً غير قياسي وقيل أول من آل أي رجع الى كس شيء رجع الى أوله فهو اقل بمعنى المفعول كاشهر
وأحمد قلت همزة واوا قلباً شاذاً فادعيت وقال الكوفيون هو فوعل واصله واول نقلت الهمزة الى
موضع الفاء وتصرفه كتصرف اقل التفضيل واستعماله عين مبطان لهذا القول وأما قولهم أوله
أولتان فمضى شرح الرضي انه من كلام العوام وليس صحيح لكن الرعشري قال في الاساس تقول جل
أول ونافه أوله اذا تقدم الابل (قوله فلا نههنا نظرف بمعنى قبل) والاكثر حينئذ الانصراف وبعض
العرب يعمه من المصروف اعتبار الوصفية في الجملة وان خفيت تقول ما قبلته مذهباً أول يفتح أول حكى
سيبويه عن الخليل أنهم جعلوه ظرفاً كأنه قال مذهباً قبل عاملاً ولا يعد أن يقال جرسفة المرفوع على
نوم الجرفي الموصوف لان ما بعد مذكراً مجرّ فمدم الانصراف حينئذ أيضاً الوصفية كما قاله الجمهور وقرب
منه عطف الجهر وعلى المصوب على نوم الجرفي المدطوف عليه كافي قوله
بدالي اني لست مدر لك ماضى * ولا سابق شياً اذا كان جائياً

المباينة ما لا يخفى قال (وان تقديم المسمولات في القرائن الثلاث الاخيرة) أقول فاعلم أن مقابلة
الجمع بالجمع تنقضي انقسام الاحكام الى الاتحاد واطراد وقوع المسمولات الثلاث في أوائل تلك القرائن
والتميل بان الحصر لينااسب المقام وما سبق ان تقدم اليه بقية الحصر يدل باجها على أن التقديم خارج
عن المقصود بل التقدير أن تقديم المسمولات الثلاث في القرائن الخ فليست أمراً قال (مع انه اقل التفضيل
بدليل الخ) أقول هذا مذهب البصريين فان جمهورهم على أنه من تركيب وول ولم يستعمل بهذا
التركيب الا في أول ومنصرفاته والقياس في تأنيبه وولي كفضلي لكم فليوالا والاولى همزة وقال
الكوفيون هو فوعل من واول نقلت الهمزة الى موضع الفاء وتصرفه كتصرف اقل التفضيل
واستعماله عين مبطان كأنه فوعل وأما قولهم أوله واولتان فن كلام القوم وليس صحيح كذا في شرح
الرضي وليس بالمرضى لان صاحب الكشف قال في الاساس تقول جل أول ونافه أوله اذا تقدم الابل
قال (فلا نههنا نظرف بمعنى قبل) أقول قال الرضي وقال ما قبلته مذهباً أول يفتح أول سفة لعام أي عام
أول من هذا العام ورفض العرب بقول مذهباً أول يفتح أول وهو قليل حكى سيبويه أنهم جعلوه طرداً
كأنه قيل مذهباً قبل عاملاً ثم قال في تأويل أول بقيل اشكال لان أول البشي أسبق اجزائه فمضى أول
عاملاً أسبق اجزائه اما ان الليالي أو الايام أو الاوقات ومعنى قبل عاملاً الزمان الذي يتقدم جميع اجزائه
ولو كان بمعنى قبل ذلك لكان محذوف المضاف اليه ويجب بناؤه على الضمة ويجوز أن يكون أول ههنا
بمعنى أول عاملاً ويكون نظرف سفة لعام أي عام كائن في زمان أسبق من عاملاً جعل للزمان زماناً متوسماً
ولا يبعد أن يقال انه جرسفة المرفوع على نوم الجرفي الموصوف لان ما بعد مذكراً مجرّ فمدم الانصراف حينئذ أيضاً الوصفية كما قاله الجمهور وقرب
منه عطف الجهر وعلى المصوب على نوم الجرفي المدطوف عليه كافي قوله بدالي اني لست مدر لك ماضى * ولا سابق شياً اذا كان جائياً

فالفقه يوافق المحكمة
الكليسة وكون اللام
للانتفاع وعلى للتفرض
واستعمالها في هذا
المعنى شائع ذائع
ورودها على هذا النحو
مطرد في كتاب الله تعالى
وغیره كما في قوله تعالى
من عمل صالحاً فلنفسه
ومن أساء فلها ولا
يعدل عن ذلك الا في مالا
اشياء فيه كقوله ان الله
وملائكته يصلون على
النبي الآية وقوله سلام
عليكم وسلام على
المرسلين ورحمة الله عليه
(قوله ويراد محسلاً الخ)
بان يجعل شيئاً من نسبة
المعرفة الى الموصول أي
معرفة النفس محل مالها
من حيث انه يجب
ويذهب ويحرم ويكره
ويستأنح ونحوه
الاعتقاد بان الوجدانيات
تبادر أفعال الجوارح
من العمل ولا يخفى
ما فيه من التكلف ثم هو
مبني على كون المراد
منه التصديق وهو بعيد
وقد عرفت أنه ليس بمراد
المصرف ثم يحتاج الى
تكلف آخر في شموله
مثل التوبة والصوم وآت
خبر بما في تفصيل

وهذا معنى ما قال في الصحاح إذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقبته عاماً أول وإذا لم يجعله صفة تصرفه
تقول لقبته عاماً أولاً ومعناه في الأول أول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام (قوله سعد جده) فيه
إيهام إذا جلد البنت وأب الأب (قوله وفقى الله) التوفيق جعل الأسباب متوافقة للسبب وعدى باللام
وتعديته بالباء تسامح أو تضمن لمعنى التشريف والمصنف كثيراً ما يتسامح في صلات الأفعال لميلانه
إلى جانب المعنى (قوله وفرض) من فضضت ختم الكتاب فقضه والفضل الكسري بالتفريق واختتمت

ثم المفهوم من كلام الشارح أنه إذا جعل ظرفاً تصرف لان اعتبارا ظرفية يحتاج إليه في الانصراف
التيه حتى رد ما تركه أولاً فليأمل (قوله وإذا لم يجعله صفة تصرفه) هذا أيضاً من صريح كلام
الصحاح وما ذكره الخطابي من أن هذا مستفاد من الصحاح بطريق مفهوم المخالفة ليس بشئ وتحقيق
المفسرين بين المتصرف وغيره أن لفظ أول لما لم يكن مشتقاً من شئ مستعمل على القول الصحيح حتى فيه
معنى الوصفية فلم يعتبروها إلا مع ذكر الموصوف ظاهراً فإذا قلت لقبته عاماً أول يعتبر أول صفة للعام
ومعناه أول من هذا العام أي عام قبيل هذا العام الذي نحن فيه بأن يكون هذا العام عام ثانياً والعام
الأول عام تسع وسبعين وإذا قلت لقبته عاماً ولا يحمل بدلاً من العام ظرفاً محضاً متعلقاً بلقبته ومعناه
عاماً باقياً الجلية على هذا العام بأن يكون في الصورة المذكورة عام تسع وسبعين أو عام ثمان وسبعين مثلاً
هكذا أقبل والظاهر أن الفرق بين المعنيين ليس إلا بأنه يعتبر في صورة الوصفية سبق هذا العام على القابل
وسبق العام الأول عليه ما فسبه وأند على سبق هذا العام وفي الثانية لا يعتبر سبق هذا العام على
القابل (قوله إيهام إذا جلد البنت وأب الأب) إن جعل الإيهام على المعنى الأعم الذي يتعارفه العامة
وهو استعمال اللفظ لمعنيين وإرادة أحدهما مطلقاً فالمراد ظاهر وإن جعل على المعنى المصطلح وهو
ذكر لفظ له معنيين قريب وبعيد مع إرادة البعيدة فافتصاه على ما ذكره لأن كون البنت الذي هو
المراد في مقام الدعاء معنى البعد وهو يحتاج إلى البيان وإنما كونه معنى بعيداً به وذلك وكون أب الأب
معنى قريباً على الإطلاق فما لا ينكر (قوله تسامح أو تضمن) المراد بالتسامح استعمال اللفظ في غير
حقيقته بالعلاقة مقبولة اعتماداً على ظهور الفهم في ذلك المقام والتضمن أن يفصح بلفظ

أفذكر أول مع عام وأخوه وهما ليس كذلك لفظ الشارح هنا الإشارة إلى ما ذكرنا قال (وهذا معنى
ما قال الخ) أقول عبارة الصحاح هكذا هو وإذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقبته عاماً أول وإذا لم يجعله
صفة تصرفه تقول عاماً أولاً ومن أنكره فقد كان محمداً سقيماً والفرق بين المثالين أن الأول في الأول
صفة عاماً ومعناه عاماً باقياً الجلية على هذا العام بأن يكون عام تسعين أو أربعين أو ثلاثين وأخو ذلك في
الصورة المذكورة قال (سعد جده إيهام إذا جلد البنت وأب الأب) أقول فإن قيل الإيهام أن يطلق لفظ
له معنيين قريب وبعيد ويراد البعيد اعتماداً على قرينة خفية المعنيين هنا متساويان لتفاوت
بينهما بالقرن والبعيد ولو سلم والدليل لا يفيد المطلوب لأن مجرد كون الجدل المعنيين لا يقتضي الإيهام قلنا
معنى أب الأب هنا قريب لا يرد كرهه بتاج الشريعة والمراد البنت بقربه كون الشيخ جده عداه نفسه
وإن خفيت ودقت والشارح رحمه الله شبه على الأصل واكتفى في الباقي بدلالة السباق والسيماق قال
(أو تضمن لمعنى التشريف) أقول التصمين أن يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى آخر
يناسبه ويدل عليه بذلك كشيء من متعلقاته كقولك أجد البنت فلان لاحظت مع الجدمعنى الانهاؤ ذلك
عليه بذلك صفة أعني إلى أي أمي البنت حيد وفائدة التصمين إعطاء مجموع المعنيين حقهما في اللفظ لأن
مقصودان معاً قصداً أو تبعاً فإن قيل اللفظ أن كان مستعمل في المعنيين معاً كان جعاباً في الحقيقة والمجاز
وإن كان مستعمل في أحدهما ولم يقصد به الآخر فلا تضمن قلنا هو مستعمل في معناه الحقيقي والمعنى

سعد جده والشيخ سعد
يقول لما وفقني الله
بأن يفتح الأصول
أردت أن أشرح مشكلاته

وأفتح مغلقاته معرضاً عن
شرح بعض المواضع التي
من لم يحلها بغیر أطباء
لا يحل له النظر في ذلك
الكتاب وأصله أني لما
سودت كتاب التفتيح
سارع بعض الأصحاب
إلى أن يسهلوه ومباحثته
واتشتر المصحح في بعض
الأطراف ثم بعد ذلك وقع
فيه قليل من التغيرات
وشيء من الحذف والزيادة
فكتبت في هذا الشرح
عبارة المصنف على النمط
الذي تقرر عندى لتغير
النسخ المكتوبة قبل
التغير إلى هذا النمط

ثم لما تيسر إتمامه وفصح
بالاختتام ختامه
مستملاً على تعريفات
وهج

المصنف رحمه الله في
الشرح من التبعات
في تطبيقه على
التصديقات (قوله عن
دليل) قيل عليه لا دليل
عليه أصلاً لا لفظ ولا
اصطلاحاً ورد بأنه يدل
عليه كلام الرابع

مؤسسه على قواعد
المقول وتفسيرات
هر صفة بعد ضبط
الاصول وترتيب اتيقن
يسبقني على مثله اقدم
تدقيقات غامضة

الكتاب بلغت آخره وانتهى الطين الذي يحتم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام
بمقالة الشئ المحسوس الذي لا يطلع على مخزونه ولا يحاط عتودعائه ثم جعل عرشه على الطايبين
بعد الاختتام وعدم منهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة قرض التمام (قوله مؤسسه على قواعد
المقول) أي مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة في علم الميزان لا كما هو ذاب قدماء المشايخ من
الاقتصار على حصول المقصود (قوله وترتيب اتيقن) أي حسن مجرب يذهب به بعض ماصرف فيه من
التقديم والتأخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن اللبني والصواب لم يسبقني الى مثله

معناه الحقني و يرا معه معنى آخر تابع له بلفظ آخر له عليه بذكر ما هو من متعلقاته كيلا يلزم الجمع
بين الحقيقة والجاز فثارة يجعل المذكور أصلاً والمخزوف حالاً وتارة بعكس فإن قلت اذا كان المعنى
الآخر مدلولاً عليه بلفظ مخزوف لم يكن في ضمن المذكور فكيف قيل انه متضمن اياه قلت لما كان
مناسبة المعنى المذكور معونه ذكر صلتته قرينة على اعتباره جعل كانه في ضمنه ومن غم كان جعله حالاً
وتبعاً للمذكور أولى من عكسه وتربيع العكس بدلالة جذب في صلة المذكور و ذكر صلتته المتروك كذا كره
صاحب الكشف مردود بان ذكر صلتته المتروك لا يخلل على كونه مراداً في الجملة إذ لو لم يكن مراداً أصلاً لم
ان التضمن وان كان باباً او عاشاً عاني كلام العرب حتى نقل عن ابن جني أنه قال لو نقلت تضمينات
العرب لاجتمعت مجازات الا أن المصنف لما كان كثيراً ما يتسامع في الصلوات في مواضع لا يحل فيها
للتضمن بملازمة الى جانب المعنى جعل قرينة على احتمال بناء الكلام ههنا أيضاً على التسامع والترويض
من الامر من رآله اشارة بقوله والمصنف كثيراً ما يتسامع الخ (قوله ثم جعل عرشه الخ) حل قرض التمام
على عرشه على الطايبين وعدم منهم عنه بعد من وجوبه الاول أن المستفاد من عبارة المصنف
كون القرض بنفس الاختتام لا بالعرض بعده الثاني أن الظاهر أنه لا مدخل للعرض في اقتضاء التسمية
بالتوضيح فإن المعارف تفصلها على العرض والتبادر من تعاطف الجمل في المقدم تأنيك منها في الثاني
والاولى أن يقال الكتاب قبل التمام لكونه في كتم العدم بتأنيك بعض أجزاءه يشبه بالثاني المحذور في
مجرد تحقق المانع عن الاطلاع على مخزونه لجعل رفع المانع بنفس الاختتام بمنزلة قرض التمام (قوله
والصواب لم يسبقني الى مثله أحد) أي للصواب بالنظر الى أصل اللغة كما نقل عن الشارح فلا ريب و جاز
التضمن بحسب اللفظ لانه صواب بحسب اللفظ لا بحسب أصل اللغة ثم قال يسبقني عليه معنى غلبته لكن
ليس المعنى على هذا كما نقل أيضاً عن الشارح لان المنفي حينئذ كون الترتيب مغلوباً لا مغلوباً عليه

حدث قال المدرفة اسم
لما يحصل من العلم بعد
تذكر المجهود
والاستدلال بالاثبات
ولذلك لا يقال في صفات
الله تعالى انه عارف وقال
أبو بكر الكلبي في
كتاب معاني الاخبار
المعرفة حكمها أن يعلم
الشيء بالذليل والعلامة
بإيجاب حقها ومجمع
أباً القامم الحكيم رحمه
الله يقول المعرفة معرفة
الاشياء بصورها وسماتها
والعلم علم الاشياء
بحقائقها هذا على أن
شهرة أن التقليد
لا يدخل في معنى العلم
في شئ وقد وقع عليه
الاصطلاح كناية ولكن
لا وجه للتقييد بالآخرية
ولا بالجزئيات اللهم الا
على الاصطلاح (قوله
فان أريد به ما الخ) قيل
بجزائه وقوله ففعل الواجب
كأنى ما بعده وقوله فاعلم
معتزة بإفاده كقوله

الآخر مراد بلفظ مخزوف ويدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته فثارة يجعل المذكور أصلاً والمخزوف
حالا كما قيل في قوله تعالى وتكبروا لله على ما هداكم كما قيل وتكبروا لله كما هداكم على ما هداكم وتارة
بالمعكس فيجعل المخزوف أصلاً والمذكور مغلوباً كما هو حالاً كما قيل في قوله تعالى يؤمنون بالذي آتيناكم
معنى أي يعرفون بمؤمنين وما نحن فيه من هذا القليل والمعنى لا شرف الله تعالى بتدريج الاصول موقفاً
فان قيل اذا كان المعنى الآخر مدلولاً عليه بلفظ مخزوف لم يكن في ضمن المذكور فكيف قيل انه متضمن اياه
قلنا لما كان مناسبة المعنى المذكور معونه ذكر صلتته قرينة على اعتباره جعل كانه في ضمنه ومن غم كان
جعله حالاً وتبعاً للمذكور أولى من عكسه قال (والصواب لم يسبقني الى مثله أحد) أقول أعترض عليه بأن
التضمن مجازاً لا واقعاً في كلام العرب حتى نقل عن ابن جني لو نقلت تضمينات العرب لاجتمعت مجازات
فيجوز أن يصح ههنا معنى الوقوف والاطلاع احد الطرفين السابقين أي لنف على مثله سابقاً اياه ولم
يسبقني واقفاً على مثله فرد في الحاشية بان المراد الصواب بحسب أصل اللغة ولا افتقد كراً أن المصنف
كثيراً ما يتسامع في صلوات الافعال بملازمة الى جانب المعنى وأما سبقت غلبته ليس المعنى ههنا على هذا

* سبقت العالين الى المعالي * (قوله لم يبلغ) صفة تدقيقات والعاذ محذوف أى لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان أو المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع الضمير وتعدية البلوغ بالجله بمعنى الوصول والانتها، (قوله سميت هذا الكتاب) جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما ثبتت الثاني لثبوت الاول فيقتضى سببه ما ذكر بعد التسمية الكتاب بالتوضيح فاجوبه قلت وجهه ان الضمير في اتحماه

فلا عبرة بمنع الخطأ بل لعدم كون المعنى على الغلبة مستنداً بوقوعه في خطبة الصالح فان عبارة الصالح هكذا على ترتيب لم أسبق اليه وتهدى لم أغلب عليه فالسبق هناك موصول بالي كما هو الصواب والغلبة موصولة بعلى داخله على ضمير التهذيب لا متعدي اليه بنفسه فيكون التهذيب مغلوباً عليه ومانعاً الشارح كون السابق موصولاً بعلى داخله على الترتيب والغلبة متعدي بنفسها اليه على أن يكون الترتيب مغلوباً على المغلوب عليه ولا معنى له هنا أصلاً فإن هذا من ذلك فان قلت المفهوم من كلام صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى وما نحن بمسبوقين على أن تبدل أمثالكم ان سبقته عليه يحى بمعنى غلبته عليه فلم يجعل قول المصنف على هذا المعنى ويحكم بان تعدية السابق بعلى خطأ مع ورودها في القرآن قلت عبارة الكشف هناك هكذا سبقته على الشيء اذا أعجزته عنه وغلبته عليه ولم تكن منه ومعلوم أن ليس مراد المصنف بقوله لم أسبقني عليه أحد لم يجرى عنه أحد بل مقصوده دعوى التفرد في الترتيب الخصوص وهذا ظاهر جيد وان خفي على البعض نعم كان الانسب أن يذكر الشارح في الحواشي هذا المعنى أيضاً ويبين أنه غير مرداف هذا الاستعمال أو في جواباً ورد المصنف بما ذكره وبين أنه غير مقصود للمصنف هذا ولا يخفى حسن تركه لفظ نحو ونحوه في قوله سبقت العالين الخ والمصراع منسوب الى الحكيم عمر الخيام تمامه

بصائب فكرة وعلاوهمه * ولاح يحكمتي فور الهدى في
لبالي بالضلالة مدلهمة * يريد الجاهلون بطرقه
* وبأبي الله الآن يتبعه *

(قوله لكمال العناية بتمييزه) ويمكن أن تجعل التركبة قصد التعظيم كما ذكره صاحب الكشف في قوله تعالى: إنما خلقت هذا باطلاً وقوله ان هذا القرآن هدى للتي هي أقوم وههنا نكتة أخرى وهي التسمية على أن تسميته بالتوضيح لاجل اتصافه بالصفات السابقة كما ذكره صاحب الكشف في وجهه اختياراً وأولئك على هي في قوله تعالى أولئك على هدى من ربهم وتحقيقه أن أصل اسم الاشارة أن يكون لشاهد والكتاب ليس بشاهد حقيقة فينبغي أن يعتبر معه الاوصاف المذكورة ليجاز بها ويجعل

لا يقال ان التضمن أيضاً صواب بحسب اللغة لا نقول العبارة أصل اللغة ولا صلة التني التضمن
نعم يمكن أن يقال سبقته على كذا بيجى بمعنى غلبته عليه كما قال الله تعالى وما نحن بمسبوقين على ان تبدل أمثالكم وعدم كون المعنى ههنا على هذا النوع ولا يخفى على القطن ترك اللفظ فصوره ونحوه في قوله

* سبقت العالين الى المعالي * نقل هذا الشعر عن الحكيم عمر الخيام وقامه
بصائب فكرة وعلاوهمه * ولاح يحكمتي فور الهدى في
لبالي بالضلالة مدلهمة * يريد الجاهلون بطرقه
* وبأبي الله الآن يتبعه *

قال (وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه) أقول فان قيل ههنا نكتة أخرى أبلغ وأحرى بما ذكر وهي التسمية على أن تسميته بالتوضيح لاجل اتصافه بالصفات السابقة كما ذكر في قوله تعالى أولئك على هدى من ربهم فلو حو عليه اقلنا وجهه ان تلك التركبة فهمت من لما كما صرح

لم يبلغ واحد من فرسان هذا العلم الى هذا الامد سميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى مسؤول أن يصم عن الخطأ والخل كلامنا وعن السهو وازال اقلاما وادامنا

فاعلم فاعلم المرء
ينفعه *

ان سوف يأتي كل
ما قدرا

وهو جز باعتبار تضمينه
قوله فافعل الواجب وقيل

بل هو من قيل حذف
الجز وإقامه دليله مقامه

أى يلزم الواسطة لان
ما يأتي به المكلف كقوله

تعالى وان يكذبوا فقد
كذبت كذبت بربهم من

قبلك أى فاصبر ولا تحزن
فانه قد كذبت بربهم من

قبلك (قوله ما يأتي به
المكلف) من الهيئة

المرسلة التي تسمى
بالصلاة والاطاعة التي تسمى

بالصوم وغير ذلك مما هو
أثر صادر عنه فطرف فعله

يقاعه وطرف تركه
عدم مباشرته بآية (قوله

من الوجدانيات) لا يقال
هي تدرك بالوجدان

فكيف يشهد لمعرفه

(الیه بصعد الکلام الطیب)
افتتح بالضمير قبل الذکر
ليبدل على حضوره في
الذهن فان ذكر الله تعالى
كيف لا يكون في الذهن
عند افتتاح الكلام
كقوله تعالى وبالحق انزلناه
وبالحق نزل قوله تعالى
انه انما ان كرم وقوله
الطيب صفة للكلم والكلم
ان كان جمعا وتل جمع
يفرق بينه وبين واحد
باتاء يجوز في وصفه
التذكير والتأنيث نحو
تخل غايته وتخل منقعر
النفوس بمعنى ادراك
الجزئيات عن دليل
لانما قول بوجوب في نفس
الامر يدرك بالوجدان
واما الحكماء من الوجوب
والنسب والطرفة
والكرامة فلا تدرك الا
بالدليل كافي العلميات
تدرك حقائقها بالعقل
والحس اذ ليس المراد من
معرفة النفس بها
تصوراتها ولا التصديق
بشواهد بل معرفة احكامها
(قوله معرفة ما لها وما
عليها من العمليات) قيل
عليه اعتراضه على
التعريف ايضا انتهى بانه

لتشرح المذکور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح الخلقاته وانما مثل هذا الشرح مع
اشتماله على الامور المذکورة يصلح سببا للتسمية بالتوضيح في حل غوامض التنقيح (قوله اليه بصعد)
افتتاح غريب واقتباس لطيف اتى بالضمير قبل الذکر لادلاله على حضور ذكر الله تعالى في قلب المؤمن سيما
عند افتتاح الكلام في اصول الشرح واثارة ان الله تعالى متعين لتوجه المحامد اليه لا يقتصر الى
التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال واعيانا الى ان
التبارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصده همة جنباب الحق تعالى ونقد سدس
ويقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ملحواء لا يقال ان ابتدئ المتن بالتسمية فلا ضمير قبل الذکر
وان لم يتدأزم ترك العمل بالسنه لا ناقول يكفي في العمل بالسنه

كالمشاهد فكذلك قال معيت الكتاب الموصوف بكذا وكذا مشهور ان بناء الحكم على الوصف بشعر بعليته
وليس في الضمير هذه التكنية قبل هذه التكنية فتمت من لما كاصرح به في الجواب فلو اريدت به ايضا
لكان للتاكيد وقد تقرر ان التأسيس اولى من التاكيد وفيه بحث اذ لا يزيد دلالة لما على ان انعام
الكتاب نفسه سبب لهذه التسمية ولم يورد السؤال الا لان ملول الكلام ليس الا هذا واماد لا تلتم على
ان للقبول التي بعدها خلاف في السببية وانما ليست لبيان الواقع فقط فغير واضحة اذا القول بدلالة قوله تعالى
ولما توجه تلقاء مدين قال عيسى بن ابي نعيم سواء السبيل على ان لخصوص مدين دخلا في
موسى عليه السلام المهداية من ربه محل نظر وامام ذكره الشارح في صدد الجواب فانما هو مأخوذ من
قرينة الفعل والمقام لدفع السؤال وليس في اللفظ اشعار بذلك اذ لم يذكر كرام الاشارة لان ضمير المقام
راجع الى ذات الموصوف وليس فيه ما يقتضي فهم انصاف ما رجع اليه بالصفت فالتأمل (قوله اني
بالضمير الخ) قيل فيه اشارة الى ان قول المصنف في التوضيح بالضمير متعلق بمحذوف وهو الاثبات لا بافتتح
حتى يرد ان الافتتاح بالجاء والمجرور لا بالصمير والتقدير افتتح كتابه انما بالضمير قبل الذکر (قوله على
حضور ذكر الله تعالى في قلب المؤمن الخ) لم يقل على حضور الله كما هو الظاهر تنبيها على ان ضمير حضوره في
عبارة المصنف راجع الى الذکر بدليل قوله فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون في الذهن ثم ان محبة الاضمار
تقتضي حضور المرجع وتعيينه لكونه مراما من الضمير لكن اقتضاؤه للادول اظهر وذلك اورد الدلالة
فيه والاشارة في الثاني ولما لم تكن البكته الثالثة من مقتضيات الضمير ولو ازمه كان دلالة الاشياء
فيل الذکر على كونه اعتراضا عنى فأوما الى ذلك بقوله اعلم (قوله لا يقال ان ابتدئ المتن بالتسمية الخ) قد
يجاب عنه بعد تسليم كونه تسمية خزائن الكتاب بان كلامه في التسمية والحمد لله كان ابتدءا بها
سنة مستقلة بالحديث كان كل منهما مستقلا في كونهما مبدؤا بماتروك الملاحظة مع اخرى فلو اعيد
الضمير من احدهما الى ما في اخرى دخلت الاخرة في حكم التسمية وخرجت عن حكم الاستئلال ولهذا
لم يقل ابدان ايراد الخلة في الحديث من باب وضع الظاهر موضع الضمير فليتهم (قوله لا ناقول يكفي في
العمل بالسنه الخ) اول الجواب بشعر باختيار الشق الثاني من التردد المذکور في السؤال وآخره بشعر
باختيار الاول والتحقيق ان الجواب مبني على الاستقصار وتخصيصه أنه ان اراد الابتداء مقبدا بكون

في الجواب الاتي فلو اريدت به ايضا لكان للتاكيد وقد تقرر ان التأسيس اولى من التاكيد قال
(لا يقال ان ابتدئ المتن بالتسمية فلا ضمير الخ) أقول تلخيص السؤال ان التسمية ان جعلت جزأ
من الكتاب فلا ضمير قبل الذکر لان اسم الله تعالى حيث تدب يكون مذکور في الكتاب كالضمير وان لم
يتمثل جزأ منه لزم ترك العمل بالسنه لان الكتاب امر ذوال بال ولم يبدأ فيه باسم الله وتلخيص الجواب
اختيار الشق الثاني من التردد (قوله لزم ترك العمل بالسنه) قلنا لا نسلم ان العمل بالسنه يقتضي جزئية

أن تذكر التسمية باللسان أو تخطر بالبال أو تكتب على قصد التبرك من غير أن تجعل جزءاً من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الإضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب الصعود والجر كذلك إلى المال مكاناً ووجه استعير للتوجه إلى العالي قدر اوحى به والكلم من الكلمة بمنزلة التمرة بفرق بين الجنس وواحدة بالهاء واللفظ مفرد لأنه كثيراً ما يسمى بجعاً نظراً إلى الملقى الجلسي ولا اعتباراً بما في اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتأنيث قال الله تعالى كأنهم أعجاز نخل خاوية أي مثلاً لكافة الأجواف ثم الكلم غلب على الكثير وجه الأرض وقال كأنهم أعجاز نخل خاوية أي مثلاً لكافة الأجواف ثم الكلم غلب على الكثير

التسمية جزءاً من الكتاب فالجواب اختيار الشق الثاني ومنع الملازمة المذكورة فيه وإن أراد الابتداء مطلقاً عن هذا القيد فالجواب اختيار الشق الأول ومنع الملازمة المذكورة فيه ثم المراد بقوله أن ذكر التسمية باللسان أن يذكرها به مقرر وبجواب القلب والتوجه التام إلى معناها وكذلك المراد بقوله أن تكتب على قصد التبرك كسابق من أنها التسمية والتعبد المرجحتهما حصول الجهن والبركة ما يكون عن قلب حاضر وتوجه تام وأراد بقوله أو تخطر بالبال أن تخطر بمرجدة عن الذكر باللسان والكتابة لكن إخطاراً مقررنا بتوجه تام وبذلك يظهر التقابل بين الأقسام الثلاثة ويندفع فهم الشق الثاني منه وبين ما سبق من أن الابتداء بأحد الأمرين بقوت الابتداء بالآخر بناء على جواز أن يلفظ بالتسمية أو تخطر بالبال ويكتب التعبد معاً وذلك لما سبق من أن التوجه التام إلى شئين لا يتأتى من إحداهما التصنيف في الأصول وأما الجواب بأن كلامه سابقاً في التسمية والتعبد الواقعين جزءاً من الكتاب وحيثما ينبغي مع الطبع بينهما ما لا ينداء الحقيقي فمما لا يلتصق به لأنه هناك يصدر بيان التعارض الظاهري بين الحدين المطلقين فلا بد أن يحمل كلامه على العموم هذا فإن قلت قوله أو تكتب على قصد التبرك من غير أن تجعل جزءاً من الكتاب يدل على أن الكتاب عبارة عن النقوش وقد صرح في شرح المفتاح بأنه عبارة عن الألفاظ والعبارات قلت بعد جواز استعمال اللفظ الموضوع للفظ في النفس العلاقة اقوية صرح الشارح في شرح المقاصد بأن الكتابة تصوير اللفظ بحرف هيائية وأن المكتوب هو اللفظ وإن كان المثلث في الصحف هو النفس فقولك كتبت الكتاب لا يقتضي كون الكتاب نقشا (قوله والكلم من الكلمة بمنزلة التمرة القمرة) قبل كلمة من في الموضوعين ابتدائية لأن الابتداء باعتبار الاتصال والمعنى أن الكلم حال كونه ناشئاً من الكلمة متصلاً بمنزلة التمر حال كونه ناشئاً عن التمرة متصلاً بها وتخصيصه أن اتصال الكلم بالكلمة مثل اتصال التمر بالتمر وقيل معناه نسبة الكلم من الكلمة بمنزلة نسبة التمر من الكلمة نازل في النسبة من الكلمة بمنزلة التمر في النسبة من التمرة وأصل

التسمية من الكتاب وعلى كل تقدير من هذه التقديرات الثلاث يكون الإضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب لأن انتفاء الجزئية منه يوجب عدم التكرير لا يقال القول بالكتابة المذكورة هيائية بتأني قوله سابقاً لأن الابتداء بأحد الأمرين بقوت الابتداء بالآخر لا يجوز حيث لا ينداء الحقيقي بالامر من في زمان واحد بأن يلفظ بالتسمية أو تخطر بالبال ويكتب معاً وأيضاً قوله أو تكتب على قصد التبرك من غير أن تجعل جزءاً من الكتاب يدل على أن الكتاب عبارة عن النقوش وقد صرح في شرح المفتاح وغيره بأنه عبارة عن الألفاظ والعبارات لا ينبغي عن الأول بأن كلامه سابقاً في التسمية والتعبد الواقعين جزءاً من الكتاب كما يظهر من التأمل فيما سبق وحيثما ينبغي مع الطبع بينهما ما لا ينداء الحقيقي وهو ظاهر وعن الثاني بأن بين الألفاظ والمعاني والنقوش علاقة قوية وهي الدالية والمدلولية فكما جاز استعمال اللفظ الموضوع للفظ في المعنى وبالعكس فلا يجوز استعمال اللفظ الموضوع للفظ في النفس قال (ثم الكلم غلب على الكثير) أقول يعني أنه وإن كان مفرداً بحسب أصل الوضع لكنه غلب على الكثير

المهم وأرد عليه مع عدم تعيين المراد في اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة ورد بان المراد في هذا التعريف هو معرفة كل نفس ماله وما عليها وهذا أمر يمكن بأي معنى أرادوا المانع من إرادته جميع الأحكام في التعريف الثاني كون حوادث العالم كثيرة غير داخلية تحت حصر الحاصرين وضبط المتجهدين بخلاف ما نحن فيه والحق أن من عرف الفقه بهذا أراد الفقه بمعنى الملكية الفاضلة كما قد سلف (قوله لأنه أراد الشمول الخ) بل لا يمكن لهزيادته لأنه أراد به الملكية الواحدة البسيطة (قوله ومن ثم سمى الكلام الخ) والصواب سمى السقائد أو علم التوحيد والصفات أو أصول الدين لأن الكلام ليس من علوم السلف بل هو مذموم عندهم قال أبو حنيفة رحمه الله قال الله محمد وبن عبيد فانه فتح باباً من الكلام وقال أبو يوسف أعلم ما يكون الرجل بالكلام أجهل ما يكون بالله عز وجل وقال مالك أياكم والبدع قبل وما البدع قال أهل

لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد غرورة الا ان الكلم الطيب
يشذ كير الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من ائمة الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه جمع كثر وركب
وانه ليس يجمع كسب ورتب في قوله والكلم ان كان جمعا حرازة لا تخفى

الكلام الذين يتكلمون
في ذات الله تعالى وصفاته
ولا يستكون كما سكت
عنه السلف وقال
الشافعي رحمه الله لان
ألقى الله تعالى بكل ذنب ما خلا
الشرك أحب الي من أن
ألقاه بشئ من الكلام
وقال أحمد بن حنبل
لا يفتح صاحب الكلام
أبدا وقالوا فين أوصى
بكتاب العلم يباع من
تركه كتب الكلام ولا
تغذروني فيه وغير
ذلك من مطاعهم فيه
وانما الكلام فن وضعه
المعترلة ونوا رثه
الاشعرية منهم وانما سمى
به لانه لا يقصده العقائد
ولا الاعمال بل انما يقصد
به مجرد الكلام وموضع
المراء والحد لا يكشف
عن حقيقة مبدء او معاد
ولا يؤول الى صاحبه
برأي ويصح اعتقاده (قوله
وقيل) القائل أصحاب
الشافعي (قوله والباقي
فصل) خرج بقوله
الاحكام العلم بالذوات
والصفات وغيرهما من
المفردات ويوصف
الشريعة الاحكام العقلية
كحدوث العالم والحسبة
كاحراق النار والوضعية
كرفع الفاعل ونصب

هذا التركيب لما وقع في النسبة باقرب والبعد شاع استعماله بين (قوله لا يستعمل في الواحد البتة) نظاهر
كلامه يدل على انه يستعمل في الاثنين ولكن الفاضل الرضى صرح بانه لم يستعمل الا في اثنان
(قوله يشذ كير الوصف يدل على ما ذكرنا) قيل عليه تشذ كير الوصف لا يدل على ما ذكرنا بل هو ان يكون
بناء ويل الموصوف بالمد كركاذ كرك صاحب الكشاف في قوله تعالى وبث منها رجالا كثيرا ونساء ان تشذ كير
الكثير لتأويل رجل بالجمع أي جمعا كثيرا وجوابه ان الاصل عدم التأويل فلا يصار اليه ما يدل عليه
دليل وقد قام في الرجال دون الكلم فتعين الافراد (قوله مع ان فعلا ليس من ائمة الجمع) ان قلت هذا يدل
على انه ليس يجمع صبي ولا يدل على انه ليس باسم جمع كالغورم وارط حتى يثبت انه اسم جنس فما الدليل
على ذلك قلت الاستعمال في الواحد مع دخول التاء دليل على انه اسم جنس فان كلاما من الاربعين متصف
في اسم الجمع (قوله كثر وركب) جمعه في المشبه به بين اسم الجنس واسم الجمع دليل ظاهر على ان مراده
انه ينبغي ان لا يشك في الجمعية بحسب المعنى اذ هو القدر المشترك بينهما الصالح لادانته في هذا المقام (قوله
حرازة لا تخفى) الحرازة ودفع الحرازة بان للتردد في الجمعية الصغيرة وجمعا لانها قد ذكر الرضى ان مذهب الاخفش
الطاطبي يمكن دفع الحرازة بان للتردد في الجمعية الصغيرة وجمعا لانها قد ذكر الرضى ان مذهب الاخفش
ان جميع اسماء الجوع التي لها آحاد من تركيبها كركب جمع خلافا للسيبويه ومذهب الفراء ان كل ماله واحد
من تركيبه سواء كان اسم جمع كباقر واسم جنس كتمر جمع وفيه بحث لان الدليل لانما على صحة مذهب
سيدويه واطلاق مذهبهما فالتردد في جمعا وانسوية بينهما لا يتخلو عن حرازة ولذا فرغ الشارح الحرازة على

بجيت لا يستعمل في الواحد اصلا حتى توهم الامام المطرزي انه جمع كلمة وتبعه صاحب اللباب حتى قال
انه جمع كثره يشاؤل ما فوق العشرة وليس كذلك الوجهين الاول انه قد يوصف بالمد كركاذ كرو لائى من
الجمع بوصفه وفيه بحث لان تشذ كير الوصف لا يدل على افراد الموصوف بل هو ان يكون تأويل
الموصوف بالمد كركاذ كير صاحب الكشاف في قوله تعالى وبث منها رجالا كثيرا وكثيرا تأويل
رجالا بالجمع أي جمعا كثيرا والثاني ان ائمة الجمع محصورة مضبوطة وهذا البناء ليس منها ويمكن
ان يشذ كرو لائى اخر وهو انه ليس يجمع صفة لانه ليس بالواو والنون وبالف والنون لا يجمع تشذ كير لان
الواحد فيه على السلامة فان قيل حلنا انه ليس جمعا صعبا لكن لم يجوز ان يكون اسم جمع كالغورم
وارط قلنا ان المحققين من العامة قد فرقوا بين اسم الجنس المفرد واسم الجمع لوجهين الاول ان اسم
الجمع لا يطلق على الواحد والاثنين اصلا بخلاف اسم الجنس والثاني ان الفرق بين واحد واسم الجنس
وبينه فعل واحد بين اثنين بالماخووم وروى اواتام غرورة لا يجمع اسم الجنس ولا شئ ان
الوجه الاول وان لم يوجد هذا المعارض الاستعمال لكن الثاني موجود فلا وجه لاسم الجمع ايضا فتبين انه
اسم جنس يفرق بينه وبين واحد بانه كثر وقال فلا ينبغي ان يشك في انه جمع الخ اقول نعم اذا قررناه
اسم جنس يفرق بينه وبين واحد وليس من ائمة الجمع الصبي لا ينبغي ان يشك في انه جمع كثر وركب بناء
على الاول اما كونه كثر فبالا نظر الى الوضع لا الاستعمال اما كونه كركب فبالا نظر الى الاستعمال لا الوضع
لما تقر بأن الركب اسم جمع دون الكلم لكنه لم يستعمل في الواحد قصار كركب ولا ينبغي ان يشك في انه
ليس يجمع كسب ورتب بناء على الثاني وان كان في مفرداتها انه لانها اجماعا سبعة اذ في حال مفرداتها
فاذا لم يبق شئ في واحد منها في استعمال كلمة الشك حيث قال والكلم ان كان جمعا حرازة ظاهرة

والصواب وإن كان بالواو (قوله من محمد) حال من الكلام بياناً له على ما قال النبي عليه السلام هو سبحانه الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر إذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فخيها

ابطال جميعه الصغية باقامة الدليل بعد أن ذكر أن بعضاً ذهب اليها وقيل في دفع الحزاة كله ان مجملة على الشك من مخاطب فإن ان قد تستعمل فيه أيضاً كما تقرر في المعاني فكاه قال والكلم ان وقع شئ في جميعه الصغية بناء على قول بعض أئمة الصوف فلاشك في جميعه الجنسية وأنت خير بان دفاعه من البحث السابق مع ما فيه من البعد على أن الشك في الجمعية الصغية لا يجامع الجزم بالجمعية الجنسية للتمافي بينهما فاصواب أن يقل فلاشك في جميعه المفروقة بالتاء (قوله والصواب وإن كان بالواو) اعترض عليه بان المراد بالجمع على هذا اما الجمع الصغى فلا يصح ترتب الجزاء على الشرط وهو ظاهر واما الجمع الجنسي فيلزم أن يكون نقض الشرط أولى بالمرزومة للجزاء كما هو مقتضى ان المستعملة لاوصل والربط الله على أن الجزاء لازم الوجود في جميع الأزمنة في قصد المتكلم ولا يستقيم ههنا لان نقض ذلك وهو الالامعة الجنسية قد يكون بكونه مفرد اللفظ ومعنى وقد يكون بكونه جماعياً وعلى التقريرين لا يجوز في وصفه التذكير والتأنيث وأجيب بان المراد مطلق الجمع وجزء الشرط محذوف والمذكور في موضعه دليل عليه محذوف صفراء والتقدير والكلم وإن كان جماعاً جزئياً وصفه التذكير لانه جمع يفرق بينه وبين واحد بالتاء وكل جمع كذلك يجوز في وصفه التذكير والتأنيث ولاشك أن نقض هذا الشرط وهو بكونه مفرداً أنسب باستقرار ذلك الجزاء والدليل على ذلك الحذف وعلى تعيين المحذوف ظهور أن الالامعة ترتب قوله فكل جمع على كونه الكلم جماعاً بطريق الجزئية وأن المقصود بيان جواز تذكير الوصف وتذكير جواز تأنيثه استطراداً وبيان الوقوع في ههنا بحث وهو ان مؤدى ان الوصلية الدالة على أن الجزاء لازم الوجود قد يؤدي بدون تصدير ان يحذف كاذ كره الشارح في المطول جملة الايات بقوله عليه السلام نعم العبد صهي لولم يحذف لله لم يحذفه فيجوز المؤدى على تقدير وجود الواو وعدمها فلا وجه لرد الثاني بتصويب الاول فليتأمل (قوله حال من الكلام بياناً له) لا وصف له لانه يجب حمل تقدير المتعلق معروفة فيفيض الى حذف الموصول مع بعض صلته والبصريون لا يجوزونه كذا ذكرنا في أمثاله وفيه بحث لجواز ان يقدر المتعلق اسم فاعل بمعنى الثبوت لا الحدوث اذ يكفي للعمل في الطرف راحة الفعل ولنا عمل فيه ما هو أهدى في العمل عن اسم الفاعل بمعنى الثبوت كعرف النبي في قوله تعالى وما أنت بنعمة ربك بمجنون ونظائرها (قوله على ما قال النبي عليه السلام هو سبحانه الله الخ) تذكير المضمير بانه على أن الكلم ليس جماعياً فهو أيضاً دليل عليه وحياً بما استعاره من

والصواب وإن كان بالواو والوصل واعلم أن ظاهر عبارة المصنف محتاج الى التوجيه فاذا وحه لم يبق اشكال وبضمعل ما ذكره الشارح من الاحتمال وذلك أن قوله ان كان جماعاً شرط حذف جزاءه ولا لقوله فكل جمع الخ والشرطية مع المبتدأ صغرى وكل جمع الخ كبرى والقيام دليل على جواز تذكير وصف السكان وتقدير الكلام أن الطبيب مع تذكيره صفة الكلم لان الكلم ان كان جماعاً جمع يفرق بينه وبين واحد بالتاء وكل جمع كذلك يجوز في وصفه التذكير والتأنيث فالكلم يجوز في وصفه التذكير والتأنيث ولذا وقع الطبيب مع تذكيره صفة له فلم ان المصنف جزم بالجمعية الجنسية فحتملاً لا يمكن حمل كله ان على الشك فيه بل يجب أن نحمل على الشك من مخاطب بناء على قول بعض أئمة النحو كما سبق فإن لم تستعمل فيه أيضاً كما تقرر في المعاني فكاه قال والكلم ان وقع شئ في جميعه الصغية بناء على قول بعض أئمة النحو فلاشك في جميعه الجنسية فحتملاً لا يبق حزاة قال (من محمد) حال من الكلام بياناً له على ما قال النبي عليه السلام الخ) أقول اعلم ان هذا الموضوع من معارك الانتظار ومبارك الافكار كم زلت في مضايقه

(من محمد لا صولها من مشارع الشرع ما ولفر وعها من قبول القبول غاه) القبول الاول ربح الصبا

المفسول وبالعلمية الاعتقادية كحجية الاجماع وجوب الايمان وبقيد كرهها من أداتها علم الله تعالى والملائكة والانبيا وبقيد التفصيلية المسائل الاجالية المبحوث عنها في أصول الفقه وعلم الخلاف كالمقتضى وانشأ في كما يقال ان ثبوت الوجوب بالمقتضى وانتهاءه بالتأني فان العلم الحاصل من تلك الأدلة ليس فقها قال السيد الشريف الخي انه ليس دليلاً أصلاً ولا يقيد شيئاً حتى يتعين المقتضى والباقي وذلك هو الدليل ولا حاجة الى استخراج التعليل فان اسم العلم لا يشمله أصلاً ولكن العلم المراد ههنا ما يشمل الظن فانه قد يستعمل ويراد به المعنى الأعم كافي قوله تعالى ما لهم به من علم الانبعا الظن وإن كان الشائع استعماله في المعنى الاخص الذي لا يشمل الظن كما في قوله تعالى

وجه الرحمن فلا يمكن له عمل صالح لم تقبل وانما صلح الجمع المتكبر بما بالمعروف المستغرق لما يحسن ومن
ان التكررة تم بالوصف كما مر أنه كوقته ولان التكرير ههنا للتكثير وهو مناسب التعميم

استقبال بحيا الرحل أي وجهه بالسلام ووجه الرحمن مجاز عن ذاته ثم الاقرب أنه أورد الحديث مؤيدا
لارادة المحامد من التكلم ههنا لان المحامد أضاف من جنس الكلمات المذكورة في الحديث لان المراد
بالكلم ههنا ما ذكر في الحديث الأنا يحمل الحديث على معنى أن التكلم هي هذه الكلمات وأمثالها
فيكون ميا ما فكلم على طريق التمثيل والا فلا يريد بالكلم ههنا ما دل عليه الحديث بظاهره لم يصح البيان
بالمحامد الموصوفة لأنها أعم من التكلم بهذا المعنى وأيضا لا معنى لعموم التكلم واستغراقه حيث ذكرنا لهم
الأنا يعتبر المحال وما ذكر الخطابي من أن التكرير باعتبار المحال لوصي عموما بالجمع المتكثير يحتمل
هذا العموم أيضا لاحاجته الى اعتبار العموم بالوصف فقيسه أن الاحتمال لا يكتفي في العموم بل لابد من
شيء يفيد الشمول كاللام وكل والوصف يظهر أنه لابد من اعتبار العموم بالوصف لمن لا يقول بعموم
الجمع المتكبر (قوله من أن السكرة تم بالوصف) اعترض عليه بان عمومها لا يدفع السؤال لان المحامد
لا تتناول الا جميع أفراد المحامد الموصوفة وأما بعض أفراد المحامد المطابقة التي هي التكلم الطيب فلا
يصح تفسيرها لجميع أفرادها وأجيب بان التكلم الطيب هي المحامد الموصوفة بالوصف المذكور بالنسبة
وما خلا عن هذا الوصف لا يصعد اليه تعالى وهذا لما يستقيم اذا جعل الصعود اليه تعالى مجازا عن قبوله
سبحانه وتعالى إياه وأما اذا جعل مجازا عن صعود الكعبة بحقيقته كما يشتر به الحديث فلا لابل المفهوم

ما لهم به من علم ان يتبعون
الا الذين حيث أثبت لهم
الظن مع نبي العلم عنهم فلا
يردان الفقه من الطيبات
فلا يصح أنشد العلم في
تعريفه ثم هذا التعريف
بناؤه ان التصديق يقتضي
بالنسبة التي بين الموضوع
والمحمول وهو على خلاف
مدان الصديق فان النسبة
لا يمكن الاتفاقات اليها
بالذات لكونها معنى حرفيا
غير مستقل بالمفهومية
بل يجب أن يحصل
الاحكام على القضايا
فان الحكم قد يطلق على
القضية (قوله كوجب
الايمان) اعترض عليه
بأنه لا نسلم ان الشرع
يتوقف على وجوب
الايمان ونحوه سواء أريد
بالشرع خطاب الله تعالى
أو امر رعية النبي عليه
السلام وتوقف التصديق
بشروط شرع النبي عليه
السلام على الايمان بالله
تعالى وصفاته وعلى
التصديق بنبوته النبي
صلى الله عليه وسلم ودلالة
معبوداته لا يقتضي
توقفه على وجوب الايمان
والتصديق ولا على العلم
بوجود ما قاله أنه
يتوقف على نفس الايمان
والتصديق وهو غير

الاندام وضلت في دقائقه العقول والاورام فان أردت العثور على تحقيق المقام فاستمع لما يتسلى
عليك من الكلام فأقول وبالله التوفيق أريد بالتكلم الطيب كل لفظ دل على الايمان وتظيم الملك
الذات كما أريد ذلك بكلمة طيبة في قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة الآية وبالجملة
الاقرار باللسان المرتب على التصديق الجاني والمستبوع بالعمل الاركانى بانه عبارة عنه فيكون عبارة عن
المحامد الموصوفة فيصدق تعريف الحمد عليه ويظهر صحة كونها بابا بالتكلم المعروف لكن لما قبحه أن معنى
التكلم الطيب مع قطع النظر عن عمومه وخصوصه مهم ولا يدخل للرأى فيه فهل يبيانه بالحمد الموصوف
أصل في الشرع بانه أن ذلك مبني على ما ورد في الحديث من بيانه بالحمد الذي اكتفى فيه ببيان حال الفرع
لا يبيانه على حال الاصل لأن بيانه ليس باعتبار خصوصية الكلمات المذكورة فيه بل باعتبار دلالتها
على الايمان بما يجب أن يؤمن به فان قوله سبحانه الله يدل على تزهده عن النقائص والحمد لله يدل على اتصافه
بجميع صفات الكمال والباقي على وحدانية الله تعالى حتى لو عبر عن ذلك بعبارة أخرى متغيرات كان كل
ذلك منها كالمطابق أيضا فظهر أن قوله على ما قاله النبي عليه السلام لا يدل على أن التكلم الطيب ههنا
أيضا محمول على ما يبيانه الرسول عليه السلام حتى يرد أنه لا معنى لعموم التكلم واستغراقه حيث ذكرنا لهم
الأنا يعتبر المحال وفيه بدو انه لا يصح البيان في المحامد الموصوفة لأنها أعم من التكلم بهذا المعنى ثم لما
ورد على كون من محامديا بالتكلم الطيب ان اللاد في الاستغراق لانه الاصل حيث لا عهد سباني مقام
الحمد والجمع المتكبر ليس بعام عند المصنف لاشتراط الاستغراق فيه فكيف يصح أن يقع غير العام بيا نا
أجاب عنه بوجهين الاول انه وان كان متكررا لكنه موصوف بصفة عامة ويجوز في مباحث العام
التكررة الموصوفة بصفة عامة والثاني ان تنكيره للتكثير وهو مناسب للتعميم فعمل عليه بهذه المناسبة
وتحقيقه ان القوم صرحوا بان التكررة المفردة حلت بمعنى الجنبية والوحدة فيكون لا اجلاس الا ربلا
معناه ربلا واحد اذ جعلت بحالته رجلين لانه قد ينضم اليها قرينة تعالى ان القصد منها الجنبية
دون الوحدة فلا يتخصص بعض الافراد بل يتم كالوصف بصفة عام والتكلم بما يصح تعليله بهذا الوصف

والحمد جمع محمداً بمعنى الحمد وهو مقابلة الجليل من نعمة أو غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالأظهار وتظيم المنعم قولاً أو عملاً واعتقاداً فلا اختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم هما أنسب والمشارع جمع مشرعة المأر هو مورد الشارفة والشروع والشرعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين

من الحديث أن الكلم الصاعد بالعنى المذكور قد لا يقبل لعدم مقارنته للعمل الصالح وقد يجب أن العموم بحسب المفهوم لا ينافي أن يبين المراد باخص منه كخاتمة فضة (قوله جمع محمداً) هي بكسر الميم الثانية مصدر وبقضه خاضعة بحمد عليها (قوله مقابلة الجليل الخ) فيه مساهلة لأن الحمد لغوى نفس الشاهد باللسان لا مقابلة الجميل به وقوله والتعظيم يحتمل أن يكون معطوفاً عليها لبيانها أو على الثناء ببيانها وتفسيرنا ثم أن الشارح ذكر في شرح الكشف أنه ترك التقييد بالاختيار مع وجوبه في الحمد لأن الجميل صفة الفعل وهو بالاختيار وفيه بحث لأن الجميل المهورد عليه يتناول الوصف ولا يختص بالفعل إذ لا شئ في شيع جددت زيداً على علمه بالاتأويل ويمكن أن يجاب عنه بأن أهل اللغة لا يفرقون بين الفعل والقول ولذا يطلقون اسم الفاعل على أفظ العالم فلفظ الفعل عندهم بهم الصفات (قوله والشكر مقابلة النعمة بالأظهار) الظاهر أن المراد بالأظهار أظهار النعمة ففيه بحث لأن اللزوم في الشكر على المعنى المشهور كونه في مقابلة النعمة في قصد الشاكر ونفس الأمر وتظيم المنعم يجوز أن يكون بوصفه بالأعنام وبغيره فليس فيه أظهار النعمة سيما في فرد الاعتقاد نعم قد فسّر الشكر في كتب اللغة المعنوية بالثناء على المحسن بذكر معروف أعطاء قال في مختار الصحاح الشكر هو الثناء على المحسن عما أو لا كما من المعروف وفي الجمل الشكر الثناء على المولى معروف بوليّه إذ لا رب في أن المتبادر من أتى عليه معروف بعبه بذكره باللسان فلا بد على هذا أن يكون مفهوم الشكر أفعلة أظهار النعمة باللسان بذكر معروف المحسن والشاهد عليه ويؤيد أنه ضد الكفران

فانه يعلم من ذلك تعليق الكلم على ما به جديده انوصف الا ان الضرر به لا تعصر في الوصف لا قطع بالعموم في مثل غمرة خبر من جرادة وعلت نفس وتحر ذلك ولا كل وصف يصلح قرينة له لا قطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلاً طاماً فإذا أفاد الوصف والتكبير بحسب اقتضاء المقام العموم في المفرد المشغل على الوحدة المناهضة للعموم فلا ن يقصد في جمع الحمد المشغل على الكثرة المناسبة للعموم أولى فان قيل قد صرح الشارح في مباحث الاستثناء انها ثلث بعموم التكررة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق فكيف يصح ههنا استدلاله بالوصف على الاستغراق قلنا مقصوده ههنا توقيف كلام المصنف وهو معنى اشتراط الاستغراق فيه وهو قائل بعموم التكررة الموصوفة وما ذكره ثمه فسبحي بيانه اذا كان أو انه ان شاء الله ثم ما علم مما سبق ان الكلم الطيب مما بين الحمد الموصوفة بالوصف المنكسر وكان على من المحامد ومهمات ما ذكر في رصفه والاستعارات المعنوية فيسه محتاج الى الايضاح وأوضحه بقوله والحمد جمع محمداً الخ وبعد ما حقق الوصف وحال الموصوفين فائدة ذلك لوصف بانها التامع الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة الآية وذكر فيه ان الحمد كشجرة لها أصل وفرع أصله الايمان والاعتقادات وفرعه الاعمال والطاعات فلما توجه عليه ان هذا التشبيه اذا كان أصل الحمد وفرعه حمداً أيضاً كان أصل الشجرة وفرعها شجرة أيضاً وقد سبق ان الحمد فعل اللسان فقط وأصله فعل الجنان وفرعه فعل الاركان دفعه بقوله وتحقيق ذلك وحاصله ان أصل الحمد فعل اللسان وفرعه أيضاً حمداً من جنسه لان الحمد في الحقيقة عبارة عن فعل يبنى عن تعظيمه مطلقاً فالاعتقاد أصل من جنس الحمد اللساني لولاه لكان ذلك الحمد كشجرة غير ثابتة لعدم أصلها والعمل فرع من جنسه لولاه لكان له قبول عنده تعالى والمقصود من تعميم الحمد وجدان أصل وفرع الحمد اللساني من جنسه ليتم تشبيهه لان

مفيد ولا مناف لتوقفه وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من انه لا وجوب الايمان مع ايجاب عنه السيد الشريف بان قوله كوجوب الايمان مثال للخطاب بما لا يتوقف على الشرع لئلا يتوقف عليه نفسه بل المثال له نفس الايمان وقوله ونحوهما عطف على الايمان أو على تصديق النبي عليه السلام ويؤيد ضمير التثنية ولاشأن بثوت الشرع عند المكلف موقوف على الايمان والتصديق فلو توقف على ثبوت لزوم الدور وعلى هذا يكون المراد بما يتوقف أيضاً نفس الصلاة والزكاة ونحوهما ولا شأن في توقفهما على الشرع لانه المبين حقائقيها وأركانها وشروطها وليس قوله كوجوب الايمان وما عطف عليه مأورده فان قيل ما نقل عن المصنف من ان خطاب الله الخ اذا كان تعريفاً للكلم الشرعي فعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشارع

أى أظهر وبين وحاصله الطريقة المفهومة الثابتة من النبي عليه السلام جعلها على طريقة الاستعارة المكتبة بمنزلة قوتها وشأت رجات فأثبت لها مشارع وروها المتعشرون إلى لال الرحة والروان وبهذا الطريق أثبت لقبول العبادة الذى هو مذهب الطائفة الرحن ومطعم أنوار القرآن وريح الصبا التى بها روح الإبدان ونعما الأعصان فإن القبول الأول ربح الصبا ومهم المستوى مطلع الشمس إذا استوى الليل والمهار وخباها النور والعرب ترعى أن الدبور تزعم الحجاب وتضعفه في الهواء ثم نسوقه فإذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا وزعت بضه على بعض حتى يصير كصفا وحسدا ثم ينزل مطر انتهى به الاستعارة والقبول الثانى من المصادر الشاذة لم يسمع له ثابا وانما الزيادة قول الأرنفاع يقال غنى ينمى غما وغما

وهو ستر النعمة وأما على التفسير المشهور الذى ساق الكلام عليه فلا (قوله جعلها على طريقة الاستعارة بالكناية الخ) جعل الشارح في كل من القريبتين استعارة بالكناية واستعارة تخيلية ولا حسن أن يقال في كل مذهب استعارة بالكناية واستعارة تخيلية ثابان أما في الأولى فجعل الشرع كالنهر الكبير الجارى في كثرة القوائد وعموم المباح استعارة بالكناية وثابت المشارع لها استعارة تخيلية وجعل العقائد التى هى أصول الفوائد فى انتقارها إلى التقوية بآدابها من الكتاب والسنة وقبرها بمنزلة العطشان المفتقر إلى الماء استعارة بالكناية وثابت أن لها ما من مشارع الشرع استعارة تخيلية وأما في الثانية فجعل قبول العبادة بمنزلة مذهب الصبا استعارة بالكناية وثابت ربح الصبا استعارة تخيلية كما ذكره الشارح وجعل الأعمال الصالحة المنجية المشويات بمنزلة الاستعارة المشيرة استعارة بالكناية وثابت لها ما من ما القبول استعارة تخيلية (قوله ومهم المستوى مطلع الشمس) انتقال المستوى لأن الصبا قد ينسكب عن مطلع الشمس ويسمى الأزبيب والصايسة كأن نكباء الدبور نسمى الجرباء والمهيف أيضا (قوله تزعم الحجاب وتضعفه في الهواء) الأزهج القلع والاضغاص الرقع والكشف في المشهور متعدد فيبقى أنه يحمل على حذف المفعول أى كشفت عنه أضغاصه والتوزيع الجمع والكشف القطعة وينزل ما من الزوال والاستاذ مجازى ومن الغزل ومطر غيب أى ينزل مطره (قوله لم يسمع له ثابا) هذا قول أبى عمرو بن العلاء وعند الأكتوبين ثبت الولوع أيضا بمعنى الحرص وجرى في الصحاح أن يكون الوضوء مصدرا وفي الكشاف الوضوء مصدر وقبأ فيه المفع أيضا (قوله

المراد بالحماد المذكورة ههنا هو المعنى الاعيان فاضمعل ما توهم أن ما ذكره رجه الله من أن المراد من الحماد الاعتقادات الخفية والأعمال الصالحة ينافى حمل النكلم على ما ذكره الرسول عليه السلام فإذا لم يكن عمل صالح لم يقبل بدل على عدم دخول العمل الصالح في النكلم الطيب وأن تفسير النكلم الاعتقاد والعمل الحسن قليلا ما قال (فأثبت لها مشارع) أقول أى بطريق التخييل (قوله وبهذا الطريق) أى طريق الاستعارة المكتبة حيث جعل قبول العبادة من حيث أنهم مذهب الطائفة الرحن ومطعم أنوار القرآن بمنزلة مطلع الشمس الذى هو مذهب الصبا ومطعم أنوار الشمس أثبت لذلك القبول لازم مطلع الشمس وبهذا ربح الصبا بطريق التخييل (قوله فإن القبول الذى قوله تسمى بها الاستعارة) بيان لقوله بها روح الإبدان ونعما الأعصان لأنها كنى بالآخر لكونه المقصود واستلزامه الأول ونعما قال ومهم المستوى لما قالوا أن السكباء الخج الناكبة التى تنسكب عن مهب الريح الأربع القوت والنكبة في الرياح أربع فنكباء الصبا والجنوب تسمى الأزبيب ونكباء الصبا والشمس تسمى الصايسة ونكباء الشمال والدبور والجرباء ونكباء الجنوب والدبور والهيف (قوله لم يسمع له ثابا) قال الجوهري الوضوء بالفتح الماء الذى يتوضأ به والوضوء أيضا مصدر من وضأت للصلاة مثل الولوع والقبول ثم قال ركن عن أبى عمرو بن العلاء القبول بالفتح مصدر ولم أجمع غيره وذكر الأخص فى قوله تعالى وقودها الناس

لأما يتوقف على الشرع البتة والامكان المدايم من المحدود لتناوله مثل وجوب الإيمان مع ان المحدود لا يتناوله سيئذ لعدم توقفه على الشرع صريح كون وجوب الإيمان مثلا لا يتوقف على الشرع قلت لا بل يحتمل كونه مثلا للخطاب وقوله مع ان المحدود أى لا يتوقف على الشرع المستفاد تحديده من تحديد الحكم وهو ما تلقى الحكم بالوجوب أو نقول نسمع في العبادة وأراد نفس الإيمان مع أن في ثبوته كمال ما لو لم يجد الدنيا والى عبارة المصنف في هذا المقام تساعد فوجبه السيد قدس سره (قوله ثم الشرحى) أى ما يؤخذ من الشرع نظرى يتعلق بالاعتقاد أو عملى يتعلق بكيفية العمل (قوله العملية تخرج الخ) أورد عليه بأنه إذا أريد من الحكم مصطلح أهل الأصول فيقول انما يصح إذا كان الحكم شاملا للظورى وليس كذلك ادليس في كون الإجماع جهة اقتضاء ولا تخرسير ووجوب الإجماع يخرج يقبـد

ينمو وواحدة النور الزيادة في اقطار الجسم على تناسب طبيعي ثم في وصف المحامد بما ذكرنا تلخيص الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وان المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالحمدة شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقق ذلك ان الحدوث كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تعجبه من اعتقاداته واصنافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاثبات بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولا له لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار لعدم فعل فرع لولا لما كان للحمد تمام الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة زوجة لا غصن لها وشجرة لا غمرة عليها اذا لعمل هو الوسيلة الى النيل

تلخيص الى قوله تعالى ضرب الله مثلا الآية اي اعتمد ووضع مثلا كلمة طيبة أي جعل كلمة طيبة كشجرة طيبة وهو تفسير لقوله ضرب الله مثلا ويجوز أن يكون كلمة بدلا من مثلا أو عطف بيان له وكشجرة على التقديرين صفتها واخر ممتدة الحمد ونوف أي هي كشجرة وأن يكون مقول ضرب ومثلا لاجل انها تقدمت عليها وأن يكون أول مقول ضرب اجزائه مجرى جمل ومثلا لانيهما (قوله وتحقق ذلك أن الحمد الخ) هذا التحقيق يفيد كون الاصل والفرع داخلين في الحمدة كأنه كذلك في المشبه به أعنى الشجرة وانما احتج به اليه ليحصل كمال المناسبة بين المشبه والمشبّه والاصل والفرع المضافان الى شيء وان جاز اعتبارهما على أن يكونا خارجين عن ذلك الشيء وهو معنى على الاول ومعنى للثاني ويتأتى ههنا في الاصول بلا كفاية لان الحمدة التي هي الشئ بالاصل هي مبنية عليه ولهم منشار شرع ما هو الاعتقاد الراسخ الاسلاي الذي لو لم يحصل لم يتحقق الحمدة أصلا فان قول القائل الحمد لله مثلا بدون ذلك الاعتقاد ليست حمدة لكن قوله لفرعها يخرج الى ذلك التحقيق لان القول يكون الاعمال الصالحة متفرعة على شئ بالالسان الذي هو الحمد لا يخلو عن وصف وأنت خبير بان هذا التحقيق لا يتم على تقدير كون المراد بالحمد الحمد اللغوي اذ ليس العمل والاعتقاد داخلين فيه غاية أن ههنا اصطلاحا آخر يصح عليه ولو سلم عموم الحمد فاعينمت حينئذ ايضا اذا ثبت أن الكلم الطيب كالحمدة شاملة للاعتقاد وافعال الجوارح وهذا ليس بشاؤم يمينه ايضا وقد يقال لم يرد ذلك في تفسير الرازي نعم الحمد المذكور ههنا كايوهية ظاهر عبارته بل أراد تأييد تشبيه الحمدة بالشجرة وتوضيح مراده أن الحمد اللغوي وان كان فعل اللسان الا أن الحمد ما فسر بوجه آخر اخذ فيه الاعتقاد والعمل ظهر أنهما أمران معتدان في تحقق الحمد سماني حمد الله تعالى وان خرجا عن مفهوم الحمد اللغوي المراد ههنا حتى كان نسبة الاعتقاد الى الذكر للسان في كسبة أصل شجرة اليه في أنه لولا لم تعتبر نسبة الاعمال الصالحة اليه كسبة فرع الشجرة اليها باعتبار انها تنكبه فكانه يزداد وينمو بحسبها كزيادة الشجرة بحسب فروعها واغصانها فليتم امل (قوله اجتثت من فوق الارض) أي استؤصلت من فوقها لان فرعها قريبة ممتدة من قرار أي من استقرار (قوله لما كان الحمد دماء الى الله وقبول عنده) ظاهرا يدل على أن الطاعة القولية لا تقبل بدون العمل ولا وجه له وانما ظاهر أن معنى الآية الكريمة والله اعلم ليس عدم قول الكلم الطيب بدون العمل الصالح بل أنه يكمل به وكذا المراد بما في الحديث على ما قيل حتى كانه أراد أنه لم يقبل قبوله يكون مع العمل الصالح فلا بد أن يؤول كلامه بهذا (قوله اذا لعمل هو الوسيلة الخ) فان قلت هذا وان

والجحارة فقال الوعود الخطب والوقود بالضم الايقاد وهو الفعل قال ومثل ذلك الوضوء وهو الماء والوضوء وهو الفعل ثم قال رزغوا أي ائتمنوا بمعنى واحد الوعود والوقود ويجوز أن يعنى بهما الخطب ويجوز أن يعنى بهما الفعل وقال غيره القبول والولوج مقترحان وهما مصدران شاذان ومساوهما من

الشرعية لانه غير متوفى
على الشرع ورد بان
المراد من كون الاجماع
بجهة كسائر الادلة
وجوب العمل بمقتضاها
بالاستدلال بها
والاستنباط منها واتمكن
من الافناء بموجبها
لتقصير الامتثال
بالاحكام المكلف بها
فثبت الحاجة الى
اخراجها بقيد اهل البيت
وهو يفيد ذلك اذ ليس
المراد هو العمل بمأثرت
بذلك الادلة حتى يكون
من جملة العبادات ولا
يلزم أن يكون العلم به من
الفقه المصطلح وما قبل
هذا القيد يفيد اخراج
مثل جواز الاجماع
وجوب القياس وهو
حكم شرعي اصولي فصح
كونه اجنبيا للكلام
المصنف ان الحكم
الشرعي من معاني الجواز
هو الاباحية ولا نص
ارادتها منه في الاجماع
واما العصة فليست من
الاحكام الشرعية على
ما صرح به القائل ولا
نص ايضا لان الاجماع
بجهة لازمة والاحكام
الثابتة بوجوبه (قوله أي
العلم الحاصل) لازحة

الجنان ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح نرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل
فاشار المصنف الى ان لشجرة المحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراجح الاسلامي المبني على علم التوحيد
والصفات وقروها بما الى الله تعالى مقبولا عنه هو العمل الصالح الموافق للشرعية المطهرة المبني على علم
الشرائع والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد الحكم الطيب بتقديم الطرف المفيد
للاختصاص ونقط المضارع المبني عن الاستمرار (قوله على ان جعل) تعليق المحامد ببعض التعميم اشارة
الى عظم امر العلم

(على ان جعل عمل اصول
الشرعية بمهدة المبادئ
وقروها بوقفة الحواشي)
أي لطيفة الاطراف
والجواب دقيقة المعاني

واقف قوله تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون الا انه يخالف قوله عليه السلام لمن دخل احدكم الجنة
باسم الله فمأواه الجنة وما التوفيق بين الآية الكريمة والحديث الشريف قلت ذكر بعض المحققين ان الباء
في الآية الكريمة بالانفصال وهي الداخلة على الاعراض كاشتريته بالباء وكأنت احسانه بضمه
لا للبيانية كافي الحديث لان المعطى بعض قد يعطى مجازا وأما السبب فلا يوجد دون السبب فلا
تمارض بين الآية والحديث لاختلاف معنى الباء بين جماعين الادلة وقد يوقف ايضا بان الجنة مبررات
الاعمال بحسب الظاهر وان كان في الحقيقة تفضلا منه تعالى وقيل نفس الدخول بالتفضل وبسبب
المراتب بالاعمال كما قال عز من قائل ولكل درجات مما عملوا وجع الجنة في عبارة الشرح وعطى ورفع
الدرجات على نيل الجنة أو في هذا التوجيه لكنه يحتاج في قوله تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون
الى الحذف أي ادخلوا درجاتها وكذلك في قوله تعالى وثلاث الجنة التي أورثتموها بما كنتم تعملون أي أورثتم
مراتبها والله أعلم (قوله والعمل الصالح نرفعه) الاستشهاد به مبني على ان المستكن في رفعه واجمع الى
السهل والبارز الى الحكم الطيب وقد يعكس لان العمل لا يقبل الا بالتوحيد (قوله هو الاعتقاد الراجح
الاسلامي المبني على علم التوحيد والصفات) قيل ان أراد بعلم التوحيد والصفات معناه الاصل في فهمين
الاعتقاد الاسلامي وان أراد علم الكلام فذلك الاعتقاد مندرج فيه وعلى كل تقدير لا يصح جعله مبني
عليه والجواب بعد تسليم اندراج الاعتقاد المذكور في علم الكلام وعدمه صحة قوله مبني على اجزائه
الاخرى ان جعل الاعتقاد مبني على العلم باعتبار تقييده بالسووع ولاشأن ذلك لروح مبني عليه
طبيعا مل (قوله وقروها بما) دل هذا موافقا لقوله وقروها من قبول القبول ثم على ان القبول للفرع
مع ان قوله عليه السلام فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل يدل على قبول الحد نفسه (قوله بتقديم الطرف
المفيد للاختصاص) فان قلت قد تفرق في المعاني ان اعتقاد الخاطب في التخصيص يجب ان يكون مشوبا
بخطا باني قوله فيما سبق ولا يذهب الوهم الى غيره ونسب الى العلم المصيب منزلة الجاهل القطعي كان
انفعلي يصبأ آخرته لا يلائم هذا المقام قلت ما ذكرته غامضا في القصص الاضافي لا الحقيقي ادعائيا
كان أو بحقيقة ما اما لعل بان انقصر ههنا رد على الكفرة المجوزين صعود الحكم الى غيره تعالى والمراد
من الوهم في قوله ولا يذهب الوهم الى غيره وهم المؤمنون فلا يثنى فعصف (قوله اشارة الى عظم امر
العلم الخ) وجه الاشارة والدلالة ان المحامد الهامة التي من شأنها ان تعلق بجميع العلم لما علفت بتجديد
مباني الاسرار التي هي موضوع هذا العلم دل على عظم هذه الهمة لا يمانه الى انها كانت اكل العلم وما
عداها منزلة منزلة العلم وتطعيمها يستلزم تعظيم نفس الموضوع ولاشأن ان شرف الموضوع وعظمه

نوههم تعلقه بالاحكام حتى
لا يخرج به انقلبه وقد
عرفت انه لا حاجة الى
اخراجها والفرق بان
الحاصل بالدليل هو العلم
بالشي لا نفسه مجموع
فان الحكم بان الصلاة
واجبة والاذان سنة
بمعنى نسبة الوجوب
والاستعداد الى الصلاة
والادان ومعنى القضية
اشريعة الصالحة
لتعلق التمسك بدقي بها
وبمعنى مائت بالخطاب
من الوجوب وان تدوب
وغيرهما لا ينبغي أن
ثبوته بالنسبة البناء بالدليل
بل الحاصل بالدليل أولا
وبالذات هو الشيء من
حيث هو وبالعرض العلم
بمعنى الصورة الحاصلة
التصورية أو التصديقية
هذا (قوله ولاشأن انه
مكرر) لان التعليل
نخرج يشهد كونهما عن
الدلالة والعلم الحاصل
بالضرورة أو بالحس
كعلم جبرائيل والرسول

المصدر مبني على الصم قال (تعلق المحامد ببعض التعميم اشارة الى عظم امر العلم) أقول أما الاشارة فن
حيث ان جيع المحامد التي من شأنها ان تعلق بجميع العلم اذا علفت ببعض منها فقد يدل ذلك البعض
عنه شرفه كاله منزلة كل العلم ويدل ما عداه منزلة العدم وأما عظم امر العلم فلان شرف الموضوع يفيد
شرف العلم والاصول المراد ههنا الادلة الكلية موضوع هذا العلم كإسباتي ان شاء الله تعالى فاذا عظمت

الذي وقع المصنف فيه ودلالة على جلالة قدره والشرعية تمام الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة الشرعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما شبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول ما يقتضي هي عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة في علم الفقه ومعانيها لعل الجزئية التمهيدية على كل مسألة مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل أحد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد

بقصد شرف العز وعظمه (قوله من علم الذات والصفات) الجمع المحلى باللام قد ينسج منه معنى الجمعية ويجعل الجنس والصفات ههنا من هذا القبيل اذ ليس مبني الاصول المذكورة على جميع الصفات فان بعضها لا يثبت الا بالادلة السمي فاهم الابتناء فيها بالعكس (قوله وفروع الشريعة احكامها الخ) قد سبق هجوم الشريعة هذه الاحكام فاضافة الفروع اليها من اضافة الجزاء الى الكل بخلاف اضافة الاصول فانها من اضافة الدلائل الخارج عن المدلول اليه ولو فسر اصول الشريعة بالحقائق ومبانيها بادلتها لم ينفك النظم قال الخطابي يمكن ان يقال الاضافة في ادلتها ليست الى المدلولات بل هي ايضا من اضافة الجزاء الى الكل فان الشريعة تنقسم الى جزئين ادة هي اصول ومدلولات هي فروع فيكون تناسب الاضافتين مرعبا وفيه بحث اذ لا يوجد حيث لا يتقيد الادلة بالكلية كما فعله الشارح فان قلت فروع الشريعة التي تناول غير الفقه شاملة لبعض مسائل الكلام كمسئلة الرؤية والمعاد فتاوجه تفسير الفروع بالاحكام المبينة في الفقه قلت وجهان الفروع شاع في عرف المفسرة بالاحكام الفقهية فادأطلقت تتبادر هي منها دون مسئلة الرؤية فتأنيث ان يثبت للشريعة ثلاثة اشياء اصول وفروع واسطة مثل مسئلة الرؤية ولا خير في امكان درج الواسطة في أحد الطرفين فان قلت لمافسرت اصول الشريعة بادلتها كان نفس الشريعة فروعها لاصولها لان يثبت لها فروع آخر قلت كون الشيء فروعها غير له لان في ان يكون له فروع (قوله ومعانيها لعل الجزئية الخ) ان قلت ما المراد بقول المصنف وفروعها رقيقة الخواشي قلت هذا من قبيل المكتابة فان كون خواشي الشيء أي أطرافه وجوانبه رقيقة لازم على ان يكون نفسه رقيقا كونه رقيقا لازم لكونه لطيفا كونه غوبا كفاي الثوب فيتموهم فروع الشريعة خواشي رقيقة لثقل منها الى اطرافها ورمو غوبا يكون كناية عنها ولا يلزم في المكتابة امكان المعنى الحقيقي عند المحققين كما قرر في موضعه ان قلت فسامعني كون هذا من النعم التي تستوجب الحمد قلت لان الشيء اللطيف المغررب

بتعليق الحامد اتمهيد مبانيها لزم تعظيم العلم الباحث عن احوالها بالضرورة قال (والشريعة تمام الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة الشرعية) أقول وههنا بحث من وجوه الاول ان الشريعة اذا عمت الفقه وغيره لم يستقم اضافة الفروع اليها لان عمومها يقتضي دخوله تحتها والاضافة تقتضي خروجها عنها فان جعلت من اضافة الجزاء الى الكل والجزئي الى الكل لم يستقم في اضافة الاصول اليها لان كلام من الكتاب والسنة ليس من الشريعة بالمعنى المذكور وان جعلت في الفروع من اضافة الجزاء الى الكل وفي الاصول من اضافة الدليل الى المدلول يتفكك النظم ولواريد بالشريعة معنى الدين ونحل الاضافتان على التوسع كفاي مالك يوم الدين لم يرد ذلك الثاني ان جعل عالم الصفات مطلقا من مباني اصول الشريعة ليس كما ينبغي لانما جئت لتوقف عليه مطلقا لا يصبغ الاستدلال في سياجته باحد الاصول المذكورة وقد استدلل الشارح رحمه الله في المقاصد وغيره في غيره على كونه تعالى سمعوا بصيرا بانكتاب اللهم الا ان يقال الدليل الحقيقي هو العقل والكتاب للتأييد الثالث انه ادعى ان جميع ذلك نعم تستوجب الحمد ولا يلزم الا يطابق اذ اربط بالمتن بوجهين الاول ان اول العمود عليه تعهيد بيان اصول

عليها السلام لوضع اخراجه فيكونها عن الادلة الا لمعنى لكون العلم من الادلة ناشئا منها وما خوذ عنها الا كونه حاصلا لا استدلال بها ولو اعتبر قيد الحقيقة فالأمر أظهر (قوله قيل خطاب الله الخ) قيل عليه المذكور في كتب الشافعية أنه تعسف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوابين على ما صرحوا به في كثير من كتبهم وما في بعض المختصرات أن الحكم خطاب الخ فافأرادوا به الحكم الشرعي اشارة الى المعهود في المقام فتوهم منه المصنف الخلاف بينهم وجوز ان يكون المراد في تعريف الفقه فاحتاج الى التكميل في تبيينه فوسا ائد القبول وقد صنف في تفسير برحمه القوم وجعل الشرعي على معنيين وأراد منه في التعريف ما يتوقف على الشرعي ولا يدرك الا بالخطاب واحتز به عن مثل وجوب الايمان وكون الاجماع حجة وعم العملية من أفعال الجوارح وغيرها والثاني

ما فهم من خطاب الله
بمعنى المأخوذ منه سواء
توقف عليه أم لا وأنت
شير بان ارادة الاستناد
من الحكم لا يستقيم
أيضا وكما يعتمد عليه
في بادي الرأي كذلك
يحمل الخطاب أيضا بل
حمله عليه أسلم من حمله
على الاستناد ثم على تقدير
حمله عليه لا مندوحة
جمارتكبه المصنف في
أصل سلامه واتفاق
الشافعية على خلافه
لوسلم لا يصده عن ذلك
هذا (قوله يشمل جميع
الخ) قيل عليه بل
لا يشمل خطاب النبي
عليه السلام أو أولى الأمر
والسيد على عبده مع أنه
حكم لوجوب طاعتهم
وأجيب بأنه انما وجبت
على من يأمرونه بإيجاب
الله تعالى إياها فلا حكم
الأحكامه (قوله يخرج
ما ليس كذلك) من
الخطابات المتعلقة بذاته
تعالى وصفاته العلية
وأهماته الحسية
وأحوال النشأة الآخرة
وتفاصيل أمور ربانية
وبحقيقة من انحصر
المينة لأحرارهم
والأخبار المتعلقة

أخبار شريعة نظام الدين وأواب العقبي وبقية معنى الفقه وقصة درجات العلماء ونباهم التواب في دار
الجزاء وفي هذا الكلام إشارة إلى أن علم الأصول فوق الفقه ودون الكلام لأن معرفة الأحكام الجزئية
بأدلتها التفصيلية مرفوعة على معرفة أحوال الأدلة الكلية من حيث توسل إلى الأحكام الشرعية
وهي مرفوعة على معرفة أبارى وصفا ثم وصل إلى المبلغ ودلالة المعجزاته ومخبر ذلك ما يشتمل عليه علم الكلام

يكون الاشتغال به اتم وتخصيله أكمل فيكون الموقوف يتبعته أوفر (قوله ذبا الشريعة نظام الدين) يعني
تكون تهديد مبادئ أصولها المفضية إليها عمدة عظيمة تستوجب الحمد عليها وهذا ظاهر جدا فلا يراد
أول الحمد وعليه التعميد المذكور ولم يذكر في دليل ونفس الشريعة ليس بمحمود عليها وقد ذكرت فيه
فالدليل لا يطالب الدعوى (قوله فوق الفقه ودون الكلام الخ) قيل عليه كون الثاني موقوفا عليه الشيء
لا يفسد شرفه بالنسبة إليه كالشريعة الموقوفة عليه بالتفسير وقد يجاب بان المراد من التوقف المذكور
توقف الفرع على الأصل لا توقف ذي الآلة والمشرط على الآلة والتلويح فيه بهت إذا تظاهر
توقف الفقه على الأصول توقف ذي الآلة عليها فلا بد أن يكون الفقه أسرف من الأصول كيف
ولوله تدون الأصول ويؤيده جعل أصول الفقه لقباله لمحله واطلاق الأصل والفرع لا يضرهم
توقف الأصول بل جميع السام الشريعة على الكلام ليس بطريق الخدمة بل الأفاضة والثالثة

الشريعة ولم يذكر في الدليل والثاني أن نفس الشريعة ليست بمحمود عليها وقد ذكرت في الدليل
وبالجمله بعض المطالب ليس بلازم وبعض الألفاظ ليس بطول ويمكن أن يقال أنه من قبيل التنبه
بأن حال الأثر على بيان حال الأعلى بطريق دلالة النص فكأنه قال أبا الشريعة نظام الدين وأواب
المعني فإذا استوجب الحمد ولان يستوجب تهديد أصولها الأولى واعلم أن المصنف والمشارع لم يتعرضا
لحل قوله بدقة آخر انتهى سوى ما قال المصنف لطيفة الأسرار والجواب والطاهر أن المراد
بالأطراف والجواب وجوه الإشارات والدلالات والأدوات لا وجوه الاستحسان لدخولها في دقة المدافى
ولطيفة اختفاؤها عن بعض البصائر فأن الشيء إذا لم يخفى عن الأبصار قال (وفي هذا الكلام إشارة
إلى أن علم الأصول فوق الفقه ودون الكلام) أقول أي في جعل الأدلة الكلية التي هي موضوع علم
الأصول أصولا للشريعة الشاملة للفقه وجعل علم الفات والمصنفات والبروات مبادئ تلك الأصول
إشارة إلى أن علم الأصول أسبق مرتبة من الفقه وأدنى من الكلام أما الإشارة إلى الأول فلا من معرفة
الأحكام الجزئية مترتبة على أدلتها التفصيلية بأجدها موقوفة على أحوال الأدلة الكلية توقف الفرع على
الأصل لا توقف ذي الآلة والمشرط على الآلة التوقف على الآلة والمشرط والمطلوب في الجملة كوقف الكتاب
والسنة على العربية ومعرفة تعالى على العقل والآثار وتوقف الصلاة على الوضوء ونحو ذلك فإن توقف
الأول يوجب نقاد حكم الموقوف عليه على الموقوف ورأسه له على الإطلاع توجب توقفه عليه بخلاف
الثاني وأيضاً العلم لو تبين حيثه موضوعه في علم آخر يكون أدنى مرتبة من ذلك لا آخر والفقه بالنسبة
إلى الأصول كذلك فإنه ما يثبت عن أحوال أمكن المكلفين من حيث الحل والحرم وتلك الحسية
أغماطين في الأصول كما أشار إليه بقوله من حيث يتوسل إلى الأحكام الشرعية وأما الإشارة إلى الثاني
فلا من معرفة أحوال الأدلة الكلية من الحسية المذكورة فرع ما يشتمل عليه علم الكلام وهو ظاهر فإنهم
توقفه على الأصول بالضرورة فأنه عمل ما فهم أن كون معرفة شيء مرفوعة على معرفة شيء آخر لا يقتضي
كون الموقوف عليه أشرف ألا ترى توقف معرفة الكتاب والسنة على معرفة العربية العربية مع أنها ليست
بأشرف مما هي آلة والآلة لا تكون أشرف من ذي الآلة وإن أكتب من شرفه شرفاً فإن الصلاة
مرفوعة على الوضوء وليس أشرف مما هو العقل آلة لا تبدأ إلى معرفة تعالى وليس بأشرف منها قال

المباحث عن أحوال الصانع والنسبة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام (قوله بنى على أربعة أركان) بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة أن الملحق اليها يأمن من غوائل عذاب النار فاضاف المشبهة الى المشبهة كافي لحي الماء والاحكام الجزئية تستند الى أدلة جزئية ترجع مع كثرتها الى أربعة دلائل هي أركان قصر الاحكام فذكرها في أثناء الكلام على الترتيب

ولذا صدر رئيس الكل فهو أشرف من الكل الا أن صاحب الغنية وغيره قالوا في حق ترتيب الكتب بحسب الوضع ان الفقه يوضع فوق الكلام ولا أدري ما وجهه ولك أن تقول التقدم بالرتبة غير التقدم بالشرف والمفهوم من كلام الشارح هو الاول ويتردد حتى في العربية أيضا (قوله عن أحوال الصانع والنسبة والامامة الخ) لا يلزم من عطف النسبة وما بعدها على ما هو موضوع علم الكلام بخد البض كونها منه حتى يرد انه لم يقل به أحد إذ قد يكون البحث في المسئلة بحمل أحوال الاعراض الذاتية عليها كما سيحكي فالصانع تعالى موضوع على ما هو مختار والقاضي الارموى وبث الرسول ونصب الامام والحشر وأحكامه من الاعراض المجهوت عنها وبحث أيضا عن اعراض كل منها (قوله بمنزلة البدل من الجملة السابقة) أي بمنزلة بدل الاشتمال لكونها أوفى بإعادة عظم أمر العلم وجلالة قدره من الجملة السابقة وإنما لم يجعلها بدلا اصطلاحيا منع أنه أظهر في كونه سببا لتزلزل العطف لان البدل منه يجب أن لا يكون مقصودا بالنسبة والجملة الاولى ليست كذلك وأما ما قيل من أن البدل من التوابع فيقتضي كون البدل منه ممبرا مع أن الجملة السابقة ليست كذلك لانها في صلة أن ولا محل لها من الاعراب وإنما الاعراب للمجموع فتبعضت لان كون التوابع ما يتناول السابق في أحوال أخرى على الاكثر فالتقييد بذلك بناء على الغائب صرح به في الباب وشرحه للسيد عبد الله كيف لا والعطف بالحرف أيضا من التوابع مع أن العطف على الجمل التي لا محل لها من الاعراب كثيرة وقد صرح الشارح في شرح المفتاح بان فائدة في مثل قام زيد وقد عمر والتشريك في الوجود (قوله شبه الاحكام الشرعية بقصر الخ) كثيرا ما يكتفى في التثنيات بذكر وجه الشبهة في أحد الطرفين اعتمادا على ظهور الجامع

(بنى على أربعة أركان) أقول قصر الاحكام بمنزلة البدل من الجملة السابقة وإنما قال بمنزلة البدل من الجملة السابقة لانها ليست ببدل منها حقيقة اما لفظ فلان البدل منه يجب أن يكون معربا لان البدل من التوابع والجملة السابقة ليست كذلك لانها في صلة أن ولا محل لها من الاعراب للمجموع وأما معنى فلان البدل منه يجب أن يكون مقصودا بالنسبة والجملة الاولى ليست كذلك قال (شبه الاحكام الشرعية بقصر الخ) أقول يتجه عليه ما أوردته أولا أن المتبادر من ركن الشيء يكون داخل فيه فلا وجه لجعل الأدلة الخارجة عن الاحكام أركانها وثانيا أن ما ذكره ههنا ينبغي أن يذكره آخر ان قصر الاحكام يشتمل على حكم ونص ومثابه ويحمل فاهما أقسام الكتاب كقَالَ ثم ذكر أقسام الكتاب ومن التكليفات الشبهة والعقوبات البشعة ما قبل انه جعل الأصول الاربعة أركانا للاحكام مبالغة في تلبس الاحكام بها تنبيه على غاية احتياجها اليها فان احتياج الكل الى جزئه أقوى وجوه الاحتياج ولهذه النكتة أيضا جعل الاحكام مشتملة على أقسام الكتاب فالوجه الصحيح في توجيه كلام صاحب التقيع أن يقال أراد بالركان الأدلة الاربعة الاجالية وبالقصر الأدلة الجزئية التفصيلية المتفرعة على الاجالية ولراجه اليها وهو المناسب بقوله أولا في المتن وأحكامه في المحكمات الى قوله يعمى لئلا كذا كما اعتبرت به الشارح حيث قال ثم ذكر بعض أقسام الكتاب إشارة الى أنه كما يشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دون ثم قال كذلك قصر الاحكام يشتمل على حكم الخ وقوله ثانيا في الشرح على الوجه الذي بنى الشارح قصر الاحكام عليها فاعلم أن ظاهر هذه العبارة وكذا عبارة التاليف حيث قال

بنى على أربعة أركان
قصر الاحكام وأحكامه
بالمحكمات غاية الاحكام
وجعل المشاهات

بأعمالهم لا بما هو كذلك
(قوله بالاقتضاء) قيل
عليه لاجابة الى زيادته
لان قصد الجشمة مراد
والمعنى خطاب الله
المتعلق بقوله المكلف
من حيث هو ومكلف
وليس يتعلق الخطاب
بالافعال في صورة المنقضى
من حيث انها أفعال
المكلفين بل من حيث
انها أفعال صادرة من
الموجودات وهو ظاهر
ولا يخفى أنه لو صرح ذلك
فيكون للتصريح أو لدفع
الوهم أو للبيان أو التوضيح
دون الاحتراز على ما هو
الشائع في التعريفات
(قوله اما تكليفه في الخ)
إشارة الى أن أو تقتضي
الحدود وتنويه لعدم
امكان جمعهما في حد واحد
دون التفصيل
لأن التشكيك والترديد حتى
يشاقق التعريف والتعديد
وإنما يتعرض لما قيل
ان الخطاب قديم والحكم
حدث لكونه متصفا
بالحصول بعد العلم

ومع ذلك بالحدوث بالحسد
بالتحاشي والخمرة بالطلاق
بعد ما كان حراما وحلالا
لما أنه مبني على كون
المسرد من الخطاب هو
الصفة الفاعلة القائمة
بذاته تعالى التي يحسبها
الإشاعة ما كان كالم
النفس وهو غير مستقيم
بل المراد منه ما هو
المجرب عنه في علم
الاصول مما يتبعه
الخطاب وبصح التساؤل
والجواب ويمكن توجيهه
للفهام وبيان المقصد
واقادة الافهام وذلك انما
هو خطابات الله تعالى
التي تضمنها كتابه
وحديث النبي عليه
السلام وخطابه من نحو
قوله تعالى اقبحوا الصلاة
واتوا الزكاة وأطيعوا
الله ورسوله وقوله عليه
السلام صلوا تحسم
وسوموا شهركم وكل
ذلك خطاب لمن بلغه من
الموجودين وقت
الاستنزال وورد الوحي
وبعد بالاسرف والقول
بان الحكم قديم وانما وصف
بالحصول بعد المبدء هو
المتعلق بالحدوث ليس
بمؤثر فيه ولا موجب بل
هو اشارة عليه ومعرف

الذي بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلاثة
الاول صريحا والقياس بقوله وروحه مع العلم على مسالك المعبرين اي قائلين المتأملين في النصوص
وعمل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار قولوا اعتبروا الشيء اذا نظرت اليه واعتبت طامه
والعلم الاثر الذي يستدل به على الطارئ غير به من علم الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في القياس
فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا اذا كانت قطعة قلت الكلام في متن السنة
ولا خلاف في تقديمه وانما يؤخر حيث يؤخر لعروض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى ان الحكم
يشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل
اليه غير رب القصر وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على حكم هو غاية في الظهور ودون هو دونه

ولذا اقتصر ههنا على ذكره في جانب المشبه والجامع في الحقيقة فمن المتجني من العذاب ولم يذكر
العذاب بالزهر بل لان أكثر عذاب الآخرة وقعا في كراهه عذاب النار ثم لا يخفى ما في توجيه الشارح
من البعدان أو كان الشيء داخل فيه والادلة الاربع خارجة عن الاحكام فلا يناسب جعلها أركانها أو أيضا
لامتنى قوله قصر الاحكام مشتمل على الحكم الخ لا ان المشتمل على الامور المذمومة والكتاب الخارج من
الاحكام والقول بأنه جعل لال اصول الاربع اركان الاحكام مبالغة في تلبس الاحكام بها وتبنيها على غاية
احتياجها اليها فان احتياج الكل الى جزءه أقوى وجوه الاحتياج ولهذه المكنة أيضا جعل الاحكام مشتملة
على اقسام الكتاب أو بان الاركان جعلت بمعنى قوائم القصر وأساسه الذي ركن اليه أي عمل ومعى
اشتمالها على الاقسام اشتمالها على ما ثبت بالاقسام تكلفات والوجه أن يقال القصر سنة للدلائل للجامع
الذي ذكره أو لان الدليل يشتمل على الاحكام ويضمها ويظهر الاحكام منه كما أن القصص يشتمل على ربه
ويتضمنه ويظهر هو منه واضافته الى الاحكام لادمية قلبي هذا يكون اطلاق قصر الاحكام على الادلة
والقول بان شمله على الامور الاربع على ظاهره وبوجه تدكير الضعيف في حكمه وأن الحمد في هذا الترجيح
على أحوال ما هو أقرب الى العلم الذي هو صمد التصنيف فيه أعنى موضوع علم الاصول وهو الادلة الاربع
(قوله الذي بنى الشارع الاحكام عليها) الضعيف عائد الى الاركان والضعيف عائد الى الموضوع لمحمد وفيه
عليه (قوله ثم العمل بالقياس) عبرا لاسلوب حيث زاد العمل اعيا بالخطا طدرجته عن وجه تلك الدلائل
لاشعاره بان موجب القياس وجوب العمل لا وجوب الاعتقاد ثم اعلم امامه طوف على تقديم الكتاب أو على
الكتاب بتقديم العمل في المعطوف معيار العمل المعطوف عليه كما في قوله عطفها تابا وما بارده أي سبقها
ما بارداو التقدير ههنا ثم اعتبار العمل بالقياس (قوله فان قلت ليس ترتيب الشارع الخ) قيل المفهوم من
سوق كلامه أن المراد بتقديم بعض الادلة على بعض انه اذا تعرضت ان منها ما يعمل بمقتضى ما حكم بتقديمه
خمس فيشكل الامر في تقديم الكتاب على السنة من حيث انه كتاب اذ يرجح أهم ما جدي فيه من جهات

الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها غير مستقيم لان فيها عائد الى الموضوع ولا وجه للتأنيث اللهم الا
أن يقال الضعيف ههنا عائد الى الاركان والعائد الى الموضوع لمحمد وفيه (ثم العمل بالقياس)
أقول انما زاد لفظ العمل ههنا لان الموضوع مقتضى ذكر القياس فلو قال ثم يستقيم اذ لا شيء يعد القياس
حتى يقدم افراد عطفها على تقديم الكتاب فان الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليه ثم تقديم
الكتاب على السنة والسنة على الاجماع والاجماع على القياس واذا لم يرد شي من الثلاثة يتعين العمل
بالقياس وقد يقال وجه الزيادة التبيينه على أن العمل كما أنه مقصود في القياس مراد هنا لا أيضا
لكن ترك ذكره فيها اتماما لما في حديثه اطلو به بحيث لا ينبغي أن يكون العمل فيها ملحوظا لا احد
بخلاف القياس فان الحكم ثمة لا يظهر الا بالعمل فكان العمل فيه ما خود اجمعا لاعتبار وكيف يكون

مقصودات خيام
الاستنارة ابتلاء لقلوب
الراغبين) فإن انزال
المتشابهات على مذهبنا
وهو الزوف اللازم على
قوله تعالى وما علمنا
الا الله لا ابتلاء الراغبين
في العلم بكمج عنان ذهنهم
عن التفكير فيها
والوصول الى ما يشاقون
اليه من العلم بالامرار
التي اودعها فيها ولم يظهر
أحد من خلفها عليها
(والنصوص منصفة
عرائس أبتكار أفكار
المفكرين) منصفة
العروس مكان يرفع عليه
العروس للجلوس (وكشف
الفساد عن جمال
مجالات كتابه بسنة بابه
المصطفى

وعلى متشابه هو غاية في الخفاء وبجمل هو دونه وسبحى، تفسيرها (قوله مقصودات) أي محبوسات جعل
خيام الاستنارة مضر، على المتشابه هيطة به بحيث لا يرجى مدوه وظهوره أملا على ماهو المذهب من أن
المتشابه لا يعلم تأويله الا الله فائدة انزاله ابتلاء الراغبين في العلم عنهم عن التفكير فيه والوصول الى ماهو
غاية متشابه من العلم بأسرار فكان الجهال مبتلون بتصيل ماهو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان
في الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقوف رزق ماهو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل أحد انما يكون بما هو على
خلاف هواه وعكس مثله (قوله بكمج عنان ذهنهم) تقول كجبت الدابة اذا جذبت بها اليلاب للجام لكي تقف ولا
تجري (قوله اودعها فيها) أي اودع الله الاسرار في المتشابهات والاياد معطى مقبولين يقول اودعته
مالا اذا دفعته اليه لكنه ن ودعه عنده وانما عاده نبي تسامحا وتضييعة عن الادراج والوضع (قوله منصفة)
هي بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للجلوس نصبت الشيء اذا رفقته والعروس نعت يستوى فيه
الرجل والمراد اما في اعراسها ما يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمين وفي هذا الكلام
نوع حرازة لان المعاني التي اظهرت بالنصوص وجلبت بها على الناظر من هي مفهوماتها والاحكام

الترجيح التي ذكرت في موضعها بلافتات فينبغي أن لا يخص جهة التقديم بذلك فإن الكتاب مقدم على
السنة في الشرف من جهة اعجازهم ومن جهة تعلق احكام كثيرة به مثل صحة الصلاة بقراءته ووجوبها فيها
وسر حرمة قراءته على الجنب والحائض الى غير ذلك (قوله جعل خيام الاستنارة) قيل عليه اذا جعل قوله نبي
على أربعة أركان الخيمة البدل من الجلة السابقة كما ذكره الشارح لزم أن يكون لكل من الجمل المتعاطفة
ههنا دخل في تهديد علم الذات والصفات وما بعده وعلى ما اختاره المصنف من أن المتشابه لا يعلم تأويله الا
الله لم يظهر لانزاله دخل فيما ذكره كقولك أن تقول يعني لكون الجلة اللاحقة كالبدل من السابقة كون
الثانية أوفى من الاولى تأدية الغرض المسوق له الكلام وهو هنا الدلالة على شرف العلم وحجالة قدره
بالإيمان الى شرف موضوعه ولأشأن جعل الله سبحانه بعض الكتاب بما اتصل بالعقول البشرية الى
كنه المراد منه واستبداده تعالى بعلمه كالأموال التي تفرد ببقائه بالقصر بالوصول اليه فخرج ففهم شأنه
فليست أم (قوله والوصول الى ماهو غاية متشابه من العلم بأسراره) فان قلت عطفه على التفكير يستدعي أن
يكون العلم بالمتشابه منتهيا ولا يتخفى ركا كنهه قلت المراد بالبلغ المنع اللغوي لا النهي الشرعي فلا ركا كنه (قوله
فكما ان الجهال مبتلون الخ) الاولى ما في شروح أصول فخر الاسلام أن الابتلاء بالامعان في الطلب للعالمين
الغبر الراغبين وذلك بمعرفة غير المتشابه من أقسام الخفاء لا للجاهلين والالبيين بقدر الاحتياط فائدة (قوله
تقول كجبت الدابة الخ) فيه إشارة الى أن قول المصنف بكمج عنان ذهنهم يشتمل على استدراك وانظار
أن يقول بكمج ذهنهم والى أن تعديبه الكبح يعني ليست على أصل اللعبة بل بضمين معنى الصرف والى أن
اذهان الراغبين مائلة الى التفكير فيما روي عليها والوصول الى معناه متوجه اليه جدا (قوله اما في
اعراسها) أي نعت لها يطلق عليها مادام في حال مباشرة العرس فاذا انقضى لا يقال لهما العروس بل

مقطوع النظر مع كونه مأخوذا في ماهيته قال (مادام في اعراسها) أقول ليس قيد القول يستوى بل
لقوله نعت بلا حظة اتصاله بذلك والمعنى نعت لهما مادام في حال وفي الكلام نوع حرازة حاصل الاعتراض
أن المتبادر للنصوص صفة لتناج الأفكار أن تكون مفهوماتها والاحكام المستفادة منها آثارا
للفكر وفترات لها وليست كذلك التبوته في الواقع وإيقانها للعالم بالاعتراف مع قطع النظر عن فكر المتفكر
ونظيره وقوله فكأنه أراد جواب عنه وحاصله أنه لم يرد بالاعراس مفهومات النصوص حتى يلزم ذلك بل أراد
بها الافعال المستنبطة من النصوص التي ثبت الحكم في النصوص عليها الاجتهاد وأحكام الفروع نتاج
الأفكار وان لم يكن مفهومات النصوص وأحكامها كذلك ولهذا اختلف المجتهدون في الاولى دون الثانية

له اذا لعل الشرعية انما
هي أمارات ومصرفات
والخاتمة يصحح لذلك
كالعالم للصانع قبح كونه
مناقب الماسيحي ومن
المصنف وغيره من أن
الفقهاء يطلقونه على
مأثبات بالخطاب من
الوجوب واخوانته وهو
عندهم حقيقة فبه صبي
على مذاهبهم
المتأخرون من الاشاعة

وفصل خطابه) أي
الخطاب الفاضل بين
الحق والباطل (مسلى
الله عليه وعلى آله
وأصحابه

والمعترلة من اثبات أمور
تكون واسطة بين صفات
الله تعالى من العلم
والقدرة والكلام
والإرادة والمصططاب
والتكبرين وبين المعلوم
والمقدر الخ هي مبدأ
لصدور تلك الصفات
في مظاهرها ويسمونها
العلم وهي وخلف من
القول واعتانظر رابعه من
غير تفصيل معنى له ومن
انه لا تأثير في السلب
الحادثة من صفة كانت
أو عقلية وانما هو ظاهر
مذهب الاشعرى
وتثبت به المتأخرون من
أتباعه ولا يقول به
الفقهاء من الحقيقة
وعصيرهم من إرباب
العتيق وهذا الإبناني
استقلال الواجب
الإيجاد والخلق وكونها
من خواصه تعالى (قوله
بان هذا سبب ذلك الخ)
ولعله ترك ذكر المانع
ككشف العورة المانعة
للصلاة لدخوله في الشرط

المستفادة منها وهي ليست نتائج أفكار المتفكرين بل أحكام الملوك الحق المبين فكله أراد أن المجتهدين
يتأملون في المصوص فيطعمون على معانٍ ودقائق ويخترجون أحكاماً وحقائق هي نتائج أفكارهم
الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة (قوله وفصل خطابه) أي خطابه الفاضل المميز بين
الحق والباطل أو خطابه المفضل الذي يثبت من مخاطبته ولا يلتبس عليه على أن الفصل مصدر بمعنى
التفاعل أو المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تتبعاً على عظم أمره ونخامة قدره إذا السنة

الزوج وبسريان فيه أيضاً على الأصح (قوله وهي ليست نتائج أفكار المتفكرين الخ) لأن نتائج أفكارهم
مازومة للخطاب وجزء الخطابي بل وقوعه في العالين والماني الأولية للنصوص أعني مفهوماتها والأحكام
المستفادة منها وأما التي أظهرت للنصوص أظهرت أنما تشبه جولة العروس على المنصة ولمزومة
للظهور ورواها من نتائج الظاهر قد أشار إلى الأول بوصف الملك بالمبشرين أي المظهر إلى الثاني بوصفه بالحق أي
الثابت هو جميع علمه وعنه فحماها برأي قطعاً (قوله فيطعمون على معانٍ) الظاهر أن المراد بالمعاني الملل
الجزئية كما هو وقد يقال أراد المصنف بقوله والنصوص منصفة عرائس أفكار أفكار المتفكرين أنهم
يخترجون منها بقوة قرائنهم الوفاة معاني دقيقة لا يتبادر إلى أذهان العامة سواء كانت علة الحكم
غيره كإلهام ابن عباس رضي الله عنه من قوله تعالى إذا جاء نصر الله والفتح الخ قريب أجل الرسول
السلام واستصنه عمرو رضي الله عنه ولم يفهم من حاضري مجلسه سواء وهذا لا ينبغي كونها أحكام الملوك الحق
المبين لأنهم ليسوا بمرادين بل مستبطين فقط ولا خلل في هذا الكلام ولا حاجة إلى تخصيصه بعلم الحكم
(قوله ويخترجون أحكاماً) قيل ينبغي أن يريد بالأحكام الأحكام المستخرجة من النصوص بطريق الهلالة
والإشارة لا المستبطة بطريق القياس والاختلال ترتب ذكر الأركان الأربعة على الوجه الذي ادعى رعايته
وحيث يقال مراده بذلك الأركان على الترتيب ماني قوله وكشف عن جمال مجلات كتابه إلى قوله وقد قال وأما
ذكر القياس ههنا فاعلم وقوع سابقاً على ذكر أركان الأحكام على الترتيب الاستطرادي وذكر الاستطرادي
لا ينبغي هذا الترتيب (قوله الظاهرة على النصوص) مر فروع صفة لتأنيخ أي النتائج الظاهرة على النصوص
بمنزلة العروس على المنصة بالنسبة إلى تلك المفعول الإعلام من المجتهدين فكوم نتائج أفكارهم أمر واقع
وكرها ظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة بالنسبة إليهم ادعائي أولان تلك الأمور ولما أدى
إليها ظن المجتهدين ولو بما فطنته من الوهم والريبة وجب عليهم العمل بما يل صار قطعاً على حلة قياس كما
سيأتي فكأنها كالعروس على المنصة في الظهور وهذا التأويل ذكر لفظه كأنه قليلاً مل (قوله على أن المصدر
بمعنى المعامل أو المفعول) وقتصر المصنف على الأول لأنه أنسب بالمرام الذي هو وصف خطاب النبي

لا يقال فإذا أريد الإعمال المستبطة والأحكام المستخرجة بطريق القياس اختل ترتب ذكر الأركان
الأربعة على الوجه الذي ادعى رعايته فيجب أن يريد الأحكام المستخرجة من النصوص بطريق الهلالة
والإشارة لا ما تقول أريد بالذ كالأركان الاستقلالية يشهد به التأمل في العبارة فلا ينافيه الله كسر
الاستطرادي ولا اختلال ولا إشكال (قوله الظاهرة على النصوص) مر فروع صفة لتأنيخ قال (أي خطابه
الفاضل بين الحق والباطل الخ) أقول كل من الوجهين مناسب يكشف القناع عن جمال مجلات
أما الأول فلأن كشف الحديث عنه باعتبار أوليته وأما الثاني فلأن الحديث الذي ركن بحيث لا يلتبس
على من مخاطب به لا يكشف القناع عن جمال المجملات لما يأتي في موضعه أن البيان إذا لم يكن شافياً قد
ينقلب إلى جمال إلى الإشكال لأن المصنف اقتصر على الأول لأن استلزامه الثاني أظهر من استلزام
الثاني قال (وهذا من عطف الخاص على العام الخ) أقول يعني أن بيان الجميل كما يكون بالقول
يكون بالفعل كبيان الصلاة والخطب بالأفعال ومجوزة إلا أنها بالقول أقوى لوجود ثلاثة الأول أنه

مارفع اسم الله الدين
 باجماع المجتهدين ووضع
 معالم العلم على مسالك
 (المعتبرين) أراد معالم العلم
 المعالم التي يعلم الناس
 بها الحكم في المقس وأراد
 بالمعتبرين بكسر الباء
 القاسمين ومساكنهم هي
 مواقع سلوكلهم بأقدام
 الفكر من موارد النصوص
 إلى الأحكام الثابتة في
 الفروع فبدأ أسلوكلهم
 هو لفظ النص فيعبرون
 منه إلى معانيه اللغوية
 الظاهرة ثم إلى معانيها
 الشرعية الباطنة فيجرون
 فيها علامات وأمارات
 وضعها الشارع ليهتدوا
 بها إلى مقاصدهم ولما قال
 بنى على أربعة أركان
 قصر الأحكام ذكر الأركان
 الأربعة وهي الكتاب
 والسنة والاجماع والقياس
 على الوجه الذي بنى
 الشارع قصر الأحكام
 عليها (وبعد أن العبد
 المتوسل إلى الله تعالى بأقوى
 الذريعة عبيد الله بن
 مسعود ابن تاج الشريعة
 جده سده وسده جده
 يقول لما رأيت خول العلماء
 مكبين في كل عهد وزمان
 على مباحة أصول الفقه)
 أي مقبلين عليها من أكابر
 علمي وجهه سقط عليه
 فان من أقبل على الشيء
 غاية الاقبال فكأنه أكابر
 عليه (لشيخ الاسلام معتزلي
 الأئمة العظام غفر الله
 عبي الله الزبدي هو الله
 تعالى ذار السلام وهو
 كتاب علماء الشأن ناهي

ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه أكثر الأحكام المتفق على حجتيه بين
 الأنام (قوله مارفع) أي مدام رأيت من اسم الدين من فروع غالبية باجماع المجتهدين بالذليل وسعهم في
 اعلاء كلمة الله واجامه اسم الدين قال الحكم المجمع عليه من فروع لا يوضع ومنصوب لا يخفف (قوله
 جليل الشأن) أي عظيم الاحراز بالبرهان أي غالب الحجة فائقها من كوز أي مدفون من ركزت الرميح
 غرزة في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور والحجارة العظام شبهها بعبارة الصعبة الجحلة
 لصعوبة التوصل بها إلى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشقين أو الحاجب
 بعدى بالي فأصل الكلام من موز إلى غوامض حذف الجار وأصل انزل فصار غوامض مسند إليه
 والنكتة اللطيفة المنقصة من نكت في الارض بالفضيب اذا ضرب فأنثر فيها يعني قد أومأ إلى النكت
 الخفية اللطيفة في أثناء اشاراته الدقيقة

عليه السلام بكونه كاشفا ومبيناً لمجملات الكتاب هذا وذكر الخطأ في حواشي المطول أن اشياء
 الفصل على المعنى المصدرى ووصف الخطاب به على طريق المبالغة كافي رجل عدل أنسب عليه ثمة
 المعاني على ما نص عليه الشيخ عبد القاهر في قوله فانما هي اقبال وادبار وفيه بحث لأن الفصل اذا بنى
 على معناه الحقيقي كان مضاً إلى معموله الذي هو فلا يحسن جعل تلك النسبة مجازاً اعلمنا وما ذكره
 الشيخ في نسبة المصدر إلى ما تقدمه مما هو له لا فية أضيف اليه والفرق ظاهر على المتصف كما أوضحته في
 حواشي المطول (قوله وهذا من عطف الخاص على العام) قيل يجوز أن يكون العطف على ظاهره
 بأن يرجع ضمير خطابه إلى الله تعالى فان مجمل الكتاب قد بين بالكتاب أيضاً وقد مرجح بان فيه احتراز عن
 انتشار الضمائر في كلام واحد مع الالتباس وبيان لصنعي المدين واخلاء الكلام عن التكرار وحينئذ
 تأخير الصلاة عن قوله وفصل خطابه لرعاية تناسب قرائن الكلام والاحتراز عن الفصل بين المعطوفين
 بالكلام الطويل (قوله من فروع لا يوضع ومنصوب لا يخفف) سبب ذكره في مباحث الاجماع جوا
 نسخ الاجماع وان كان قطعاً عن غير الاسلام وجواز نسخه عند الجمهور أيضاً اذ لم يكن قطعاً فان حصل
 الاجماع ههنا على القطعي فبني على مذهب الجمهور وان حصل على المطلق فكأنه مبني على ندره نسخ
 الاجماع وان كان جائزاً في الجملة (قول المصنف باقوى الذريعة) المراد به علم الأحكام والشرائع كقائل
 جده في ديباجة ألوفاته وشكر من خص علم الأحكام والشرائع بالله احسن الوسائل والذرائع أعنى
 ما يستجيب به المراد (قوله من ركزت الرميح) هذا تفسير يدل على أن الرميح غرزة الشيء في الارض بحيث
 لا يكون مغلي ومستور بالتراب فيه اشارة بان صعوبة فهم المعاني من أصول غير الاسلام ليس من جهة
 بعدا عن الفاظه لانها تتردى من بينها بل بمنزلة تلك الالفاظ ولطافة تلك المعاني (قوله فاصل الكلام
 من موز إلى غوامض) لم يجعل التقدير من موز إليها على أن يكون خبر مقدم على غوامض لان فيها ذكره فلة
 التقدير ورعاية المناسبة مع السابق في الافراد والعجز على خلاف الاصل وهو تقديم الخبر بلا نكتة بعد
 بها أولان الواجب حينئذ من موزة بالتأنيث فان قلت من موز حينئذ مسند إلى الجار والجور كما في مسند
 مرور بها فلا يجب التأنيث قلت اذا اعتبرنا ظرف مسند إليه لم يجوز حذفه كمد جواز حذف الفاعل الا
 بان يحذف الجار ويوصل الفعل وهذا الايضاح اعتباراً بالأصل من موز إليها وحينئذ يجب التأنيث (قوله

موضوع لبيان بخلاف الفعل وهو ظاهر الثاني أن أكثر الأحكام مبينة عليه بخلاف الفعل وهذا أظهر
 الثالث أنه متفق على الخية بخلاف الفعل فانه ليس بواجب عندنا كما سبق في موضعه ان شاء الله وايضا
 اختلف في جواز كونه بياناً للعامل وان كان بالجمهور وعلى جوازه بخلاف القول فانه متفق عليه فان قيل
 قسم ثالث من السنة فلم يتعرض له قلنا لثبوتها ولكن بيانيتها بعد من بيانها الفعل قال

والنظر تأمل الشيء بالعين والامعان فيه واللفظ النظر الى الشيء بخوار العين واللباط بالفتح مؤخر العين والشفيع التذويب تقول شفيع الخبز وشذبه اذ قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن في لبه وتنظيم الدور في السج جعها كما ينبغي مرتبة متسلسلة والكلام لا يخلو عن تعريض ما بان في اصول غير الاسلام وراى يجب حذفها وشذات يجب ظهها ومغالق يجب حلها وانه ليس ينبغي على قواعد المعقول بان يراعى في التعريفات والخصم شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي التفسيرات عدم تدخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يفت اليه المشايخ (قوله هو ورد افسه) أي في ذلك المنهج الموصوف بعين كتابه وكذلك الضمان التي تأتي بعد ذلك (قوله لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى الطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق) ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والانباء عنه من اعجز

وانظر تأمل الشيء بالعين والامعان فيه) مبني على مقال الجوهرى النظر تأمل الشيء بالعين والامعان بمقام المبالغة أن يجعل معنى التفكر والاعتبار بان يجعل من النظر المسمى بنى وأما باعتبار الامعان فيه فبعدم تسليم كونه مصفاً اذ ادعى نفس النظر يحمل نظره في مقام المبالغة على التكامل (قوله مؤخر العين) هو على وزن مؤمن مابلى الصلح كأن المقدم وزنه مابلى الاتف (قوله والكلام لا يخلو عن تعريض ما) الخ قيل عليه المفهوم من هذا الكلام أن فيه تعريضاً بعدد من التصريح والحال أنه كما تصرح بجاد كره والالكان المصنف من يد التحصيل الحاصل الحال وأجيب بأنه لا يصح التعريض بوجوده والاندو المشتات والمعايق على الاطلاق بل يوصف كونها واجبة الحذف والنظم والحل واردة التفتيح وما عطف عليه بما يستلزم وجود أصل الروايد وما عطف عليها لا وحوازلها لان هذه المعايير كثيراً ما تكون في مرتبة لا يلتفت اليها عند حصول المقصود (قوله وفي التفسيرات عدم تدخل الاقسام) قيل عليه ان أراد عدم تدخلها ولو باعتبار فليس في اصول غير الاسلام تدخل هذا المعنى وان أراد عدم التدخل احصل بالذات فكثيراً من اقسام تفسيرات المصنف متداخلة (قوله أي في ذلك المنهج الخ) قيل كان ينبغي أن يقع هذا التفسير في ضميمته وتأسيسه فان المؤسس والمقسم على قواعد المعقول كتابه لأصول غير الاسلام (قوله أن يؤدي المعنى) قد بصر أن يؤدي المعنى هو المعلومات يكون صفة للكلام كالاهوار ولا احتياج لذلك لان المعنى على حذف الباء أي بان يؤدي كما يدل عليه قوله بل المراد أن اعمار كلام الله انه هو هذا الطريق (قوله لانه لا يلزم أن يكون بالبلاغة) حتى

البرهان مركوز كنوز معانيه في حضور عباراته ومروضا واض تكتفه في دقائق اشاراته ووجدت بعضهم طامعين على ظواهر ألفاظه فقصو ونظروهم عن مواقع أخطائه أي لا يدركون بامعان النظر ما يدركه هو لم يلاحظ عينه من غير أن ينظر اليه قصداً (أوردت تقييده وتنظيمه وحاولت أي طلبت) تبيين مراده وتفويجه وعلى قواعد المعقول تأسيسه وتفسيره مورداً فيه زبدة مباحث المحصول وأصول الامام المسدق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بدعيه وتذقيقات غامضة متبعة تخولوا الكتب منها سالكاً فيه مسلك الضميمة والابحار متشبهاً بالهداب العصر منسكاً بسورة

(الاعجاز) اشار في الاعجاز العروة في العصر الاهداب لان الاعجاز أقوى وأوثق من العصر واختار في العروة لفظ الواحد في الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام أن يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا

(ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم أن يكون بالبلاغة) أقول فيه بحث وهو أن المفهوم من هذا التعليل أن الاعجاز ان لم يكن بالبلاغة جاز أن يكون التأدية طريقالا اعجاز ولا يلزم منه كونه تفسيراً وليس عظيم لان غاية ما يلزم من ذلك كون التأدية طريقالا اعجاز ولا يلزم منه صحة تفسيره بل يلزم أن لا يصح لان طريق الشيء لا يحمل عليه والتفسير يجب أن يحمل على المفسر فالاولى أن يقال لانه ليس نفسه ولا صدقاً عليه أما الاول فظاهر وأما الثاني فلان تصادق المشتقات كالساكن والضاكن مثلاً لا يقتضي تصادق مأخذها كالطوق والفضة الا أن يكون أحدهما بمنزلة الجنس للآخر كالصرا والماشي فانه يصح حينئذ في الاعم على الاخص نحو المشي حركة وهما لا يصادق المشتقات فضلا على تصادق مأخذها لان التأدية المذكورة لما كانت صفة للمعنى والاعجاز صفة للفظ امتنع ١٠١ مطلقاً وعابه ما يمكن أن يقال مراده المبالغة في نفي صحة تفسيره بما ولو بطريق التسامح فان المفهوم اذ كان لازماً لشيء مساوياً به في التحقق فيما يتوجب الصدق يجوز تفسيره به بطريق التسامح كما سبقت له صراحة بالخصوص وعلم المعاني بالتدريج وهما ليس كذلك وان التأدية المذكورة مع بيانها للاعجاز

جاءته عاجزاً ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزاً فقبيل انه
بلاغته وقيل بانخباره عن الغيبات وقيل بأسلوبه الغريب وقيل بصرف الله القول عن
المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى افما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية
الفصاحة على ما هو الراجح الصحيح فباستبصاره يشترط في اعجاز الكلام كونه ابليغ من جميع ما عداه يكون

لوزم ذلك لحاز تفسيره بما سماحه كافي يعرف على المعاني ينتج خواص تراكم الكلام فقيهه بالغة
في في صحة تفسيره بها ولو بطريق التسامح بان يراد به كون الكلام معجزاً بحيث يؤدي مثناه بطريق هو ابليغ من
جميع ما عداه ونظير هذا بعينه ما ذكره الشريف في أول البيان من حواشي المطول حيث قال انهم وان
عرفوا ذلك لا يبالوا بهم لكنهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا به معناه المصريح بل ما يفهم منه ما هو وصفه للفظ
أعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتدوا في ذلك على ظهور أن الدلالة صفة اللفظ والفهم ليس صفة
فلا بد وان يقصدوا كذا كفي أعرف بفهمه معني هي صفة فاندفع ما يقال المفهوم من تعمله أن الاعجاز لوزم
أن يكون بالبلاغة جاز أن تكون التادية المذكورة تفسيره مع أنه لا يستقيم لان غاية ما لزم من ذلك جواز
أن تكون تلك التادية طريقاً لا اعجاز ولا يلزم منه صحة تفسيره بها كيف وطريق الشيء لا يعمل عليه
والتفسير يجب أن يحمل على المفسر نعم وقال في التعليل لانه ليس نفسه ولا صادقا عليه لكان أظهر
(قوله وقيل بانخباره عن الغيبات الخ) ورواها يلزم أن لا تكون السورة الفصح المشتملة على ذلك معجزة
اللهم إلا أن يراد بالمعاني البواطن وفيه ما فيه (قوله وقيل بصرف الله الخ) وفيه أن الانسب حينئذ ترك
الاعتبار ببلاغته لانه كما كان أنزل في البلاغة كان عدم تفسير المعارضة ابليغ في الاعجاز (قوله بل المراد أن
اعجاز الخ) لكن ذكر هذا بصورة الخلل على الاعجاز بمبالغة في حصر السببية بالطريق الظاهر (قوله
فباستبصاره) يعني اذا كان اعجاز الكلام بالبلاغة يشترط كونه ابليغ من جميع ما عداه لانه
يشترط ذلك في الاعجاز مطلقاً حتى يلزم منافاة لما ذكرنا سابقاً من جواز عدم كونه الاعجاز بالبلاغة
فيل أن أراد بكون الاعجاز واحداً لا تعدد فيه وحدته باعتبار مفهوم صادق على افراده وهو كون
الكلام ابليغ من جميع ما عداه فالسهر أيضاً واحد باعتبار مثل هذا المفهوم وهو قدفة الكلام ولطف
مأخذه وان أراد أنه لا يقع على طرق متعددة ومما تب مختلفاً كما يدل عليه قوله وفي السهر وهو يقع على
طرق متعددة الخ فهو مجموع وأجيب بان المراد هو الأول لكنه مضبوط بمجزة حقيقة فوعبه جزئياته
منها لانه يختلف صهر الكلام فانه مفهوم واسع الشمول جزئياته متخالفة الماهية مثل الالطاف الحاصل من
الفصاحة والالطف الحاصل من البلاغة والحاصل من كل من المحسنات حتى ان يجوز أن يجمع فردان من
السهر بخلاف الاعجاز وبالجمله كون الاعجاز أقرب إلى الوحدة من السهر مما لا ينبغي أن يشك فيه
فما بغير افراد الأول وجمع الثاني وقد يقال في وجهه افساده هذا وجع ذلك أن الكلام من قبيل

مساوية لفي التحق فجاز تفسيره بما بطريق التسامح كافي التفسير بن المذكورين لا يقال ما ذكر من أن
مفهوم الاعجاز أهم من أن يكون بالبلاغة وغيره فاما يكون ذلك في معناه القوي وأما مقصد المصنف
من المعنى الاصطلاحي الذي هو وصف القرآن فهو حاصل بالبلاغة لا غير على ما هو الراجح الصحيح لا يقول
ليس له مفهوم اصطلاحى سوى ما ذكره الشارح فن ادعى ذلك فعليه البيان ولو سلم خصومه بالبلاغة
اذا كان مبنياً على الرأى الصحيح لا يكون متفقاً عليه قطا هو أن الاعجاز متفق عليه وإما الاختلاف
في سببه فقط وعلى ما ذكره يلزم أن يكون في السبب والسبب جهاداً منشوء الغفلة عن قول الشارح ولهذا
اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزاً لا يقال لم يجوز أن يكون معنى الاتفاق على
كونه معجزاً الاتفاق على اطلاق لفظ معجز عليه وهو غير الاشتراك لا يقول الاشتراك اللفظي بخلاف

يكون هذا الاوحد أو أما
البحر في الكلام فهو
دون الاعجاز وطريقه فوق
الواحد فأورد في نفسه لفظ
الجمع (وسميته تنقيح
الاصول والله تعالى مسؤول
أن يمتح به مؤلفه وكاتبه
وقارئه وطائبه ويحمله
خاصته والوجه الكريم انه
هو البر الرحيم

فان ما يكون وجوده مانعا
فقدمه شرط له
والنقصيل أن الحكم
الوضعي عند الحقيقة
سنة أقسام الركبة
والعلمية والسببية
والشرطية والمنازعية
والاملاية وعندا الشافية
ثلاثة بالسببية والشرطية
والمنازعية والفسرقي بين
العلية والسبب بعد ثبوت
التوقف فيهما وظهور
المناسبة بين الموقوف
والموقوف عليه الباعث
لشرعية الموقوف
كالقتل للقصاص في الدية
وبدونه منع الاضمار في

واحد الآخر فيه بخلاف مصر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف مأخذه وهذا يقع على طرق متعددة
ومراتب مختلفة فالاول اهداب الصبر بلفظ الجمع زعرة الاعجاز بلفظ المفرد وهو سبب الثوب بما على
اطرافه وعسرة الكوز كليتة التي تؤخذ عند اخذه وهي اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذي هو اقوى
من الصبر وفي الصحاح الصبر الاخذه وكل ما لطف مأخذه ودق فهو صبر ومضى تمسكه بذلك مما لفته في
تلفيف الكلام وتأدية المعاني بالعبارة اللاحقة المقابلة حتى كانه يتقرب الى الصبر والاعجاز وهما
بجنان الاول ان كون طريق تأدية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في
الاعجاز بل لابد من الجز عن معارضته والاثبات بمثله ومن الطرق المحققة والمقدرة

الاستعارة بالكناية والتخييل فقد شبه الاعجاز بانه نفيس فيه شيء مطلوب وانبت له ما هو من خواص
المشبه عادة وهي العروة الواحدة وشبه الصبر بثوب لطيف مرغوب وانبت له ما هو من خواصه عادة
وهو الاهداب وهذا الفرق اظهر فليفسهم (قوله بخلاف مصر الكلام) فيقول الكلام اذا وصل الى
اللطافة والبلاغة الى مادون مرتبة الاعجاز حتى صار غير يسار بما يدخل في حد الخوارق فاطلق عليه
الصبر لمكونه مثله في نصير القلوب وتحويلها وخرق العادة والظاهر ان المصنف اراد بقوله فهو دون
الاعجاز هذا المعنى فوافقه تفسير مصر الكلام بانه كونه فيما دون مرتبة الاعجاز بسبب رفته واطف
مأخذه الا ان الاعجاز اوثق منه والام يقع في محله ادليس هذا الموضوع موضع بيان (قوله وهي اقوى من
الهدب) ولهذا اختار فيها التمسك الذي هو الاخذ بالقوة تكونه اقوى من التثبت الذي هو التعلق (قوله
وهما بجنان) الاول في قوله من جميع ما عداه والثاني في قوله لا يكون الا واحدا (قوله غير كاف في
الاعجاز) لاحتمال أن يوجد في الطرق المقدرة ما عارضه ويمكن أن يقال هذا الاحتمال انما يتصور اذا لم
تكن الطرق المحققة غاية ما يمكن للبشر وقد حقق في الكتب الكلامية أن مجزة كل نبي بما يشاء في
قومه بحيث لا يتصور المراد عليه كالصبر في زمن موسى عليه السلام والطب في زمن عيسى عليه السلام
والبلاغة في زمن سيدنا محمد عليه السلام على أن من جلة الطرق المحققة طريق تأدية المعنى القسراً في
شأن أن الالبسة منه تكن في الاعجاز نعم لا يشترط ذلك والالزام أن لا يكون جميع صور القرآن مجزاً امامه
غير كاف فلا يلوخص الطرق بالطرق البشرية لم يستقم ابطال الشك الثاني بان انه سبحانه قادر على الاثبات
بمثل الله وأن ويمكن أن يدفع هذا باب الكلام في اعجاز كلام الله تعالى أعني المنقول بين دفتي المصاحف
فانرا المراد بالطرق المحققة ما عدا طريق تأدية معنى القرآن كما يدل عليه صريح قوله ابلغ من جميع ما عداه
ولاشك أن الالبسة منه لا تكن في الاعجاز فليتأمل (قوله بل لابد من الجز عن معارضته والاثبات بمثله)
المراد بجزء المذكور عجز البشر في كل زمان ماض أو حال أو آت وطريق العلم بهذا هو الذوق السليم فلا

الجملة كالنصاب للزكوة
في السبب (قوله والبعض
الخ) قبل لانه لا حاجة
اليه لانا لا نسلم أن خطاب
الوضع حكم فانا لا نسلم
مذكوران اصطلاح غير ما
عليه فلا مشاحة معه
وعليه اصلاح تعريفه
ولو سلم فسراد ما من
الاقتضاء والتفسير اعم
من الصريح والضمني
وطالب الوضع من قبيل
الضمني اذ معنى سبيبة
الدلول وجوب الصلاة
عنده ومعنى شرطية
الظهارية وجوبها في
الصلاة أو حرمة الصلاة
بدونها ومعنى ما نية
القبض حرمة الصلاة
معه أو وجوب ازايتها
حالة الصلاة وكذلك في جميع
الاسباب والشروط
والموانع وقال بعض
المحققين الاربعه دخول
الخطاب الوضعي في
الجنس وهو الخطاب
المعلق بافعال العباد وذا
أريد تعريف الاعجاز
وضعا ولا يلتفت الى ما يدل
من أنه لا يراد لاس معنى
السبيبة وجوب الاثبات
عند السبب فيه عدم

انظروا ولا يصار اليه الا لتليل وليس فليس قال (وهما بجنان) أقول مورد البحث الاول قول المصنف
هو ابلغ من جميع ما عداه وتوضيحه امانه لا يدعي جميع الطرق الطرق المحققة الموجودة فقط أو المحققة
والمقدرة جميعا لاسل الى الاول لان كون طريق تأدية المعنى اعلى اللفظ ابلغ منها فقط غير كاف في
الاعجاز اذ لابد فيه من الجز عن المعارضة والاثبات بمثله وهو لا يصلح مجرد كونه ابلغ منها فقط لاحتمال
أن يوجد في الطرق المقدرة ما يعارضه والاولى الثاني لان كونه ابلغ منها جميعا غير مشروط فيه لان الله
قادر على مثله ومورد البحث الثاني قوله لا يكون الا واحدا وتوضيحه أن هذا غير مسموح به بل مراد
الاعجاز ايضا فوق الواحد فان الطرق الاعلى من البلاغة وما يقرب كل منها جليا لالاعجاز على ما صرح به
اعنه اذ اني وحاصل الجواب عن الاول اختيار الشك الثاني من الترتيب

هـ أصول الفقه) أي هذا
أصول الفقه أو أصول
الفقه ما هي فذعرها أولا
باعتبار الإضافة وثانيا
باعتبار أنه لقب لعلم
مختص

الوضع على هذا الاقتضاء
لأنه عند تحقق الدلول
لا عند وضعه سببا
وأخرجه من الجنس
اصطلاحاً وإن لم يقبل
المشاحة بقبل قصور
لحاظ وضعه فإنه لا ينبغي
استتبار المرجح وروح على
الراجح (قوله لكن المطلق
المخ) قبل عليه لافقيه
لهذا الكلام أصلاً لأن
الخصم منع كون الخطاب
الوضعي حكماً كونه خارجاً
عن التعريف ويجعل
الخطاب الشكلي في أعين
منه شاملاً له فأي ضرره
في تغير مفهومه ما بل
كيف بعد التام والخاص
وأنت خبير بأن كلام
المصنف في هذا المقام
مع من ذهب إلى أنه حكم
وأنه مبان للشك في على
ما هو الحق كما عرفت به
قال السيد الشريف أن
المصنف نقل عن بعضهم
أنه لم يزد فيه قيد الوضع
بناء على أن الأحكام
الوضعية داخلية في

حتى لا يمكن إلايمان بمثله غير مشروط لأن الله تعالى قادر على الاتيان بعمل القرآن مع كونه معجزاً فامعنى
قوله أبلغ من جميع ماعداه والثاني أن الطرف الأعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلمية
التي لا يمكن للبشر إلايمان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الإيجاز وجنثد يتعد طريق
الاعجاز أيضاً بان يكون على الطرف الأعلى أو على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الأول أن
الاعجاز ليس إلا في كلام الله تعالى ومعنى كونه أبلغ من جميع ماعداه أنه أبلغ من كل ما هو غير كلام الله
تعالى محققاً ومقدراً حتى لا يمكن إلايمان بمثله للغير وعن الثاني أن الاعجاز سواء كان في الطرف الأعلى أو
فيما يقرب منه متحد باعتبار أنه أحد من الكلام هو أبلغ من ماعداه بمعنى أنه لا يمكن للغير معارضته والإتيان
بمثله بخلاف معصرا الكلام فإنه ليس له حد يضبطه (قوله أصول الفقه) الكتاب من تب على مقدمة وقسمين

نرد القصائد السبع المملقة المحجوز عنها قبل زمن النبي عليه السلام (قوله حتى لا يمكن إلايمان بمثله غير
مشروط) الأول أن يقول بدل قوله غير مشروط غير محقق لأن قوله أن يؤدي المعنى بطريق ليس
نعم بقا الاعجاز الكلام على ما ذهب إليه المشرح بل يبان أن اعجاز القرآن واقع بهذا الطريق وجنثد
في الشرطية لا يقدح في المقصود ألا يرى أن من قال هذا الأمر واقع بالوجه الثاني لا يرد عليه أن بعض
ما عتبرت في ذلك الواقع غير مشروط في هذا الأمر والشرطية التي عتبرت سابقاً لدفع المناقاة ليس في
كلام المصنف ما يدل عليها ليكون وارد عليها اعتراضاً على المصنف وإنما تكلفت في جميع الكلام
المشار بقدر الامكان قليلاً مل (قوله أن الطرف الأعلى من البلاغة) أن جعل من يمانية أو تبعضية
يكون الطرف الأعلى وكذا ما يقرب منه مرتبة من البلاغة ونصدق عليها أنها معجزة وإن كان الشائع
إطلاق المعجز على نفس الكلام وإن آيت فاجعل من تعليمية أي الطرف الأعلى من جهة البلاغة ولا
حذف عليها (قوله وعن الثاني أن الاعجاز) ظاهر تقريره بقيد فوجد نفس الاعجاز والكلام مسوق
ليسان توقيده بطريقه وذلك أن نصير إلى حذف المضاف أي أن طريق الاعجاز ثم الضمير في قوله باعتبار
أنه حذر راجع إلى المعجز المفهوم من الاعجاز وتوحيد المعجز بالاعتبار المذكور يستلزم توحيد طريق
الاعجاز باعتبار أن كون الكلام أبلغ من جميع ماعداه (قوله فإنه ليس له حد يضبطه) وأما لطف
المأخذ ونقصه فقد عرفت أنه مفهوم واسع الشمول وليس أمراً معيناً كما امتناع المعارضة (قوله
الكتاب من تب على مقدمه وقسمين) أن قلت هذا الخائف لقول المصنف فيما بعد فيضع الكتاب على

(٣) (قوله كونه أبلغ من جميع ما غير مشروط فيه) قلنا لا نسلم لأنه لا يمكن أن الله تعالى قادر على مثله قلنا المراد بما
عداه من الطرق كلام الله تعالى فإن الاعجاز ليس إلا في كلامه تعالى ومعنى كونه أبلغ من جميع ماعداه
أنه أبلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققاً ومقدراً ومن غفل عن المراد بعداه من الطرق قال في الشق
الأول معترضاً أن كونه أبلغ من الطرق المحققة غير مشروط لأن المعاني التي ذكرت في القصر أن في
مواضع عبارات مختلفة وطرق متعددة كقصه موسى عليه السلام وغيره مما يجوز أن يكون بعض
تلك العبارات أبلغ وأعلى طبقة من البعض الآخر ولا يخرج البعض الآخر بذلك عن كونه معجزاً فظهر
أن كونه أبلغ من جميع ماعداه من الطرق المحققة ليس بشرط وحاصل الجواب عن الثاني أن المراد
بوحدة الاعجاز الواحدة النوعية الاعتبارية بمعنى أنه أحد من الكلام لا يمكن للغير معارضته ولا يناقيا
الشعبد والصفات في جهتها التي هي البلاغة على ما حققناه في حواشي المطول بما لا مزيد عليه بخلاف
معصرا الكلام حيث لا حده يضبطه ولا وحدة تخممه

(مباحث المقدمة)

قال (الكتاب من تب على مقدمه وقسمين) أقول فإن قيل هذا يخالف قول المصنف فيما بعد فيضع الكتاب

لان المذكور فيه امان مقاصد الفن اولا الثاني المقدمة والاو امان يكون البحث فيه عن الادلة
وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا يبحث في هذا الفن عن غيرهما والاسم الاول
مبنى على اربعة اركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيّل ببابي الترجيع والاجتهاد والثاني
على ثلاثة اواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وستعرف بيان الاختصار والمقدمة مسوقة لتعريف
العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكتابة المضبوطة نتيجته وحده ان يعرفها بذلك الجدية

قسمين فكله اراد بالكتاب هناك ماسوى المقدمة قلت المراد هناك وضع مقاصد الكتاب ولا حاجة
الى التزام اطلاق الكتاب على بعضه (قوله لان المذكور فيه امان مقاصد الخ) المشهور ان الكتاب
عبارة عن الالفاظ والعبارة وقد يطلق على دوالها من حيث هي ودوالها وعلى مدلولاتها من حيث انها
كذلك فان جعل الكتاب ههنا عبارة عن المعاني فالامر ظاهر وان جعل عبارة عن الالفاظ والعبارة
فان كان المذكور فيه عبارة عن المعاني فكونه من مقاصد الفن على حقيقته وقوله الثاني المقدمة فيه
تجوزا وحلفى أى لفظ الثاني المقدمة وان كان المراد منه الالفاظ فالامر بالعكس وقس على هذا قوله
والاول امان يكون البحث فيه الخ ثم ان المقصود بيان وجه حصر المصنف كتابه في الاجزاء الثلاثة
وهو الحصر الجعلي لا العقلي ولا الاستقرار لبيان انحصار الكتاب في اجزائها لانه ثابت معلوم وان كان
الفن باحثا عن غير الادلة والاحكام او عن أحدهما فقط وكذا انحصار اجزاء كل من القسمين

قوله اذ لا يبحث الخ ثم انه قد يذكر في كتب الفن المبادئ الموقوف عليها الذات المسائل والمطامع التي
يحتاج اليها في تكميل مقاصد العلم فكان الانسب ان يتعرض لعدم جعل كل منها مقاسما لرأسه (قوله
وهو مذيّل ببابي الترجيع والاجتهاد) أى القياس مذيّل بمذنبين البابين فهما من تنمة الاركان وقواسمها
فكأنهما داخلان فيها لا يردان فصاعلى كون القسم الاول ميثاعلى اربعة اركان (قوله مسوقة
لتعريف العلم) وتعريفه بالوجه المذكور في الكتاب يتضمن الاشارة الى انه اذ يعلم منه ان المقصود
التوصل الى الفقه (قوله أن يعرفها بتلك الجهة الخ) اذ لو لم يتصورها وجه تاسم احتمال طلبها وان توجه الى
تصور كل واحد منها بخصوصه تعذر عليه أو تعسر وعلى كل من التقديرين لا يأتى من قوله
والاشتغال بغيره اما على الاول فلانه لا يتفرع عن شرط الطلب أعنى تصور المطلوب اليه واما على

على قسمين قلنا قوله ذلك بعد فراقه من المقدمة فالمراد بالكتاب مساواه او يخالف ذلك فيضع باضادون
الواو قال (وهو مذيّل ببابي الترجيع والاجتهاد) أقول هذا جواب سؤال تقديره أن القسم الاول
كيف يكون مبني على اربعة اركان وفيه بابان سوى الاركان باب الترجيع وباب الاجتهاد وتقدير
الجواب أن دليل البابين من تنمة الاركان وقواسمها فكأنهما داخلان فيها فال (لان من حق الطالب
للكثرة المضبوطة الخ) أقول اعلم ان الطلب للكتابة فلا يتأتى الا بإرادة متداخلة بخصوصية المطلوب
موقوفة على امتيانه عما عداها فاذا كان متكثر الكثرة جهة واحدة كما في بعض فيه فحقه أى اللان في حال
الطالب أن يعرفه بتلك الجهة والا يفترقه ما بدنه ويضيع وقته فيما لا يعنيه وذلك لا يلزم بتصوره بوجه
استحال طلبه وان تصوره بما يعنيه وغيره لا يتعلق الارادة بخصوصه وان تصوره وقصد تحصيله في ضمن
جرائن لا يعنيه لم تغير المطلوب عنده ولم يأتى أن يؤيده الطالب الى غيره فغوت ما بدنه وبشغل بغيره وان
توجه الى تصور كل واحد منها بخصوصه تعذر عليه ذلك ان لم يتداو بتعسر ان تنهت عما هو المطلوب بان
أعمال العلوم اعما وضعت بارأى عدم لوعة وان جازا زيدا فروعها به الله وبن وعلى التقديرين يلزم
انقوات والصياح اما على الاول فطاهر واما على الثاني فلا محذور في صرف كثير من أوقانه الى ذلك فربما
لا يني مقابا بتصيل المطلوب فلزم ما ذكره وفي هذا البحث زيادة تحقيق وتدقيق ذكرها في الحواشي قال

التعريف لان الاقتضاء
أعنى من الصريح
والضمني ثم رد على هذه
الطائفة بان الحكم الوضوي
كسبية اربا لو حسب
الخدم مثلا مفهوما والحكم
التكليفي كوجوب الجلد
مفهوم آخر وان لم
أحدهما الاخر في نفس
الصحة ورفان في الجواب
الجلد على الرأى حكمين
مختلفين في الحقيقة
والخطاب الذي يتعلق
بالجلد يصدق عليه أنه
خطاب متعلق بفعل
المكلف بالاقتضاء
بخلاف الخطاب الذي
تعلق بانه لا يقتضاء
فيه أصلا نظر الى ما يتعلق
به نعم قد فانه خطاب فيه
اقتضاء وبذلك لا يندرج
في الحد كالاختصاص ولا بد
لهم من زيادة قيد الاسم
اعترفوا بكونه حكما
وزعموا اندراجها في الحد
بدونه وقد أبطل المصنف
زعمهم فهذا كلام موجه
لا يتجه عليه شيء مما
ذكره (قوله تعلق شيء الخ)
قبل فيه ناسخ لان
الحكم الوضوي الخطاب
يتعلق شيء بشئ بكونه
سببيا أو شرطيا واما
وليس بشئ لان الحكم في

ليأمن فوات المقصد ودوا الاشتغال بغيره وكل علم فهو كثر مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم تخين تشوق نفس السامع الى التعريف ليتبين له علم هذه قال المصنف هذا الذي ذكره أصول الفقه

الثاني فلان باقى الوقت ربما لا يسع تحصيل المطالب أو بل فيتقاعد لدعنه وان تصورهما بما يعيها غيرها لم يتعلق الإرادة بخصوصها ولو اندفع الى طلبها من حيث انه جزئى المفهوم العام قل ضبطها بجهة الوحدة لم يتميز عند علم المطالب ولم يأمن أن يؤديه الطلب الى غيره فبقوت ما يعينه ويضيق الصدر فيها لا يعينه فقول الشارح ليأمن فوات المقصود والاشتغال بغيره إشارة الى رد الاحتمالين الآخرين والظهور بطلان الاول لم يضر له لكن فيه مناقشة وهى انه لا معنى لها لقوات المقصود والاشتغال بغيره لان المفرد وض انه لم يتصور شيئاً بخصوصه سوى الامر الشامل وهو ليس بمطلوب ولم يصر شيئاً لمطلوباً فلم يصنف شيئاً بعبارة المطالب الاول اللهم الا أن يقال مراده ما يصير مطلوباً بحقيقة في المآل راعى أن المشهور أن الطلب فعل اختياري لا يتأقن الا بإرادة متعلقة بخصوصية المطلوب موقوفة على امتياز عماعدها وبه صرح الشريفي في حواشى شرح المختص وهذا منازع مثل ان المأمى يجب ان يتصور عند كل خطوة موضع رفع قدمه ووضعها والمسافة الواقعة بينهما ارتفاعاً وانخفاضاً ومرة حركة رجله ويطم الى غير ذلك واللازم محصل بحث ولا كلام في الجواز وانما التردد في الوقوع ثم ان المطالب اذا كان كثرة لها بجهة وحدة فقد معرفتها بثلاث الجهة وطلبها الاشكال ان المطالب بكل واحد منها لا تلك الجهة مع انه لم يتصور كل واحد بوجه مخصوص به يمتاز عماعداً بل ربما لم يتصور واحد منها كذلك بل بوجه شامل فقولهم الطلب لا يتأقن الا بامتياز المطالب عماعدها على الاطلاق محصل بحث (قوله علم على فهو كثر الخ) ان جل على مذهب الاخفش وهو جواز باده الفاعل في الخبر فظاهر وان اريد تطبيقه على مذهب الجمهور يحمل على حذف الصفة بقرينة المقام أى كل علم يفرد بالتدوين فيكون المبتدأ مكررة موصوفة بفعل فيجوز دخول المقادير خبره وحذف الصفة بأقرينه شائع منه قوله تعالى ياخذ كل سفينة آى صالحة ثم ان الشارح ان الكلام على ان التعريف وتحقيق الموضوع من المقدمة واعترض عليه بان جهة وحدة العلم غير مختصرة في التعريف وتحقيق الموضوع انما لا أن يكون الغاية ومجمع الاعتراض الثانية ولا يلزم من كون حق طالب الكثرة معرفتها بجهة الوحدة كون حق طالب العلم معرفته بما بل معرفته بجهة واحدة مطلقاً ولو كانت غيرهما وأجيب بان مراده ان التعريف والموضوع من أكاد جهة الوحدة ومن حق طالب العرفان بما لغاية البصيرة فكأنما من جملة ما يكون حق الطالب ثلاثة الفائدة فيكون ان من مقدمات الشرع على بصيرة (قوله به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم) أراد بامتياز العلم في نفسه امتياز مع قطع النظر عن الطالب وعلمه بقرينه جعل هذا مقابلاً للامتياز عند الطالب وليس مراده بقوله وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم انه بالموضوع لا يتميز عند الطالب بل مراده انه يمتاز في نفسه أيضاً بخلاف التعريف فتقدم به في قوله به يتميز عند الطالب ليس المحصر وانما اقتصر على ذكر الامتياز بالتعريف والموضوع ولم يذكر الامتياز بالغاية لان الامتياز بهما أقوى أمماً بالتعريف فظاهر واما بالموضوع فلانه سبب للامتياز في نفسه وعند الطالب (قوله تخين تشوق الخ) ان قلت المذكور فيما سبق كون العلم كثر مضبوطة بالتعريف والموضوع فلم خص في وجه التعريف كرتشوق نفس السامع الى التعريف دون الموضوع قلت لان أقوى طرق الامتياز هو التعريف ولان الامتياز به انما هو بتصور المعرفة والامتياز بالموضوع غما هو بالتصديق بانه موضوع والتصور مقدم على التصديق فالشوق اليه أقرب

عرف المصنفها لما كان عبارة عما ثبت بالخطاب كالوجوب بكون الحكم الوضعى هو تعلق شيء بشئ لا الخطاب به لا محالة فكيف يصح النسبة الى التامع (قوله فالحكم على هذا الخ) وفيه ما عرفت ثم لا يتناول الحكم الانشائي والشرطى فانه ليس حكماً بمعنى اسنا أمر الى آخره انما هو سلباً بل الحكم فيه بالاتصال والانفصال وسلبه الا أن يقال ان الحكم في الشرطية أيضاً في التالي والمقدم قد دلل بمنزلة الظرف أو الحال على ما هو مذهب الشافعية وينسب الى أهل العربية وهو بما لا يرضاه الحنفية وغيرهم من أهل الحقيقة والحسن ان العلم بمعنى التصديق الاذعاناً انما يتعلق بالحكم عليه وبه حال كون النسبة ابطه بينهما (قوله يرد عليه أجيب عنه بأن المراد من الخطاب ما ثبت به بأن الحكم هو الإيجاب والتصريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والخبر مسموع وبأن الحكم نفس خطاب الله

أضاً السامع من السؤال لوقال عن لسانه أصول الفقه جاهي ثم أخذ في تعريفه وأصول الفقه أقبل لهذا الفن منقول عن مركب أضاني فله بكل اعتبار تعريف قدمه وضمهم التعريف اللقي نظراً إلى أن المعنى العلي هو المقصود في الأعلام وأنه من الأضاني بمنزلة البسيط من المركب

(قوله أضاً السامع من السؤال) فإن قلت الاختصار والظاهر في هذا الاعتناء أن لا يذكر هذا الكلام ووجود مكانه تعريف العلم فما الفائدة في هذا التطويل قلت فيه كمال إيقاظ السامع وحث بليغ على تلقى ما ركد كالإختي واعتراض بأن التعريف المقصود في المقدمة تعريف فن الأصول والذي كان السامع سائلاً عنه حولي بأن مدلول هذا أصول الفقه باعتبارين وأجيب بأن ذلك لا يتم بدون هذا عرفاً لا ما يشاق إليه يلزمه الاشتياقي في سوابقه فتأمل (قوله أصول الفقه ماهي ثم أخذ في تعريفه) سباني الكلام يدل على أن السؤال عن تعريف اللقي فالتأنيب لا باعتبار القواعد والنزك كبر ثانياً على ظاهره (قوله هو المقصود في الأعلام) أي هو المقصود في الأعلام الاصطلاحية بالنظر إلى ذلك الاصطلاح فاصول الفقه لما كان علماً عند أرباب الفن المشروع فيه جعل أصلاً في القصد فلا يريد أنه قد قصد المعنى الأضاني بحسب المقام (قوله وأنه من الأضاني بمنزلة البسيط من المركب) معنى كون اللقي بمنزلة البسيط من الأضاني أن الأول بلا حظ في مفهومه الوحدة والثاني بلا حظ في مفهومه الكثرة وهذا القدر لا يكفي للتقديم فلا يريد أن كلاماً من معنى الأصول والفقه مغاير لمعنى اللقي أما الفقه فظاهر وأما الأصول فلأنها جمع أصل بمعنى المبني وبصريح المصنف في مسائله بأن المراد بالأصول الأدلة الأربعة وهي غير المعنى

(فله بكل اعتبار) أقول كل من التعريفين مقصود ههنا معنى مقدمة الشرع على بصيرة أما اللقي فلما ذكر في الشرح قبيله وأما الأضاني فلأن الجزء الأول وسيلة إلى ما هو من المباني التصورية لأن الأصول المراد بها الأدلة الأربعة أما نفس الموضوع أن كان الأدلة فقط أو بعضها أن كان الأدلة والأحكام جميعاً على ما سأتى أو بآما كان قصود ههنا تلك المبادئ ولهذا يقال المصنف في المتن فبحث فيه عن أحوال الأدلة المذكورة ورجزوه الثاني لاحتياج إليه اللقي لاعتباره فيه أيضاً فله وضد ما قيل أن المقصود في هذه المقدمة هو التعريف اللقي وما يتبعه من بيان موضوع العلم الملقب بأصول الفقه وحصر أقسام هذا الكتاب المؤلف فيه فإن هذه الأمور من مقدمات الشرع لما تضمنته الكتاب من هذا العلم لكن المعنى الأضاني قرن بالمعنى اللقي في البيان لما بينهما من علاقة الثقل وملاحظة المعنى الأضاني المعنى الثاني اللقي قال (نظراً إلى أن المعنى العلي هو المقصود في الأعلام) أقول يعني أن اللفظ أنقل إلى العلية يكون فيه مبنياً منقول عنه ومنقول إليه والمقصود فيه هو المعنى الثاني وفيه بحث لأنه إن أراد أن المقصود فيه ذلك مطلقاً فلا نسلم ذلك كيف وقد قصد الأضاني بحسب المقام وإن أراد أن المقصود فيه ذلك من حيث كونه علماً لسانه ولكنه لا يفيد لأن ذكر الأضاني ههنا ليس من حيث العلية اللهم إلا أن يراد به المقصود في الأعلام الاصطلاحية بالنظر إلى ذلك الاصطلاح فإنه لما كان علماً عند أرباب الفن المشروع فيه جعل أصلاً في القصد قال (وأنه من الأضاني بمنزلة البسيط من المركب) أقول فيه بحث لأنه إن أراد أن اللقي بمنزلة الجزء من الأضاني فلا بأس بذلك أما بحسب اللفظ فلا تخادها وأما بحسب المعنى فلأن كلاماً من معنى الأصول والفقه مغاير لمعنى اللقي أما الفقه فظاهر وأما الأصول فلأنها جمع أصل بمعنى المبني وهو المعنى اللقي فإن قيل المراد بالأصول ليس المبنيات مطلقاً بل مبنيات الفقه فتنبأ بل المعنى اللقي لأن مسائل الأصول مبنيات الفقه وأدلة كإسائي وقرر أن حقيقة العلم هي المباني فلما لا نسلم أن جميع مسائل الأصول مبنيات الفقه وأدلة كإسائي وسيأتي أن بعضها من مسائل البيان شرائط وجود معتبرة في مسائل هي المبنيات للفقه وإن سلم فيكون هذا المعنى مستفاداً من مجموع

فلا إيجاب هو نفس قوله أقبل وليس لفعله منه صفة حقيقة لأن القول ليس لعلقه منه صفة لعلقه بالمعنى وهو إذا نسب إلى الحكم بمعنى إيجاباً وإلى ما فيه الحكم وهو الفعل بمعنى وجوباً وهما مضافان بالذات مختلفان بالاعتبار ورد به استعمال اللفظ معنى غير مراد في بيان الحقيقة العربية في الحكم هو ثابت بالطالب من الوجوب وغيره وبأن الإيجاب والوجوب من مقتضى متباينين بالذات الفعل والأفعال فكيف يقدان ومع ذلك الفساد كله فهو اعتراف بحدوث الحكم والطالب وقد عرفت أنه الحق وقد أنكره سابقاً ونسب إلى أن الحادث هو التعلق وأن العلل الشرعية إمارات ونواض كالفني خاضوا بأن المراد من الخطاب الذي هو سوني الفقه توجيهه للكلام نحو الغير للذاهم هو ما يتبعه الخطاب وحسره ههنا الكلام القسبي الأول ومن ذهب إلى أن الكلام في الأول بمعنى خطاباً فاسر

والمصنف قدّم الاضافي نظر الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه مأخوذ في التعريف اللقبى فان قدم تفسيره امكن ذكره في اللقبى كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبى وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جماعا وعند قصده المعنى اللقبى مفردا كعبده الله قال فعرّفها أولا باعتبار الاصافة

اللقبى (قوله رالى ان الفقه الخ) أى معنى لفظ الفقه وتفسيره مأخوذ فيه كإدليل عليه قوله والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبى وقوله فان قدم تفسيره أى تفسير هذا اللفظ فهو من قبل الاستخدام (قوله والا احتيج اى ايراد تفسيره تارة في اللقبى وتارة في الاضافي) أما الاحتياج الاول فلانه مأخوذ منه في مفهوم اللقبى وأما الاحتياج الثاني فليعلم أنه مفهوم لفظ الفقه لان لفظ الفقه وان وقع خبرا معروفا ومعناه الاصلى خبر المعرف لكن المعرف لم يعلم منه أنه معناه اذ لا يريد دلالة التعريف اللفظى للمركب الاضافي على أن مجموع هذا المعنى لمجموع هذا اللفظ أما أن هذا الجزء من المعنى لهذا الجزء من اللفظ فلا فبالضرورة نفس الحاجة عند قصد تعريف الاضافي الى ايراد تفسير لفظ الفقه مرة أخرى ان قلت فليورد لفظ الفقه في تعريف اللقبى وتفسيره ثم ليدكر في تعريف الاضافي بلا احتياج الى ايراد تفسيره لسبق العلم به حيث ذكرنا من حيث كونه مفهوما لفظ الفقه قلت لا وجه لذلك لان اللاتى شأن التعريف أن يكون في ذاته تاما مفيدا للمطلوب غير مشتمل على مجهول (قوله ولما كان أصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جماعا) قبل يعنى هذه العبارة الى أحد أجزائها الاصول وثانيها الفقه وثالثها الاضافة لا الاصول المضافة الى الفقه وفيه بحث أما اولها فلا العبارة المركبة من هذه الاجزاء الثلاثة لا توصف بالجمعية بل الموصوف بها هو الجزء الاول وأما ثانيا فلان جعل الاضافة جزا من العبارة غير مستقيم ولعل الباعث على ما ذكرنا ظاهر كلام الشارح شعر بان المعرف عند قصد المعنى الاضافي جمع وبان ماهو

أصول الفقه والكلام اغنايتهم اذا استفيد ذلك من الاصول فقط وغاية ما يمكن أن يقال المراد بالاصول القواعد التي جعل المصنف اللقبى عبارة عن العلم بها وهذا المعنى يستفاد من الاصول المقصدة بالاضافة فقط الى الفقه والمفيد غير المجموع والمفيد حقيقة للمعنى اللقبى هو الاصول فقط لكن هذا الاعتبار على أن المعنى اللقبى هو العلم بالقواعد والجزء من الاضافي هو اقرأه لكن لما كان بينها وبين العلم بها ملازمة قوية نزل منزلتها وعلل اغناها قال بمنزلة البسيط لذلك لكي لا يلائم تصريح المصنف قياسيا على بان المراد بالاصول الادلة الاربعة فليشأمل قال (فان قدم تفسيره) أقول أى تفسير الفقه بان يقدم تعريفاً أصول الفقه باعتبار الاضافة قال (والاحتياج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبى) أقول اعلم ان مراد الشارح بيان سبب عدول المصنف عن طريقه بان الحاجب وسلك طريقة أخرى وما ذكره يفيد ذلك لان التعريف اللقبى الذى ذكره ابن الحاجب يشتمل على تعريف الفقه من حيث الذات لا من حيث كونه مدلول لفظ الفقه فاذا قدم التعريف اللقبى يحتاج الى إعادة تفسير الفقه في التعريف الاضافي مرة أخرى ليعرف من حيث انه مدلول لفظ الفقه كما فعل ابن الحاجب بخلاف ما اذا قدم الاضافي حيث يعرف الفقه حيث بذل الجسنيين فلا يحتاج الى إعادة تعريفه في اللقبى بل يكفي أن يقال هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه كفاية المصنف فالاعتراض بأنه يمكن أن يقال في اللقبى انه العلم بالأحكام التي يتوصل بها الى الفقه لم يبين معنى الفقه ثم يوجب في تعريف الاضافي ولا يحتاج الى تفسير الفقه مرة أخرى لا بدعى لانه لا بدح في عرضه كما عرفت وهو مع ذلك باطل في نفسه اذ لا معنى حيث دلالات في تعريفه في لان المفسر حيث دلالات لاصول فقط قال (ولما كان أصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جماعا) يعنى هذه العبارة الى أحد أجزائها الاصول وثانيها الفقه وثالثها الاضافة لا الاصول المضافة الى

الخطاب بالكلام الموجه
للافهام أو الكلام
المقصود منه افهام من
هو موثقي لفهمه وكل
ذلك فهو الحديث وفصول
الكلام لا ترتضيه
الشريعة ولا يشترط عليه
قدم الاسلام والكلام
النفسى ليس بما يقع
به الخطاب ويتصور
توجيهه للافهام والبحث
عنه لا يتعلق به الفرض
الاصولى ولا يناسب
المقام (قوله يخرج منه
الخ) أوجب عنه بان
الافعال التى يتوهم
تعلقها بفعل الصبي
متعلقة بفعل الولي فانه
يجب عليه أداء الحقوق
من مال الصبي رده
المصنف من وجهين
ذكرهما في الشرح
(قوله وكونها مندوبة
الخ) قيل عليه معنى
كونها مندوبة أن الولي
مأمور بان يحرضه على
الصلاة وبأمره بها لقوله
عليه السلام هو وهم
بالصلاة وهم أبناء سبع
ورديان كون صلاته
مندوبة استحقاق الثواب
بها وان لم يبارك العقاب
بتركها وتخصيص الولي
أمر آخر خارج عنه هذا

بما أتى الضمير وقال فلا تنعرفه باعتبار أنه لقب لم يخصص بهذا كبره واللقب علم بشعر مدح أو ذم
وأصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونخلة المأدب وذلقة مدح (قوله)
أما تعريفها باعتبار الأضامة فيحتاج إلى تعريف المضاعف (وهو الأصول) والمضاعف إليه (وهو الفقه)

جمع عند قصد المعنى الاساقى ومفرد عند قصد المعنى القهري واحد لكن كل منهما خلاف الواقع أما الأول
فلا ينسب لمعرف هو المركب الثلاث وهو ليس بجمع وما ثانى فلان المذموم غامض القول والجمع منزه عنه في
عبارة تسامح في وجهه نكير الضمير وتأني في الموضوعين حيث تنكف (قوله وقال فلا تنعرفه) ولم
يقول ذلك نكير الضمير ما هو قهرين العبارة التي وقع فيها التناهي أعني قوله وتانيا باعتبار أنه لقب لم
يخصص لاعتدال أن يكون التذكية كبره باعتبار الجزاء لا عدا كبره (قوله واللقب علم بشعر مدح
أو ذم) أي باعتبار معناه الأصلي فإنه قد يلاحظ الحار العلية تديا ولذلك نسي ضمير عاين يذكر الشخص
يعلمه الدال في أصله على ذم إذا كان ينأى به ثم انفرد بينه وبين الكنية على هذا التفسير بالحيثية فاشار
بعض الكنى بالمدح أو الذم كاني الفضل وأي جهل لا يضر وقد يقال الإعلام أمام صدر باب أو أم لا
الأول الكنية والثاني أما من مدح أو ذم أم لا الأول واللقب والثاني الاسم فعلى هذا تقابل الأقسام
بألفاظ وتقل الناصي في شرح الأرض عن الأم من الكنية ما صدر باب أو بنت وبعض أهل
الحديث يحول العلم المصدر باب أو أم مصاف إلى اسم حيوان أو صفة كاني الحسن كنية وإلى غير ذلك
لقيا كاني تراب (قوله وأصول الفقه علم لهذا الفن) قيل هو علم جنس لأن علم أصول الفقه كلى لتساوله
أمر إذا فاقته بالخاص وتحقق وضعه أن الواضع تصور طائفة من المسائل وما يلحق بها بتلاحق الأقسام
بجمعها وعين اللفظ بهذه الملاحظة الإجمالية ياراجع الخصوصيات دفعة وقيل هو علم تخصص لأن
الإعلام الجنسية أعلام تقديرية لا يصار إليها الانصرورة والحق هو الأول لأنه اعتبر اسم نفس
القواعد والأصول سواء علمها يرد أو عمرو لم يكن المعنى شخصا حقيقة كما صرح به الشارح في تحقيق قوله
تراث الخصص لا يحد وان اعتبر القواعد الفاعلة بالمدون لم يكن أحدنا إذا قامت به تلك القواعد عالم بالذات
اعلم ومن الدين أنه ليس كذلك واعتبار الوضع عامار الموضوع له خاصا به (قوله فيحتاج إلى تعريف
المضاعف وهو الأصول) الاحتياج إلى معرفة المضاعف هنا باعتبار جوهريه وباعتبار هيئة الجمع لأنها

أمانته سر فيها باعتبار
الاضافة جهة إلى
تعريف المضاعف والمضاعف
إليه فقال (الأصول
ما ينشئ عليه غيره)
فالأبناء شامل للأبناء
الحسنى وهو طاهر
والأبناء العقلي وهو
تراب الحكم على دليله
(وتعريفه بالاحتياج إليه
لا يطرأ رقة دصرفة
الأمم في المصداق
بهذا

(قوله لا يصح) قبل عليه
هذا لابتدأ على مذهب
من عرف الحكم هذا
التعريف فاهم
مصرحون بأن الحكم
بالنسبة إلى الصبي إلا
وجوب أداء الحق من ماله
وذلك على الولي
وللمصنف أن يطل

الفقه وإن سقى إليه بعض الأوهام بلا معان قال (واللقب علم بشعر مدح أو ذم) أقول يعني باعتبار
مهوره الأصلي فإن ذلك قد قصد به ما قال (وأصول الفقه علم لهذا الفن) أقول قبل هو من أعلام
الاجناس لأن علم أصول الفقه كلى يتناول أفراد امتعة ذمة إذا قامت منه زيد غير المقام وهو وضع
وار اتحد مع أولياتها قال قيل ترايد بعض المسائل بحسب تلاحق الأفكار فينا في العاجلة لأن الموضوع
له حيث هو الحقيقة المتخذة في الذهن وهي لا تقل التزايد قلنا الموضوع له آثارا وثنين وأصول يمكن أن
يتوصل إلى اختراع المسائل الزائدة أو المجموع عمله الأركان الزائدة فكلما لا يتغير المعنى بتقصتها فكلما
يزيدتها فإن الطفل مثلا إذا سمى باسم ثم زاد بعض أجزائه بحسب كبر السن والعمدة ونحو ذلك لا يتغير
المعنى لذلك ولا يتخلل بالجملة فكذلك الحال (فيحتاج إلى تعريف المضاعف وهو الأصول) المضاعف إليه
وهو الفقه أقول معرفة المضاعف من حيث هو مضاعف تنوقد على معرفة المضاعف إليه وإذا احتاج إلى
تفسير أو تبيين وجب تقديم المصاعف إليه على المضاعف ولذلك قال لا تمدى في الأحكام أصول الفقه مؤيد
من مضاعف ومضاعف إليه وإن عرف المضاعف إليه فلا جرم وجب تعريف معنى اللفظ أولا ثم معنى الأعراف
تانيا والنجيب من ابن الحاجب والمصنف كيف ذهب عليها عدا عكسا اللهم إلا أن يقال أنهم عالم بشعر
الحيثية المذكرة

لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الاتم لم تعرضه والاعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف من الدلائل المسئلة ما يخص بها باعتبار كونها دلائل اعلاها فاقول الفقه ما يخص به من حيث انه مبني له مستند اليه فالاصول جمع اصيل وهو في اللغة ما يبنى عليه الشيء من حيث انه يبنى عليه ورحم هذا القيد يخرج ادلة الفقه مثلا من حيث

منزلة الجزاء الصوري له فقدم استعرضها كما قدم استعرض تعريف الاضافة اقله لان تعريف المركب يحتاج الى أي تعريف المركب من حيث هو مركب تركيبا خاصا يحتاج الى معرفة مفرداته الغير البينة من حيث يصح كونها اجزاء منه فان الباني مثلا يحتاج الى معرفة جزاء ابنت من حيث يصح انبائها بما يعلق بذلك من الاستقامة والاعوجاج ونحوهما لا من حيث انها بسيطة أو مركبة أو نحو ذلك مما لا يدخل له في محنة تركيبها (قوله لانها بمنزلة الجزء الصوري) اعلم بقول جزاء ابنت من حيث يصح من أن الاضافة ليست جزاء من العبارة لان الجزاء الصوري إنما يستعمل في الاجسام لان الجزاء الذي به الشيء بالفعل جزء صوري مطلقا كما يدل عليه سوق كلامهم في بحث العلة والمعلول وان كان كلامهم الشريفي في تعريف الفكر صريحا في ذلك (قوله للعلم بان معنى اضافة المشتق الخ) يعني قد علم هذا في اللغة ولم يلزم لها نقل وكثرة استعمال في غير هذا المعنى حتى يقع اختلال في ذلك العلم وتردد خلاف لما بين وفي تخصيص الحكم المذكور بالمشتق وما في معناه كما اشار اليه ههنا وصرح به في حواشي شرح المختصر نظر لانه حاصل في المعنى كتابه زيد اللهم الان بلا حظ تأويل المصدر بان مع الفعل فيكون في معنى المشتق ولا ضرورة الى ذلك مع أن ذلك السأري لا يلائم الاضافة (قوله فاقول الفقه الخ) فان قلت معرفة المضاف من حيث هو مضاف توقف على معرفة المضاف اليه فيجب أن يقدم تعريفه كما فعله المتقدم في الاحكام فلم يحس المصنف قلت لان العلماء هم العلم معاوية ذاتي المضاف لا باعتبار جسيمة الاضافة ولا انه يتعرض لتعريفها فقد تم تعريفها ومقدم وهو المضاف (قوله ما يدعى) اما على صيغة المجهول لا ينبغي منه ما قال في الصحاح ابني دارا وبني معنى واما على صيغة المعلوم يقال بناء عليه فابني

قال (لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة) أقول يعني من حيث يصح تركيبها مثلا لا بد في معرفة البيت من معرفة الارض والجدار والسقف من حيث يصح تأليف البيت منها لا من حيث انها اجزاء وأعراض ونحو ذلك فان قيل ان اريد معرفة المركب بكنهه فلا بد من معرفة مفرداته كذلك ان اريد معرفته بوجه ما فلا حاجة الى معرفتها أصلا لجوار تصور به باعتبار عارض فلما اخصر مجموع كل المراد معرفته من حيث هو مركب تركيبا خاصا فلا بد من معرفة المفردات من حيث يصح تركيبها بوجه خاص فان البناء يحتاج الى معرفة اجزاء البيت من حيث يصح البناء بها وما يتعلق بذلك من الاستقامة والاعوجاج ونحو ذلك لا من حيث انها مركبة أو بسيطة ونحو ذلك اذ لا يدخل لها في محنة تركيبها وأصول الفقه مركب اضافي دال على معنى كذلك فلا بد من معرفة مفرداته من حيث يصح الاضافة بينهما قال (ويحتاج الى تعريف الاضافة) أقول لا يقال قد اعترض آتينا بأن المركب إنما يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ومعنى الاضافة بين كما عترف به ايضا حيث قال العلم بان معنى اضافة المشتق الخ لا يكون تعريفها احتياجا اليه لاننا نقول المساومة المستقامة من معرفة قواعد التعريف التي جعلوها مبادئ للاصول لا تقتضي البينة بمعنى البينة المغنية عن التفسير وهو ظاهرا لمن له في مسكه (قوله اضافة المشتق وما في معناه) أولى من قول بعض المحققين اضافة اسم المعنى لانه مهم ولو لم يرد به هذا لم يستقم وأراغب في هذا مثل الاصل فانه بمعنى الدليل أو ليدعى (قوله ما يبنى) على صيغة المجهول

وربده الشرح أو خالفا
له أمر يعرف بالعقل
فكون الشخص مصلبا
أردا كما للصلاة ومعنى

جواز البيع بحته مدفوع
بان كون المأني به موافقا
الى آخره انما يمكن
معرفة به ودر الشرح
فيكون حكما شرعيا على
أن محنة الفقه عند
الشافعية عبارة عن
كونه مستقفا للفتاوى
والفتاوى مستقلة وقد
صرح المتقدم في
الاحكام بان المحنة
والفتاوى من الاحكام
الوضعية (قوله ثم اداه
الولي حكم آخر) وهذا
في غاية الظهور لان
وجوب اداء الحق من ماله
مستقر بثبوت الحق في

ذمته من ماله وذات نفس
الوجوب عليه فيتمتع
عليه وجوب الاداء
عليه لكن الولي يؤدي
عنه بطريق النيابة بحكم
الشرع المجزء عن الاداء
ولو سلم عدم دخوله تحت
الحكم التكميلي فلا ريب
في دخوله في الحكم
الوضعي اذا تلافى الصبي
سبب لوجوب الضمان
(قوله فينبغي أن يقال
بافعال الابداد) قيل عليه

انما يقتضى على علم التوحيد فانه هذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحقيقة لا بد منه في تعريف
 الاضافات الا انه كثيرا ما يحدث لشبهة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مثل اراجح والقاعدة
 الكلية والدليل فلا يجب بعضهم الى ان المراد به هنا الدليل واثار المصنف الى ان النقل خلاف الاصل ولا
 ضرورة في العدول اليه لان الايقاع كما يشعل الحصى كائنا السقف على الجدران وابناء اعلى الجدار على
 اساسه واغصان الشجر على دونه كذلك يشعل البناء العقلي كائنا الحكم على دليله فهنا يحتمل على
 المعنى اللغوي وبلاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان البناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه
 ما يقتضى هو عليه ويستدل به ولا معنى لاستد العلم وميثاقه الا دليله هو هذا لا يدفع ما يقال ان المعنى العرفي
 اعني الدليل مراد طعا فاقى حاجه الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء على
 الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت اراد بالبناء المعنى كونه الشئين عسوسين وحيث لا يدخل
 فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او اراد ما هو المتبر
 في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار معنى كونه مبنيا عليه وموضعا فوقه مما يدرك بالحس
 ويثبت ويخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحس ولا يدخل في العقلي بتفسيره والحق ان ترتيب الحكم
 على دليله لا يصلح تفسيره بالابتناء العقلي وانما هو مثال له لا قطع بان ابتناء المجازي على الحقيقة

(قوله في العرف الى معان آخر) وفيه في الاصطلاح الى معنى آخر وهو المقيس عليه (قوله ان النقل
 خلاف الاصل) ان جعل ترتيب الحكم على الدليل تفسيره بالابتناء العقلي مطلقا والمراد ان النقل خلاف
 الاصل فلا يقال ان الاصل نقل الى الدليل لعدم الضرورة اذ يصدق عليه انه مبني عليه بالبناء العقلي نعم
 يقال بنقل الى اراجح والقاعدة الكلية وان حمل على التقييل والمراد ان النقل خلاف الاصل فلا يقال بان
 الاصل نقل في العرف الى شئ من المذكورات لا يصدق على كل من انه مبني عليه بالبناء العقلي او
 المرجوح كالحجار مبني على اراجح كالحقيقة والمسائل الجزئية مبنيّة على القاعدة الكلية (قوله على
 الجدران) الجدران جمع حدر بضم حاء وتحتين والجدران الحائط وجمع الجدران جدر بضم دال ومعين (قوله ولا معنى
 لمستند العلم الخ) أي استنادا قريبا وبحسب ما يتعارف ويتبادر فلا يرد المنع على الحصر بان العلم لا يقتضي
 أشياء أخر كالترجيح والاجتهاد وغيرهما لكن اصول الفقه على هذا التفسير لا يصدق على الفن
 الخصوص اذ ليس نفس أدلة الفقه بل هو العلم الباحث عن أحوال الأدلة الاجابية (قوله بهذا يدفع الخ)
 أي بان النقل خلاف الاصل لا ضرورة في العدول اليه (قوله وغناه ومثاله) فيجوز ان يكون قول المصنف

فان ابنتي مستد صرح به الجوهري (قوله مثل اراجح) يقال الاصل الحقيقة وراى اراجح على المجاز والقاعدة
 الكلية يقال لها اصل وهو ان الحقيقة مفصلة على المجاز والدليل الاصل في هذه المسئلة الكتاب
 والاسفة ونحو ذلك قال (ويجوز ما يدفع ما يقال الخ) أقول أي بان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في
 اليه لان كونه بمعنى الدليل مستفاد من الاضافة الى الفقه من غير شمول الغير المقصود يستدفع ما يقال ان
 المعنى العرفي اعني الدليل مراد طعا فاقى حاجه الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان
 الحاجة اليه عدم الاركان الى محذور النقل وأما محذور الشمول لغير المقصود فيستدفع بلاضافة كما
 عرفت قال (فان قلت ابتناء الشيء على الشيء) أقول بتحقيق السؤال أن الابتناء من مقوله الاضافة ونقل
 اضافة معلوم الى الخارج فلا وجه لتوصيفه بالحس المستلزم للوجود الخارجي انما الصغرى فظاهرة وانما
 الكبرى قلاد كره جمهور المحققين وأكثر الفلاسفة من أدلة مفروقة في علم الكلام حتى ان بعضا من
 الفلاسفة قالوا بوجود بعضها استدلالا باعظامه بوقية السماء وتحسية الارض وأجوبة زائدة ونوعه من غير
 ذلك سواء حشد اعتبار العقل أو لم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا عينا لا اعتبارا باعتبار وجوده بان

هذا لا يجدي نفعا لان
 تغلق الحق بماله أو ذمته
 ليس بتعلق لا فعال
 العباد فلا يدخل في
 تعريف الحكم وقد
 علمت جوابه في سابق بيان
 نفس الوجوب بترتيب
 عليه وجوب الاداء
 فينبو هو الولي هذا
 (قوله ما ثبت بالقياس
 الخ) قبل عليه كذلك
 الكتاب والسنة
 والاجماع فانما كاشفة
 عن خطاب الله تعالى
 ومعرفة له وهذا معنى
 كونه أدلة الاحكام ورد
 بان الأدلة الثلاثة
 كاشفة عن الحكم
 الثابت في نفس الامر
 باسم الله تعالى بخلاف
 القياس فانه كاشف عن
 العدالة المستنبطة من
 موارد الأدلة الثلاثة
 ولذا عدت الثلاثة أصولا
 مطلقه والقياس أصلا
 من وجه دون وجهه
 فذلك خصه المصنف
 بالذكر (قوله والشرعية
 ما لا يدرك الخ) قبل عليه
 ما روي به خطاب الشرع
 عند الامانة في قوة
 ما لا يدرك لولا خطاب
 الشرع ادلا بمجال العقل
 في ذلك الاحكام فما لو كان

والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعاملات على عليها والافعال على المصادر وما شبه ذلك ابتداء
وعو ترتب الحكم على دليله بأن يقال ما اده ان البناء شامل للبناء الحسي والبقاء العقلي الذي
في المبحث أي أصول الفقه وهو ترتب الحكم على دليله وإنما قصر على ذكر هذين القسمين لأن هذا
الكلام قد فقه شبهة وهو أنه تعالى في الأصل لا يصدق على الذي في أصول الفقه لأن البناء لا يكون
الاحياء وفي أصول الفقه لا يعقل ابتداء حسي فقام يعتبر في المشبه غير البناء الحسي الذي في أصول الفقه
اقتصر في جوابها أيضا عليها كما أنه قال البناء كإشمال البناء الحسي يشمل البناء الذي في أصول الفقه
فقوله وهو ترتب الحكم على دليله حيث دل على ظاهره أو يقال ما اده من قوله وهو ترتب الحكم ان البناء
العقلي في أصول الفقه وهو ترتب الحكم على هذا يكون قوله وهو ترتب الحكم على خلاف ظاهره فتأمل
(قوله والاحكام الجزئية على القواعد الكلية) قبل العلم بالقواعد الكلية يستلزم العلم بالاحكام الجزئية
فلا يخرج البناء الذي فيه عن ابتداء الحكم على دليله وأوجب بان المراد ابتداء الحكم على القواعد من
حيث هي قواعد لا من حيث أنها أدلة ليس ابتداء الحكم على الدليل من حيث هو دليل فتخرج وقيل في بيان
ان القاعدة الكلية ليست دليلا على الحكم الجزئي انه لو كان كذلك لم يوضع لفظ الأصل مرة للدليل
وأخرى للقاعدة الكلية وليس بشئ لأن الخصوص معتبر في الوضع الثاني كوضع الدابة للفرس مع انها دابة
أيضا (قوله والمعاملات على عليها فو قس فيه) بان العلل يستدل بها على معاولاتها التي هي احكامها المتبناة
القطع انما يصدق قولنا السماء فوقنا كما في قولنا زيد اعشى وهو لا يستدعي وجود الفوقية والعشى في الخارج
فانه يلزم اذا كان الخارج ظرفا لوجود شيء ولا يكتفي كونه ظرفا لنفسه وتحقيق الجواب ان توصيفه بالحسي
لا يستلزم وجوده الخارجى وانما يستلزم اذا اقتضى نسبة شئ الى الحسي كونه محسوسا وليس كذلك
بل هو ان تكون نسبته اليه لكون طرفيه محسوسين كما قيل في وجه نسبة الحسي فاذا أريد بالحسي هذا
المعنى يدخل فيه مثل ابتداء السقف على الجدار لكون طرفيه محسوسين بالبرص وابتداء المشتق على
المشتق منه كالفعل على المصدر لكون طرفيه محسوسين بالسمع ولو سلم انها تقتضي ذلك لكن لم لا يجوز ان
لا يعتبر التحقيق المعنى على اعتبار العقل بل يكتفي بما يفهم بحسب العرف من ابتداء السقف على الجدار
وابتداء بعض أجزاء الجدار ونحو ذلك محسوس وان كان يقتضى العقل معقول محض فاذا أريد بالحسي
هذا المعنى يخرج مثل ابتداء الفعل على المصدر ومنه اذ لا يبعد ذلك محسوسا في العرف أيضا ولا يدخل في
النقص بتفسيره وهو ترتب الحكم على دليله ولا واسطة قبيل تفسيره للعقل عما ذكر وكيف لا يبطل
تفسيره وهو مثال له جزئي من جزئياته فان ابتداء الجواز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد
الكليّة والمعاملات على عليها والافعال على المصادر وما شبه ذلك ابتداء عقلي فطعا لا يصدق على شئ
منها ترتب الحكم على دليله اما ان أريد بالحكم ودليله الحكم والدليل الشرعيان فظاهر وامان أريد
بهما الاعم فلان الحقيقة لا تدل على الجواز بل الدال عليه هو اللفظ مع القرينة كما ثبت في موضعه وكذا
القاعدة الكلية ليست دليلا على الحكم الجزئي ولا لم يوضع لفظ الأصل مرة للدليل وأخرى للمساعدة
الكليّة وكذا المصدر لا يدل على الفعل المشتق بل الامر بالعكس وهو ظاهر واما عدم صدقه على ابتداء
المعاملات على عليها محل مناقشة لأن العلل يستدل بها على معاولاتها التي هي احكامها المتبناة عليها
فليتأمل فان قيل لم لا يجوز ان يكون هذا تعريفا بالمثل بحذف اداة التشبيه للابحاز قلنا التعريف
بالمثال في قوة التعريف بالعرضيات لأن وجه المشابهة يكون أمر اعراضا فوجب ذكر الاداة ليقفهم منها
التشبيه فيقتل منها الى الخاصة المجردة فلو عدل للمثال لا بد من التعمية والغا فلو جبه الذي يقوله
المصنف ويليقي بتدقيق المصنف أن يقال لم يرد به تدسير الابتداء حتى يرد عليه ما ذكر بل تعيين ما هو

خطاب الله الخ تسمى رفا
للحكم على ما زعمه لا للحكم
الشرعي ان كان ذكر
الشرعي تكرارا بالنسبة
أي تفسير فسر ورويان
الفرق بين المعنيين ثابت
على ما ذهب اليه غيرهم
والمصنف في تزييف
رأى الاشاعرة فاستلزم
التكرار عليهم لا يصره
والحق ان المذهب
المنصوص عند الحنفية
أن العقل يستقل في ذلك
بعض احكام المشرع
لكن ورد الشرع لا بد
منه في شرعية الحكم
ولزم التكييف هذا فان
اعترف بذلك الاشرى
فالفرق بين المعنيين بين
والاقتضاهم في وهن على
وهن على أن التصریح
بما علم التزاما شائع في
التعاريف وغيرها (قوله
فيدخل في حد الفقه)
اعترض عليه بانه انما
يلزم ذلك لو كانت هذه
الاحكام عمليّة بالمعنى
المصطلح وهو مجموع كيف
وهي أخلاق وملكات
نفسانية قد جعل العلم
بحسبها وقبها من علم
الاخلاق واعتزوا
بزادة قوله عما اعلى
المعسوفة وأوجب بان

عقل (قوله واعلم ان التعريف اما حقيقي) الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل أولا فالاولى الماهية الحقيقية أي الثابتة في نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية أي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواقع عامور

عليها والجواب ان دوات الاشياء الخارجية من حيث هي ذوات لا يسميها احدا بالحكم ولو سلم فالابتناء على الدليل ابتداء بحسب المصنوع العلوي وعلى العلة ابتداء بحسب المصنوع السفلي ولذلك نفي يكون الدليل هو المعلوم ولو سلم فلا بد ان العلولات الظاهرة مثبتة على العلة الخفية كما علم مع الصانع ولا دلائل في العلة بجهانها قطعاً (قوله الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت الخ) ليس المراد فيه مفهوم الماهية المعدود من العقولات الثابتة اذ لا تحقق له اسباب مصادق عليه ذلك المفهوم كالجوانب الباطن والمراد بوجودها وجودها بغير فرق بينها وبين الجنس والوعود لان المراد به مفهومها وهو ما لا وجود له بذلك المعنى بل الموجود مصادق عليه مفروض ذلك المفهوم (قوله ولا بد فيها من احتياج الخ) قال الغاضل الشرفي قبل فيه بغير اللزوم انما هو احتياج الماهية الى الاجزاء لا احتياج اجزائها بعضها الى بعض واعترض عليه بان ذكر شرح المواقف ان هذا الحكم الكلي يدعي والتفصيل للتوضيح فالتناقض هما واهية جدا والجواب ان كلامه في شرح المواقف انما هو في الماهيات الواحدة وحده حقيقة ولا في الحقيقة المفردة بماله ثبوت في نفس الامر ومع قطع النظر عن الاعتبار فان هذا التفسير يشمل مثل النكس وقد صرح ذلك الغاضل بان ليس واحد وحده حقيقة ولا احتياج لبعض اجزائه الى البعض المناقضة التي

واعلم ان التعريف اما حقيقي
حقيقي كنسب
الماهيات الحقيقية واما
اهي كنسب الماهيات
الاعتبارية كما اذا
وكنشأ من امور هي
اجزاء باعتبار ترتيبها
ثم ردها الى هذا المركب
اسما كالاسل والتفه
والجنس والتفرع ونحوها
فالتعريف اما هو
يبين ان هذا الاسم لا
شي وضع

المقصود هو ا ذلك لان مقصود المصنف ههنا على ما بينه الشارح تعميم الاصل الدليل الحكم الشرعي حذرا عن ارتكاب خلاف الاصل الذي هو انتقل بغير الامكان فلا جرم جعل الابتداء من الاصل بالانستداد والابتداء العقلي المقصود ههنا هو ترتيب الحكم على دليله اذ لا فائدة في التعميم لغرض المقصود نكاه قالوا لا ابتداء العقلي وهو ههنا ترتيب الحكم على دليله فليست مصل فانه دقيق وبالقول حقيق قال (الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت) اقول فيه اشكال وهو ان الموقوف في الكتب ان الماهية من العقولات الثابتة التي لا تحقق لها في الخارج وان التحقق والثبوت والوجود انما هو مترادف فان الوجود عندنا مخصص في الخارج اذ لا نقول بالوجود الذي فلامعني لقوله الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبارها عقل وهو ظاهر ولا نقوله أي الثابتة في نفس الامر لان معنى وجود شيء في نفس الامر انه موجود في حد ذاته وليس وجود ذلك باعتبار التفسير وفرضنا ان كل ما يقع النظر عن كل اعتبار وفرضنا ان هو موجود اذ لا نقول بالوجود اما على اولى السبل الى الثاني لا نقول به فتعين الاول وقد بطل فان قيل المراد بوجودها وجود جزئيات لا قصد عليه فاما حينئذ لا معنى لقول الجنس والتفرع من الاعتباري بمعنى المعدوم في الخارج بل الجواب ان المعدود من العقولات الثابتة انما هو مفهوم الماهية والماهية المراد فيها هي ليس مفهومها بل مصادق عليه ذلك المفهوم والمراد بوجودها وجود جزئيات مصادق عليه ولا وجود لمفهومها بهذا المعنى ايضا فظهر الفرق بينهما وبين الجنس والتفرع لان المراد به مفهومها وهو لا وجود له بهذا المعنى بل الموجود مصادق عليه مفروض ذلك المفهوم قال (ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض الخ) اقول أي لا بد من الماهية الحقيقية من احتياج بعض الاجزاء اذ لو استعني كل عن الآخر لم يحصل منها ما عرفت واهية كالجزء الموزع يحسن الانسان قال السافل اشرف بقدم مره في شرح المواقف قالوا هذا الحكم الكلي يدعي والتفصيل للتوضيح فالتناقض هما لا لالزام انما هو احتياج الماهية الى الاجزاء لا احتياج

بطلان الطرد بالنظر الى
آثار الملكات المذكورة
لانفسها من الصبر
والشكر والدوام
والجمل والجنين والتكبر
والامر يطلق عليهم اوعلى
آثارها ولا يفي في أن
العلم ببعض تلك الآثار
غير داخل في معنى
الفقه مع شعول التعريف
اياد وشائع الاصطلاح في
الاحكام العملية أن يراد
بها ما يستباعد عقديا
فيقال العلم بالاحوال
القليبية التي تهى
الوحدانيات المبعوث
صها في علم الاحلاق
والتصوف ولذلك قالوا
ان الاحترار عنها حديث
محدث وعن الكلاميات

فوضع بارأئها اسمان غير احتياجا لأمور بعضها إلى بعض كالاحصاء للموضوع بارأئها الشيء ووصف اشياء الغير عليه والفقه الموضوع بارأئها المسائل المخصوصة والمنس للموضوع بارأئها الكل المقول على الكثرة المختلطة الحقيقة والنوع الموضوع بارأئها الكل المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ماهو والتمثيل بالركبة من عدة فامور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بساطة على ان الحقائق انما انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية بآثارها فقول ما يتعقله الواضع لضبط بارأئها اسمها ان يكون للماهية حقيقة أو لا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء أو جوهها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية يسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقة تعريفها حقيقي فيقتصر الماهية في الذهن بالذاتيات كلها أو بعضها أو بالعرضيات أو بالركب منها وتعريف مفهوم الاسم وما يتعقله الواضع فوضع الاسم بارأئها تعريف اسمي فيقتصر ما يوضع الاسم بارأئها بلفظ ظاهر كقولنا

أفادها في هذا الموضع حقة (قوله التمثيل بالركبة الخ) هذا يشعر بان القيد المذكور جزء مفهوم الجنس والنوع ولا يستقيموا المفهوماتها (قوله ما يتعقله الواضع لاضطرابها اسمها الخ) الظاهر ان لفظ ما في ما يتعقله عبارة عن الامر الخارجي وما في حكمه وضبط بارأئها راجع إلى الحاصل في العقل المفهوم من قوله ما يتعقله الواضع وقوله اما ان يكون متعقله أي الذي حصل في عقله بالذات وقوله متعقله بالماهية الحقيقية يسمى الاسم على حذف المضاف أي جزئيات مسمى الاسم فان الماهية تنهاه في الامور الخارجية أو ما في حكمها بل سيصرح بالشرح بان مسمى اللفظ بعم مفهومه واخر مفهومه فيقال لكل من زيد وعمر مسمى الرجل فلا حاجة إلى الحذف ورد عليه أن ما يتعقله الواضع يجوز أن يكون نفس الماهية الحقيقية ولا أن تقول الامر الخارجي والذهني متحدان في الحقيقة وانما الاختلاف في الوجودين ولذا يقال الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فله اعتباران متغايران اعتبار حصوله في الذهن واعتباره من حيث هو قسرية بلا حظ الاعتبار الاول كما في مرجع خبر بارأئها وتارة بلا حظ الاعتبار الثاني كفي الإشارة اليه بقوله ذلك الشيء فليتأمل (قوله وتعريف مفهوم الاسم الخ) أي من حيث انه مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم اعم من ان يكون له حقيقة أم لا بان يكون معدوما واعتبارا محضاً فيستدرك فيه انه في الواقع في مقابلة الاول الذي وقع في قوله وعلى الاول ولذا لم يتعرض له ولم يقل وعلى الثاني كما هو الظاهر في السيف (قوله فيقتصر ما يوضع الاسم بارأئها الخ) هذا موافق لكللام المصنف ويدل على ان التعريف اللفظي تعريف اسمي

الاجزاء إلى بعض الماهية قال كالاصل الموضوع بارأئها الشيء ووصف اشياء الغير عليه أقول انما قال هكذا ولم يقل بارأئها الشيء الذي يبنى عليه غيره ونحوه فحقه المعنى انتركيب انما يقال كذلك فيفهم ان الموضوع له هو المقيد لا المركب قال (التمثيل بالركبة من عدة أمور الخ) أقول جواب عما ردد على المصنف ان المتبادر من تمثيل الماهيات الاعتبارية بالركبة اختصاصها بما يجب لآخر من الماهية الاعتبارية بساطة وتقرير الجواب ان التمثيل بالركبة لا يقتضي الاختصاص ما لا ينافي كون بعض الاعتبارات بساطة لان المقصود بوضع الماهية الاعتبارية بتعمال وهو لا يقتضي اراداً امثلة على كل نوع ولئن سلم أنه يقتضي الاختصاص بمقتضى اختلافه في نفسه لان تلك البساطة غايها قال في العرفي الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية لرباس في خروجها قال (ما يتعقله الواضع لضبط بارأئها الخ) أقول فيه بحث اما لا فلا مانع ما يتعقله الواضع ان كان عبارة عن الامر الخارجي وما في حكمه لم أن لا يكون الموضوع له معنى ومفهوما حاصلا في العقل وقد صرح باختلافه وان كان عبارة عن الصورة العقلية لم يصح قوله اما ان يكون له ماهية حقيقية لان الماهية انما هي الامور الخارجية وما في حكمها واما ما في ذلك الشيء اشارة إلى ما يتعقله الواضع فيكون المعنى اما ان يكون متعقله نفس حقيقة متعلقة بقساده لا يخفى واما الثاني فلان

عرف معسوف بخلاف قوله لا فان الـ عرف لم يجز فيه على ذلك (قوله ولا يزداد) قيل عليه وقع اصطلاح الشافعية على أن الـ بضرورات الذين يعني ما يعلم كونه من الذين ضرورة لا يدخل في معنى الفقه ولا يعلمه فلا بد لهم من اخراجها عن التعريف ورد بان ذلك القصص خلاف الظاهر من العبارة فلا تجعل عليه من غير دليل على أنه يلزم منه أن لا يكون غالب علم العبادة بالاحكام الشرعية من النقص لكون ذلك من جملة الضرورات لهم لتلقيهم الاحكام من في رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله هذا القيد ضائع) قيل عليه اذا كان اصطلاحهم على ذلك لا يكون القيد المحرر له ضاعفا ولا القول يكون من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم ورد بان الاصطلاح على هذا القول لما يكن صحيحا لما عرفت من خروج عبائهم العبادة ولا

التفصيل الأول بما ذكره على تفصيل ما دل عليه الاسم اجالا كقولنا الأصل ما ينشئ عليه غيره
 تعريف المفهوم لا يكون إلا بالاعتناء بالحقائق لها بل مفهومات وتعريفات المفهوم قد يكون
 وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته شعر بان تعريف الماهيات الحقيقية
 حقيقى البتة كان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمى البتة قلت في الاول عن ظاهر اعادة
 الان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وما هيته الثابتة في نفس
 الامر وتعرفهم هذا الاعتبار حقيقى البتة لانه جواب لما نسئ اطلب الحقيقة وهي متأخرة عن هل
 البسطة الظاهري في مورد الشئ المتأخرة عن ما الى اطلب نفس الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من
 حيث اسما مفهوم الاسم ومنه على الواضح عند وضع الاسم وتعرفهم هذا الاعتبار اسمى البتة لانه جواب
 عن ما نسئ اطلب مفهوم الاسم ومنه على الواضح عند وضع الاسم وتعرفهم هذا الاعتبار اسمى البتة لانه جواب
 بان يكون منفصل الواضح نفس الحقيقة وقد يكون غيرها وهذا نص حوايا به قد يصدق التعريف الحقيقى

والمفهوم من كلامه المواقف له غيره حيث قال بعد تفصيل التعريف الحقيقى باقسامه وهما قسمان
 آخران من التعريف الاول التعريف بالمثال والثاني التعريف اللفظى وعليه نص الافاضل الشرى بالله
 اظهر على ما ذكره الشارح هنا يخرج من التعريف الاسمى ما يفيد تفصيل مفهوم من غير ان يفيد بيان
 الواضح مع انه لا بد من الحقيقى ايضا (قوله في الاول عن ظاهر اعادة سعة) فانه اذا اعتبر قد احييت
 وقيل المراد كترىب الماهيات الحقيقية من حيث انها ماهيات حقيقية يستقيم الكلام لكن ليس في
 ظاهرها تحقيق بل التحقيق ان الماهية الحقيقية الخ (قوله المتأخرة عن ما الى اطلب نفس الاسم وبيان
 مفهومه) المفهوم من كلامهم وحوب هذا التأخر وقيل بحث لان طلب التصديق بالوجود غير متوقف على
 تصور رقم مفهوم الاسم الذى هو مطلوب ما الشارح لا لاسم بل يجوز ان يعلم ان هذا اللفظ مفهوما وقبل
 ان يتصور ذلك المفهوم بخصوصه يشل عن ذلك المفهوم احو موجود ام لا ثم بعد ذلك لو جوده يتصور
 بخصوصه وبالجملة لا بد من تصور المفهوم قبل طلبه ما الشارح لا لاسم فلم لا يكتفى بهذا التصور في طلب
 وجوده (قوله بعد تفصيل التعريف الحقيقى والاسمى) لو قال الحد الحقيقى والاسمى لكان انسب بما قبله (قوله

ذلك في قوله اما ان يكون المنفصل متصفا بالجواب عن الكل باعتبار انه عبارة عن الاول (قوله لزم ان
 لا يكون الموضع له معنى حاصل في العقل) فلما انما يلزم ذلك لوجع تعريفه اذ انه الى ما ليس كذلك بل راجع
 الى الحاصل في العقل المفهوم من قوله ما يشغله الواضح فان الواضح انما يتصور الاشياء بوجوده واما
 ويضع بارز تلك الوجود والمعادى الفاظا من تلك الاشياء قد يكون لها حقائق وما هيته في نفس الامر وقد لا
 يكون تعريف الماهية الحقيقية لاسمى الامر من حيث انها ماهية حقيقية أى مع العلم بها وملاحظتها على
 تعريف حقيقى لاسمى احد امان افاد تصور تعريفها بالعرضات المختصة والركبة منها ومن الذاتيات وتعرف
 ببعضها ويسمى ومما ان افاد تصور تعريفها بالعرضات المختصة والركبة منها ومن الذاتيات وتعرف
 مفهوم الاسم وهو الذى تعقله الواضح فوضع الاسم بارزائه سواء المصدق عليه ماهية حقيقية في نفس الامر
 وان لم تصور ولم يلاحظ أو لان تعريف الاسم يفيد تعيين ما وضع الاسم بارزائه اما لفظا أشهر كقولنا العضف
 الاسد أو لفظا مثل على تفصيل ما دل عليه الاسم فظهر ان التعريف الاسمى ما لا يكون تعريف
 الماهية الحقيقية لاسمى الاسم من حيث هي سواء لم يكن تعريف الماهية أسلا بل ينشأ ان اللفظ لا
 معنى وضع أو كان تعريف الماهية الاعتبارية أو الحقيقية لكن لا من حيث هي بل بان لم يعلم تحققها
 بعد الاسمى ذا المعنى يقال لفظى ايضا على ما قاله الشارح في حواشى شرح المختصر أى الحد اللفظى
 عند المحققين هو ان يفيد بيان ما تعقله الواضح فوضع الاسم بارزائه سواء كان لفظا أم لا وباللزام

سما كبرهم وانما هو
 لم يكن اذ من الجمل على
 لزوم أن يكون العالم
 قبحا فالاعتراض عليه
 بالنسبة من سعة وصحة
 الاستطلاح لوجب الرد
 على الفاسد لا محالة هذا
 (قوله للعلو به الخ) وكذا
 أكثر الاحكام كما اشار
 الاسمى وقال الفقه
 العلم بجملة غالبه من
 الاحكام وهو ايضا
 مجهول لانه عبارة عما
 فوق التصريف (قوله ولا
 يراكل واحد) قبل عليه
 هذا معنى عنه بالاول
 للملازمة بينهما فها نحن
 فيه فانه اظهر وأب كل
 القليلة أو كل واحد واحد
 منهم لا مثل كلهم رفوف
 هذا الجرف انه يصدق على
 الاول دون الثاني ولا
 كاهم يديه هذا الطعام
 فانه على العكس ووجه
 بان المسرد من الاول
 مجموع الاحكام المنسبة
 والا تبه وبكل واحد
 ما يجمع ويدخل في
 الوجود على التفصيل
 ويلتفت اليه ذهن المجتهد
 حيث علل الاول بلا
 تناهى الحوادث والثاني
 يثبت لا أدري وفيه ان
 الحوادث الانية ايضا

والاسمى الا انه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسما وبهذا العلم يوجد ينقلب حقيقة مثلثا تعريف المثلث في مبادئ الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة أضلاع تعريف اسمى وبعد الله لا على وجوده يصير هو بعينه تعريف حقيقة (قوله وشرط لكل التعريفين) أى الحقيقى والاسمى الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على مصادق عليه المحدود كليا أى كمال صدق عليه المحدود صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلاً جسد المحدود فبالاطراد يصير المحدود ما عن دخول غير المحدود فيه

فهو صدق المحدود (المبادى منه كون الطرد صدقة المحدود مع أنه صدقة الحد فلو قال هو استلزام الحد للمحدود لكان أظهر (قوله فبالاطراد يصير المحدود ما) فيه اشارة الى ان الاطراد ليس عين المنع بل مستلزم له بعكس القىض وهو قرائنا كالم يصدق عليه المحا ولم يصدق عليه الحد وهو معنى كون الماهى ما ما فان قلت الظاهر الماسب للمعنى المقوى أن يكون الاطراد بمعنى الشمول والعموم لجميع أفراد المحدود فهو لا ينافى العموم بل الخصوص فالوجه أن يجعل مستلزم للجمع لا للمنع قلت الظاهر ان الاطراد هو ما افعل من الطرد بمعنى الرفع والمنع فهو بمعنى الامتناع والعموم لا يجتمع الامتناع عن دخول الغير فيه فان قلت لم يجعلوا الاطراد مقدما فى الاعتبار والعكس مؤخر فيه قلت لان الخلط عند عدم الطرد ينقصان ذات

بالذاتيات حتى ان ما يقال فى أول الهندسة ان المثلث شكل يحيط به ثلاثة أضلاع تعريف اسمى ثم بعد ما يتبين وجوده يصير هو حقيقة باقار ادعى المقابلة بينهما فعلية التقل حتى يكون لكل ما له الجملة على مثل الشارح والمصنف وسائر المحققين فاضمحل كثير من الخرافات منها ما قيل ان التعريف الحقيقى امام مقابل للاسمى كاذ كره المصنف واما مقابل للفظى وهو الذى أفاد الماهية الغير الحاصلة سواء موجودة فى الخارج أو لا والحقيقى بهذا المعنى يتناول الاسمى وحينئذ لا يصح جعل الشارح التعريف اللفظى كتعريف الغضفر بالاسد من قبيل الاسمى لان الاسمى الذى هو مقابل للحقيقى ما أفاد تعريف الماهية الاعتبارية واللفظى ما ليس كذلك لان ماهية الاسد ليست اعتبارية وان الاسمى بالمعنى الثانى هو الذى أفاد تعريف الماهية الغير الحاصلة واللفظى ليس كذلك لان الاسد لا يفيد تصور ماهية الغضفر لانها معلومة قبله بل أفاد ان لفظ الغضفر موضوع له قال (فان قلت ظاهر عبارة مشعر الخ) أقول منشأ السؤال قوله تعريف الموجودات قد يكون اسما وقد يكون حقيقة وتقريره ان مقضى ما ذكر ان يكون تعريف الماهية الحقيقية تارة حقيقيا وأخرى اسما والمفهوم من ظاهر عبارة المصنف انه حقيقى البنية حيث قال التعريف اسما حقيقى كثير تعريف الماهيات الحقيقية واما اسمى كتعريف الماهيات الاعتبارية فان تعريف الماهيات الاعتبارية لا يكون الاسمى بالمرية وقرينة المقابلة تقتضى أن لا يكون تعريف الماهيات الحقيقية الاحقيقية وتقريرا لطراب أن الحدود عن ظاهر العبارة جائز وأمره سهل فانه اذا اعتبر قيد الحبشية وقيل المراد كتعريف الماهيات الحقيقية من حيث انها ماهيات حقيقية يستقيم الكلام ويحصل المرام لكن لا يكون فى ظاهرها تحقيق المقام بل التحقيق ما أفاده الشارح التعريف بما لا يزيد عليه قال (وشرط لكل التعريفين الاطراد والانعكاس) أقول اعلم ان المراد باستراطهما تحقيق مساواة الحد للحدود على ما هو الشرط فى التعريفات مطلقا عند المتأخرين والتعريفات انما عند المتقدمين فان انتفاء عما ابان محبة الحد من الحدود أو بخاصيته منه فاذا عدم الاول يحصل الاطراد واذا عدم الثانى يحصل الانعكاس ولما كان انتفاء مساواة فى صورة مجموعهما أظهر جعل اصدق المحدود على كل ما يصدق عليه الحد بحيث لا يوجد الحد بدون المحدود فى صورة من الصور اطراد ام قد دعائى الاعتبار وجعلوا صدق الحد على كل ما يصدق عليه المحدود بحيث لا يوجد الحد بدون الحد فى صورة من الصور انعكاسا مؤخر فى الاعتبار (قوله فبالاطراد يصير الحد ما) اشارة الى ان الاطراد ليس عين المنع بل

(وشرط لكل التعريفين
الطرد) أى كل ما صدق
عليه الحد صدق عليه
المحدود (والعكس) أى كل
ما صدق عليه المحدود
صدق عليه الحد فاذا
قبل فى تعريف الانسان
حيوان ماش لا يطرد
ولو قيل حيوان كاتب
بالفعل لا ينعكس

غير متناهية بمعنى انها
لا تدخل تحت حصر
الحاصلين وضبط العادين
والاولى ان يراد بالاول
العلم الاجالى بالاحكام
وبالثانى العلم بتفاصيلها
(قوله ولا التبيين) أى
ليس المراد بالاحكام
الجميع وبالعالم التبيين
(قوله تلهو نزول الوحي
بها الخ) قيل عليه ان
أريد به الظهور فى الجملة
يخرج نفسه كثير من
التجانب لرجوع بعضهم
على بعض فى كثير من
الوقائع وان أريد الظهور
على الأكثر فهو غير
منضبط لكثرة الرواة
وتفرقهم ورد بان المراد
ظهوره للمعتمد بنفسه

وأما العكس فأخذ بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رماية الكمية بعينها كما يقال كل إنسان ضاحك بالعكس أي كل ضاحك إنسان وكل إنسان حيوان ولا عكس أي ليس كل حيوان إنسانا فلهذا قال في العكس ان كل ما صدق عليه الحدود صدق عليه الحدود عكسا لقولنا كلما صدق عليه الحدود صدق عليه الحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالحدود على الحدود والعكس حكما كليا بالحدود على الحدود وبعضهم أخذ من أن عكس الاثبات في تفسيره بأنه كلما اتفق الحدود اتفق الحدود أي كل ما يصدق عليه الحدود يصدق عليه الحدود فصار العكس حكما كليا على ما ليس بمحدود وعلى ما ليس بمحدود والحاصل واحد وهو أن يكون الحدود جامعا لافراد الحدود كلها (قوله ولا شك أن تعريف الأصل اسمي) لأنه يتبين أن لفظ الأصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتداء الغير عليه أو احتياج الغير اليه وهذا لا يدخل له في بيان فساد التعريف إذ عدم الاطراف منه له أمعيا كان أو غيره في الجملة تعريف الأصل بالمحتاج اليه غير مطرد إذ لا يصدق ان كل محتاج اليه أصل لأن ما يحتاج اليه الشيء إما داخل فيه أو خارج عنه والاول أماني يكون رجوع الشيء معه بالقوة وهو المادة

المعرف وفي عدم العكس نقصان وصفه لاشتهاله على أمر زائد مثلا إذا قلت الانسان حيوان ينشئ طرد التعريف بنقصان خبره وإذا قلت الانسان حيوان ناطق أيضا ينشئ العكس لا بنقصان جزء منه بل بزيادة على قدر الواجب (قوله بحسب متفاهم العرف) المتبادر انه ليس عكسا اصطلاحا وذو كمال الفاضل الشريف في حواشي المختصر انه عكس عرفا اصطلاحا أيضا لصدق حده عليه لكن لما كان صدق عكس الموجبة الكلية كلياً مخصوصاً بعبادة المساواة وجزئياً شامل لكل اعتبار والثاني على ما هو أجمع في صناعته (قوله والحاصل واحد وهو أن يكون الخ) قال الفاضل الشريف فيه اشعار بان الجمع هو عين العكس وقبه خلاف ذهب بعضهم إلى أنه لازم للعكس أيضاً العبارة تحتل هذا المذهب أيضاً (قوله والاول أماني يكون وجود الشيء الخ) قال في شرح المقاصد ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب

مستلزمه وكذا لا يعكس ليس يجمع بل مستلزم له أيضاً كما سيأتي قال (وأما العكس فأخذ بعضهم الخ) أقول اعترض عليه بأنه عكس في الاصطلاح أيضاً لأنه عكس مشتق للكلمة الاولى نظر الى خصوص مادته لأن المتصلة الكلية الموجبة اذا كان تأليها مساوياً لما قدمها انكسبت كلية وانما لم يفتقر بها المنطوق لعدم التفاتهم إلى المادة وقبيل بحث له - واداءة على أنه عدم اعاءة ذات مساواة الحدود للحدود هي لما ثبت اذا ثبت الاطراف ولا انعكاس باعتبار المساواة وفي بيان معنى الانعكاس خبر بوجود الشيء قبل وجوده قال (والحاصل واحد) أقول يعنى حاصل المدعيين المذكورين للعكس وما كتبه اواحد وهو كون الحدود جامعا لافراد الحدود وان كان بين نفقهما فريقي ينشئ عليه أن يلزم لكل منهما كون الحدود جامعا اماز ومه للارل فظاهروا ما لم يأت في فلاله عكس يقتضي الاول فيتلزما من أنه اذ صدق كلما اتفق الحدود اتفق الحدود يصدق كلما وجد الحدود وجد الحدود والاتفاق الحدود بعض أفراد الحدود فبكون ذلك البعض اتفق الحدود صدق عليه الحدود وهو منافي لصدق قولنا كلما اتفق الحدود اتفق الحدود فعمل ان هذه العبارة لا تدل على ان الجمع عين العكس كما فهم حتى يخالف ما فهمه سابق ان العكس مستلزم للجمع لا عينه ثم ان كلام الشارع لا يدل على ان قولنا كلما اتفق الحدود اتفق الحدود يدل على الجمع بادء الدلالات الثلاث حتى يرد عليه الاعتراض بان الامر ليس كذلك ويكون قوله والحاصل اشارة الى دفعه فان قيل قد تفردوا بالجمع لازم له فلما مطلق لا يقتضي الا لازم بالمعنى الا حص كما هو المعتبر في الانزاعية بجزاؤا كونه غير بين أو يتبع المعنى الا اعم قال (لأنه يتبين ان لفظ الأصل الخ) أقول قبل هذا التعريف لفظي وقد توجهه اسما وقد عرفت جوابه فيما سبق قال (وهذا لا يدخل له في بيان فساد التعريف) أقول قبل فائدة قوله ولا

(ولا شك ان تعريف الأصل تعريف اسمي) أي بيان ان لفظ الأصل لا يفتي رشح فالتعريف الذي ذكر في المصداق لا يطررد (لأنه) أي الأصل (لا يطلق على المتعاضد) أي العلة الفاعلية (والصورة) أي العلة الصورية (والغاية) أي العلة الغائية (والشرط) كادوات الصناعة مثلا فلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء انكسبت محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء لا يسمى أصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي

لا بواسطة اقباس على انه لا مانع من ارادة الشبيوع فيما بينهم والاشتهار ولهم اتفاقا لا محل الاجتهاد ما لا يكون فيه انحصار والاجماع منسورا ولا مشهورا ولا معلوما ولما كان للفقه كعبه من العلوم المسدونة اسم كافي

كالخشب للسري أو بالفاعل وهو الصورة كالبينة السري به والثاني ان كان مامنه الشيء فهو الفاعل
 كالنجار للسري وان كان مالا حله الشيء فهو الغاية كالجلوس على السري والافه والشرط كالات النجار
 وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه أقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لفظه الا على واحد منها هو
 المادة كما قال أصل هذا السري خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه ولا
 يصدق عليه انه أصل فلا يكون التعريف مطردا مائنا وههنا بحث من وجوه أحداهما منع اشتراط الطرد في

وهو الموافق لكلام بن سينا اولى من اعتباره في الوجود كذا كره الجمهور لان المادة اذا لحقها الصورة يكون
 وجود المعلول معها بالفاعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مائنا ويخرج عن تعريف المادة
 فلا يكون جامعاً لمختلف الوجود فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقصور وبالانظر الى الصورة لا يكون الا
 بالفاعل فكان من ادهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفاعل البينة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة
 في الجملة وحينئذ لا انتفاء انتهى كلامه وانت خبر به بالفرق بين أخذ الحوب والوجود على الوجه الذي
 ذكره اذ يمكن ان يقال المادة اذا لحقها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفاعل لا بالقوة كافي الوجود
 اجنب بان وجوب المعلول بالفاعل بالنظر الى مجموع المادة والصورة اذا المادة شرط كونها المحققة للصورة
 لا الى المادة نفسها من حيث هي كما هو المراد اوجب عتد في أخذ الوجود قلياً مل (قوله كالبينة السري به
 له) مبنى على مذهب اليه البعض من جواز تقوم الجوهر بالعرض القائم بجزء آخر منه بان يتركب جوهر
 من جوهر وعرض قائم به اذا لم يتركب من العرض القائم بالخارج منه اوبه (قوله والثاني ان كان مامنه
 الشيء فهو الفاعل) لا يلزم كون مامنه الشيء خارجاً عنه كما يدل عليه كلامه لا انتفاءه بالتركب من الواجب
 والممكن فانه يمكن محتاج الى علته قاعليه وهي داخله فيه وفرض الكلام فيما لم يمكن تكلف ثم ان قوله
 كالتجار للسري بناء على متفاهم الدرف والافه في التحقيق باعتبار حر كانه المخصوصة معد للسري بالفاعل
 له (قوله كالجلوس على السري) فان قلت لو كانت العلة الغائية نفس الجلوس لزم من انتفاءه انتفاء السري
 ضرورة انتفاء المعلول بالنتفاء جز من علته التامة وليس كذلك وان كانت تصوراً لم يستقم قولهم بوجوب
 تأخر الغاية بسبب الخارج قلت العلة الغائية نفس الجلوس لكن باعتبار تصور و يلزم من انتفاءه بهذا
 الاعتبار انتفاء السري اذ ما له حينئذ انتفاء التصور (قوله أحداهما منع اشتراط الطرد الخ) اوجب عنه بان
 المصنف معترض على الامام وهو بمن يشترط المساواة كاصرح في شرح الاشارات وفيه ان امر اده لو كان مجرد
 الاعتراض على الامام ولم تكن المساواة شرطاً عند المحقق لم يبق للعدل عن ذلك التعريف وجه وجهه
 والاقر بان يقال لا خلاف في اشتراط المساواة لجردة التعريف مع انتفاءها في تعريف المصنوع وهذا
 القدر يكفي سبباً للعدل عنه بقي ههنا بحث وهوان الشارح ذكر في شرح الكشف ان قول الفائق الحمد
 هو المدح يكون صريحاً في الترادف فخذ كرههنا مخالف له حيث اعترض بان كتب اللغة مشبوهة بتفسير

شأن تعريف الاصل تعريف اعمى اثبات وجوب الاطراد فيه فان مراده ان هذا التعريف اذا كان
 اعمياً وقد علمت انه شرط لكل التعريفين الطرد والعكس يكون الاطراد لازماً فيه والحال انه غير مطرد
 فيه بحث لان محصل كلام الشارح ان الاطراد لما شرط لكل التعريفين كان تعيين أحدهما لبيان
 اشتراط الاطراد اقوا بل يكفي ان يقال ابتداءً ما تعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرد فلا بد فيه هذا
 الكلام وقيل قوله ولا شأن الخ متفرع على قوله التعريف اما حقيقتي أو اعمى وقوله والتعريف الذي في
 المحصول الخ متفرع على بيان معنى الطرد يعني اذا كان الطرد ماد كرفا التعريف المذكور ليس بطرد
 ولا ينبغي على من له أدنى دراية في أساليب التركيب ان هذا التوجيه يقتضي التقييد في الكلام فان
 الفائق في قوله فالتعريف الذي يساري على قساده قال (وههنا بحث من وجوه) أقول الجواب عن الاول

المسائل لا يلزم أن يكون
 بالنسبة الى كل مجتهد
 شيئاً آخر وكذا الحال
 في التصديقات على
 مذهب البه الذاهبون
 وحدها أو مع الملكية
 (قوله مع ما كنه
 الاستنباط) جعل علم
 الفقه عبارة عن
 التصديق بالمسائل
 المعروفة كلها بشرط
 كونه مقروناً بالملكية
 استنباط الاحكام وقد
 عرفت فيما سبق ان
 العلوم كانت في القرون
 الفاضلة الاولى عبارة
 عن نفس الملكات والفقه
 على ذلك ليس الاملكة
 الاطلاع والوقوف على
 أسرار الشريعة
 والتعريف المنقول عن
 أبي حنيفة مبنى عليه
 وكذلك التصور وغيره
 كانت عبارة عن ملكة
 علم اللسان فلهذا صارت
 صناعات وجعلت في

الدواوين اتبعت الاسماء
 الى المسائل وصارت هي
 الحقيقة فيها اذ غرض
 التدوين لا يتعلق بالاها

مطلق التعريف لاسماني الاصح فان كتب اللغة مشجونه بتفسير الالفاظ عامها اعم من مفهومها واو قد
 صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان تكون اعم بحيث لا تفيد الامتياز الا عن بعض ما عد
 الحدود وان القرص من تفسير الشيء قد يكون يتميز عن شيء معين فيكون في علمه امتياز عنه كما اذا قصد
 التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالاحتياج اليه والثاني بالاحتياج وتاثيرها منع عدم صدق الاصل على
 الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستداه ولا معنى للاختلاف الا ذلك وثالثها ان كلامه في باب الحجاز
 عديان جريان الاصل والتبعية من الجانبين بدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل ورابعها اننا قلنا
 المفكر ترتيب امور معلومة فلا شأن ان الامور المعلومة مادة للفكر واصل له مع ان ابناء الفكر عليه ليس
 حسيما وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف وهو ترتيب الحكم على دليله (قوله والفقه) نقل للمصنف هو رفين

الالفاظ عامها اعم من مفهومها فكيف يكون كلام الفائق من بحاق القراء (قوله لاسماني الاصح) فان
 كتب اللغة قال الفاضل الشريف ما ذكره في كتب اللغة انما هو التعريف اللفظي لا الاسمي غالباً (قوله
 وثاثيرها منع عدم صدق الاصل الخ) اوجب عنه بان يحصل كلام المصنف منع عدم اطلاق لفظ الاصل على
 الفاعل واستعماله فيه انما يصح الجواب عنه اذا بين الاطلاق وصح الاستعمال بالنقل عن معتقده ولا يكتفي
 بمجرد منع عدم صدق الاصل على الفاعل والاستناد بما ذكره كرويه بحث لان حاصل كلام الشارح ان الاصل
 يصدق على الفاعل على تعريف المصنف نفسه ايضا فكيف يدعي ان الاصل لا يطلق عليه اصلاً مع ان
 دعواه ان تعريفه مساو للاصل ولا يخفى سقوط الجواب على هذا الان البعث الرابع لو لم يتم هذا لان
 اقتناء الفعل على الفاعل لم يكن عقلياً على تفسير المصنف بزم الشارح بان هذا التعريف بهذا الاخر وقد
 يجاب عن الاعتراض الثاني بان معنى اقتناء الشيء على انفران ذلك الغير كالاساس للشيء المبني المنة اليه
 لانه يؤثر في ذلك الشيء والحاصل ان المراد من اقتناء الاستناد لاسماني لا الاستناد السائري وفيه نظير
 لان كون الفاعل كالاساس للفعل يظهر من كون المصدر كالاساس لصيغ الافعال لان صدور ما عنه
 اعتباري محض وصدور الفعل عن الفاعل حقيقي وبالاتفاق يقال للمصدر انه اصل الصيغ فان يقال
 للفاعل انه اصل الفعل اولى (قوله بدل على ان كل محتاج فهو اليه اصل) حيث قال ثم فاذا كانت الاصلية
 والفرعية من الجانبين ويجري المجاز من الطرفين كالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل والكل محتاج
 الى الجزء فيكون الجزء اصلاً (قوله ولا عقلياً بتفسير المصنف) فذاً اولنا بما قاله المصنف بحيث لا يرد

ان المصنف هنا يعترض على الامام وهو بمن يشترط المساواة حتى قال في شرحه للاشارات الا لازم المدور
 للشيء لا يمكن ان يكون اعم من الشيء ولا انحصار بل يجب ان يكون مساوياً فتجوز ان يخرين التعريف بالاعم
 لا يذوق الاعتراض عنه واما قول الشارح فان كتب اللغة مشجونه الخ فكلام صحيح يشهد به تتبع كتب
 اللغة ومن انكره فكله لم ينطرق في التعارض بما قيل عليه ان ما ذكره في كتب اللغة انما هو التعريف اللفظي
 لا بما قد عرفت جوابه وعن الثاني ان يحصل كلام المصنف مع اطلاق لفظ الاصل على الفاعل
 واستعماله فيه وانما يصح الجواب عنه اذا بين الاطلاق وصح الاستعمال بالنقل عن معتقده ولا يكتفي
 بمجرد عدم صدق الاصل على الفاعل والاستناد بما ذكره كرويه بحث لان حاصل كلام الشارح ان الاصل
 على ان كل محتاج اليه فهو اصل حتى يطرد تعريفه بالاحتياج اليه وانما يدل على انه اذا رجع الاشياء بين
 الاصل الذي هو الحقيقة والنوع الذي هو المجاز وقصد التمييز بينهما بتفسير الاصل بالاحتياج اليه وانما رجع
 بالاحتياج ثمة رقة بينهما بحسب حصول المقام ولا يلزم منه القول ببعده فهو منه مطلقاً ولا بد ان قال ثمة اذا
 عرفت ان سبب المجاز على اطلاق اسم المألوم على المألوم اصل والا لازم فرغ فاذا كانت الاصلية
 والفرعية عن الطرفين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائبة لها وكالجزء مع

(والفقه معسرة النفس)
 مالها وما عليها ويراد
 على لا يخرج الاعتقادات
 والوجدان ثبات فيضوج
 الكلام والنص ووقف من
 لم يرد اراد الشمول هذا
 التعريف منقول عن أبي
 حنيفة والمعرفة ادرالك
 الجزئيات عن دليل
 نخرج التقليد وقوله
 مالها وما عليها يمكن ان
 يراد به ما تنفع به النفس
 وما تنصرف في الاثمة
 كما في قوله تعالى لها
 ما كسبت وعليها
 ما اكتسبت فان اراد
 بها الثواب والعقاب
 فاعلم ان ما يأتي به المكلف
 انما واجب امره ودوب
 او مباح او مكره
 كراهه تنزيه او مكره
 كراهه تحريم او حرام
 فهذه ستة ثم لكل واحد
 طوافان طارف الفصل
 وطرف الترتيب يعني عدم
 التدوخل فصار اثني
 عشر ففصل الواجب
 والتدوخل مما يثاب عليه
 وفعل الحرام والمكره
 فحسباً وترك الواجب
 مما يعاقب عليه والباقي
 لا يثاب ولا يعاقب عليه
 فلا يدخل في شيء من

مقبولا ومن بقا ولا مضاف اليه فهو يقين صريح بتزييف أحدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تزييفا ثالثا فالاول معرفة النفس مالها وما عليها يجوز أن يريد بالنفس العبد نفسه لأن أكثر الأحكام متعلقة بأعمال البدن وإن يريد النفس الانسانية أدبها الأعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة تفسر المعرفة بأدراك الجزئيات عن دليل والقييد الأخير مما لا دلالة عليه أصلا لا لغة

عليه السؤال الرابع أصلا (قوله ولا مضاف اليه تزييفين) في الأقيس ان الفقه علم المصريح والمضمن من كلام المصنف وفي نوادر الأصول ان الفقه من المفق فقبلت الهمة هاء كافي هياك في بابك ولا شئ من الوقوف على غرض المتكلم بعد الوقوف على المصريح لا يعرى عن ضرب بشق لتغلغل المضمن ثم صار عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية فالضمين غم من الواضح وههنا من الشارع (قوله دون الآخر) قبل لم يصرح بتزييفه ناديا لأنه منقول عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله ولذا قدمه تبرا (قوله العبد نفسه) وهو المركب من الروح والجسماني والبدن إلا أنه يذ كر الروح في الدليل بل ذكر ما هو الفارق بين المعسبين ظهوران عمل البدن لا يحصل إلا بالروح وفي قوله لأن أكثر الأحكام الخ إشارة إلى ان المراد بمالها وما عليها أحكام أعمالها على ماسياتي والمراد بالنفس الانسانية الروح والجسماني الحال في البدن لا النفس الناطقة المجردة لأن جمهور أهل السنة لا يقولون بها (قوله وفسر المعرفة بأدراك الجزئيات) اعتبار تخصيص المعرفة بالجزئيات يقتضي أن يكون جميع مسائل الفقه القضايا الجزئية وليست كذلك فالظاهر أنه لا يعتبر (قوله والقييد الأخير مما لا دلالة عليه) قيل يدل عليه مقال الرابع المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تدكير المجهود والاستدلال بالآثار وذلك الإيهام في صفات الباري أنه عارف وفيه بحث لأن كلام الراغب يدل على أخذ الدليل والتدكير وكلام الشارح في أخذ مجرد الدليل وقد يقال ولو سلم أنها في اللغة مطابقة لكن بعقلها ههنا بما عين بهذا أي مالها وما عليها دالين على استغراق جميع أحكامها أدل دليل وأعدل شاهد على التقييد لا امتناع معرفتها بالادليل وقوة استنباط وأشعار هذا التعلق به. لذا التقييد أظهر من اشعار شهرة أن الفقه من العلوم الدينية بتقييد مالها وما عليها بالآخرى على ما ذكره الشارح

الكل فان الجزء نبيع للكل والكل محتاج الى الجزء وكالحصل فانه أصل بالنسبة أي الحال لا احتياج الحال الى الكل وعن الرابع أن قد عرفنا أن ماسياتي ليس تفسير الاقتضاء العقلي مطلقا بل ببيان المراد بالابتداء العقلي هناك ترتب على دليله وقد فهم منه أنه مطابق ترتب أمر على آخر في العقل وهو صادق على إنشاء الفكر على الأمور المذكورة قبل لا يخفى أنه إذا أول كلام المصنف بأنه تمثيل لا تفسير سقط هذا السؤال وأنت خير بأنه إن أراد أنه تزييف بالمثل فقد عرفت ضعفه وإن أراد ما ذكرنا فباعتباره فاصرة عن الإفادة قال (صريح بتزييف أحدهما دون الآخر) أقول لعل وجه عدم نصيحه رعاية الأدب لأنه منقول عن الإمام الأعظم رضي الله تعالى عنه قال (يجوز أن يريد بالنفس العبد نفسه لأن أكثر الأحكام متعلقة بأعمال البدن) أقول فيه إشارة إلى ماسياتي إلى أن مالها وما عليها أعباء عن أحكام أعمالها فالمراد بمعرفة معرفة أحكام أعمالها من الوجوب والخبرية ونحوهما فكانه قال يجوز أن يريد بالنفس العبد المركب من الروح والبدن لأن أكثر الأحكام المرادة بقوله مالها وما عليها متعلقة بأعمال البدن فإن قيل فالدليل لا يطابق الدعوى لأن العبد المذكور في الدعوى مركب من البدن والروح والمذكور في الدليل هو البدن فقط قلنا يعمل البدن لا يحصل إلا بالروح وعدم التعرض له لغاية الوضوح قال (وإن يريد النفس الانسانية) أقول يعني بها الروح والجسماني الحال في البدن كما قال جمهور أهل السنة فلا وجه لما قيل ان الوجه الأول متعين لأن أهل السنة لا يقولون بالنفس الناطقة فاهم اغما يقولون بالنفس المجردة ولا يفهم من عبارة الشارح التجرد قال (والقييد الأخير مما لا دلالة عليه أصلا)

القسمين وإن أريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففصل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من انقسم الثاني أي بما يعاقب عليه والنسبة الباقية تكون من الاول أي بما لا يعاقب عليه وإن أريد بالنفع الثواب وبالضرر عدم الثواب ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليها ويمكن أن يراد بمالها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ماسوي الحرام والمكروه تحريما وترك ماسوي الواجب مما يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها بقى فعل الحرام والمكروه تحريما مما يجوز لها وما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملان جميع الأصناف اذ عرفت هذا فالجمل على وجهه لا يكون بين القسمين واسطة أولى ثم مالها وما عليها يتناول

ولا اصطلاحاً ذهب في قوله ما لها وما عليها الى ما يقال ان اللام لا تنفعا وعلى التصور وقيد هـ ما بالآخرى
احترازاً عما تنفع به النفس أو تنصرف الى الدنيا من الأذات والالام والمشعر بهذا التقيد بشرة ان الفقه
من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلاثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة
خمس ثلاثة منها تشمل جميع أقسام ما يأتي به المكلف وانسان لا تشملها كلها والاقسام اثنا عشر لان

متصل بهد الكلام وفيه أيضاً بحثان لا شأن أن معرفة الكل بالفعل مستحيلة ولو بالبدليل فمعين الحمل
على التميز ولا شئ في مكان التميز معرفة الكل تقيدها ثم ان قيد الآخرى ليس مستفاداً من قوله ما لها
وما عليها بل تقيدها بما استفاد منه بتلك المعرفة فذلك قال أي ما تنفع الخ والكلام ههنا استفادة قوله
عن دليل من لفظ المعرفة كناية بادر من التصريح وهذا يستدفع أيضاً ما يقال هذا من قبيل ذكر العام
وارادة الخاص والقرينة تشهد ان المقلد ليس بشقيه اجاباً وعلم ليس بفقه فليشأمل (قوله ولا اصطلاحاً)
قيل لو ثبت عدم اطلاقهم المعرفة على اعتقاد المقلد ثبت الاصطلاح ذكر كثيراً ما أخذ اصطلاح القوم
من اطلاقهم (قوله من الذات والالام) وكذا يخرج به الطب (قوله فذكر على هذا التقدير ثلاثة
معان) أي على تقدير كون اللام لا تنفعا وعلى التصور أو المعاني الثلاثة مجالها وما عليها الثواب
والعقاب وثانيها العقاب وعدمه وثالثها الثواب وعدمه (قوله ثم ذكر معنيين آخرين) الاول ما يجوز
اها وما يحب عليها على ان اللام صلة الجواز وعلى صلة الوجوب والثاني ما يجوز ويحرم على أن على
صلة الحرمة (قوله ثلاثة منها تشمل الخ) هي الثاني والثالث والخامس واعلم ان في ظاهر قول
المفسر فان أريد بهما الثواب والعقاب فاعلم الخ مناقشة لان هذا الجزء لا يرتبط بالشرط فقبل الجزاء هو
قوله الا في فعل الواجب الخ وقوله فاعلم الخ معلقة متوقفة للثواب ولا يمتنع أن الاعتراض بالقابض
الشرط والجزاء هو معلقة لا قرب أن الجزاء فاعلم الخ لان الجزاء وان كان في الحقيقة قوله ففعل الواجب
لكن لما كان هذا مقسمة فذكر في الجزاء أصلاً ولأن نقول هذا من قبيل حذف الجزاء واقامة
دليله مقامه والتقدير ان أريد بهما الثواب والعقاب يلزم الواسطة لان ما يأتي به المكلف الخ فهو نظير قوله

أقول يسئل يدل عليه ما قال الرغب الاصفهاني المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد ذلك كالمعهود
والاستدلال بالاثار والذم بقدر في صفات الباري تعالى ان عارف قلت ولو سلم اهان اللمعة مطلقه أكن
انعلقها هنا بما عين به هذا أعني ما لها وما عليها هذا الذي على استغراق جميع أحكامها أدل دليل وأعدل
شاهد على التقييد لا امتناع معرقة بلا دليل وقوة استنباط أنت خبير بأن اشعار هذا التعلق بهذا
التقيد أطهر من اشعار شهره في الفقه من العلوم الدينية تقيدها ما لها وما عليها بالآخرى على ما ذكره
اشاره متصلها هذا الكلام (قوله ولا اصطلاحاً) عطف على دلالة قال (وقيد هـ ما بالآخرى احترازاً عما
تنفع به الخ) أقول الظاهر انه احتراز به عن الطب أيضاً اذا لا يخرج له سواء قال (فذكر على هذا التقدير
ثلاثة معان الخ) أقول أي ذكر على تقدير كون اللام لا تنفعا وعلى التصور وثلاثة معان لما لها وما عليها
الاول أن يراد بالثواب والعقاب والثاني أن يراد بالثواب والعقاب بعدم العقاب وبالضرر العقاب
والثالث أن يراد بالثواب والعقاب بالضرر وعدمه (قوله ثم ذكر معنيين آخرين) هي لفظها ما لها وما عليها
بملاحظة كون اللام لا تنفعا وعلى التصور والاول أن يراد بها ما لها وما عليها وما يجب عليها بناء على استعمال
اللام صلة الجواز كما يقال له أن يفعل كذا واستعمال على صلة الوجوب وهو ظاهر الثاني أن يراد به ما يجوز
لها وما يحرم عليها بناء على استعمال على صلة الحرمة أيضاً فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلاثة منها تشمل
جميع أقسام ما يأتي به المكلف وهي الثاني والثالث والخامس واثان لا تشملها كلها وهو الاول والرابع
واعلم ان ظاهر عبارة التوضيح ههنا لا يتناول نصف الا لا يرتبط بين الشرط الذي هو قوله فان أريد بهما

الاعتقادات كوجوب
الإيمان وعصبوه
والوجودات أي
الاخلاق الباطنة
والملكات النفسانية
والعبدات كالصلاة
والمصوم والبيع ونحوها
معرفة ما لها وما عليها
من الاعتقادات هي علم
الكلام ومعرفة ما لها
وما عليها من الوجودات
هي علم الاخلاق والتصرف
كالزهد والصبر والزنا
وسوء القلب في الصلوة
ونحو ذلك ومعرفة ما لها
وما عليها من العمليات
هي الفقه المصطلح فان
أردت بالفقه هذا
المصطلح ردت عما على
قوله ما لها وما عليها وان
أردت ما يشمل الأقسام
الثلاثة لم ترد وأبو
حنيفة انما يرد عملاً
لانه أراد التسميول أي
أطلق الفقه على العلم
بمجالها وما عليها سواء كان
ممن الاعتقادات أو
الوجودات أو العمليات
ثم سمي الكلام فقها
أكبر

(قوله فاعلم الخ)
والحاصل ان المصنف

ما يأتي به المكلف ان تسارى فعله وتركه فالاولا ان كان فعله أولى ففع السمع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه أولى ففع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظلي مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأي محمد رحمه الله وهو المناسب ههنا لان المصنف جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما عما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رأيهما وهو ان ما يكون تركه أولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التحريم ان كان الى الحرام أقرب بمعنى ان فاعله لا يبايع فاعله لكن يثاب تاركه أدنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام أقرب بمعنى ان فاعله مستحق محذورادون العقوبة بالشارح حرمان الشفاعة المراد بالواجب ما يشمل القرض أيضا لان استعماله

تعالى ويكذبون ان فقد كذبت رسل من قبل ان أي فلا يحزن واصرر لانه قد كذبت رسل من قبل ان (قوله ففع المنع عن الترك واجب) اطلاق الاولى على الواجب والحرام فوقع تسامح على ما يحسب في مباحث الاحكام ويقرب منه قول المصنف اذا عرفت هذا فالحل على وجهه لا يكون بين القسمين بواسطة أولى اذ المراد وجوب الحل على ذلك وتعيين ارادته اثلا يحتمل التعريف واعلم ان المراد بالانسائي الى ساو في نظر الشارح بان يحكم بذلك صريحا او كناية وبالأولية الاولى بقرينة نظره بان نص عليه أو على دليله (قوله هذا على رأي محمد) المشهور المذکور في الهداية وغيرها ان كل مكروه حرام عند محمد الا انه لم يطلق لفظ الحرام عليه لعدم نص قاطع وعن أبي حنيفة وأبي يوسف انه الى الحرام أقرب وذكروا المصنف في شرح الوفاية ان المراد بالمكروه المكروه كراهة تحريم وأما المكروه كراهة تنزيه فالى الحل أقرب وفي بعض شروح الهداية ان المروي عنهما رواية شاذة لما نقل محمد في المبسوط ان أبا يوسف قال لابي حنيفة اذا قلت في شيء أكرهه فإرأيت فيه قال التحريم ففي هذا الاتفاق عنده بين المكروه كراهة التحريم والتنزيه (قوله جعل المكروه تنزيها) ذكره للمقابلة توضيحا والمناسبة اغماهى باعتبار القسم الثاني (قوله لكن يثاب تاركه الخ) فيه بحث لانه صرح فمجا به بآثار كالحرام والمكروه تحريما لا يثاب فكيف يكون تارك المكروه تنزيها مثابا على أنه يخاف قول المصنف والباقي لا يثاب عليه وان سبق على قول محمد رحمه الله لان تارك المكروه تنزيها لمحل مثابا على قولهما كان مثابا على قوله باطر بن الاولى فالوجه ان يقال بمعنى انه لا يستحق فاعله محذور أصلا (قوله حرمان الشفاعة) أي استحقاقه فلا ينافي وقوعها كما لا ينافي استحقاق العذاب العفو ويجوز أن يراد الحرمان المؤقت فلا يرد أن هذا الفاعل ليس فوق مرتبة تكب الكبيرة في الحرام ولم يحرم من الشفاعة وان مات قبل التوبة لقوله عليه السلام شفاعة لاهل الكبائر من أمي (قوله ثم المراد بالواجب الخ) جواب عما يتوهم وروده من أن القرض والسنة والبذل خارجة عن الاقسام وقد رجب ذكرها والمكروه تحريما داخل في الحرام وقد أفسده بالذكر

والجزاء الذي هو قوله فاعلم ان ما يأتي به المكلف ويمكن أن يدفع بأن الجزاء قوله الثاني في فعل الجواب الخ والارتباط بينهما وبين الشرط ظاهر وقوله فاعلم جملة معترضة بالمقابلة واعلم فعمل المرء ينفعه يقال (بمعنى ان فاعله يستحق محذورادون العقوبة بالشارح حرمان الشفاعة) أقول قال قيل المكروه تحريما ليس محذورافوق الكبيرة ومن تكبها ليس محذور ومن الشفاعة وان مات قبل التوبة عند هذا السنة وقد قال عليه السلام شفاعة لاهل الكبائر من أمي فكيف يصح ترتيب استحقاق حرمان الشفاعة على فعله قلنا الشفاعة لا يلزم أن تكون للتخلص عن النار بل قد تكون لرفع الدرجة كاذ كره سراح الحديث ولوسلم فالمراد بالحرمان حرمان مؤقت لا مأمود بأن تتأخر الشفاعة لمرتبة عن الشفاعة لمن لا يرتبها ولوسلم فاستحقاق حرمان الشفاعة لا ينافي وقوعها كما لا ينافي استحقاق العذاب عفو (ثم المراد بالواجب ما يشمل القرض أيضا) أقول يريد تحقيق مراد المصنف لثلاير عليه ان القرض والسنة والتقل خارجة عن

رحمته الله جعل الفقه عبارة عن التصديق القطعي بالمسائل وأخرج عنه المسائل القياسية لكونها ظنية وادخل فيها جميع ما ظهروا في الوحي بها وانعقاد الاجماع عليها وشرط في ذلك بأن يكون مقدسروا بالملكية لثلاير صدق الفقيه على من عدا المجتهدين المستنبطين على ما قيل عليه المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لفهوم كل يبدل بحسب الأيام والأعصار يوما فيوما فيوما يكون علما بجملة من الاحكام وبما أكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي عليه السلام ثم اخسأ بتزايد بحسب الأعصار وانعقاد الاجاعات وأرضا ينقص بحسب الشواغل والاجماع على خلاف أخبار الاتحاد ورد بأنه لا خلاف في ان كل واحد من أهمها العلوم

هذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكاة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريراً والمراد بالمتدرب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فقل أى يقع على ما هو المعنى المصدري وترك أى عدم فعل قصير أى عشر والمراد بما يأتى به المكلف بالفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهبة التى تسمى صلاة والخال التى تسمى صوماً وخص ذلك بما هو أكثر صادر عن المكلف وطرف فعله ايضاً وطرف تركه عدم ايضاً وطرف الامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت فى الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل أيضاً فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد بها وانما فسر الترك بعدم الفعل ليسير فحسباً آخر اذ لو اريد به كنف النفس لكان

(قوله بخلاف اطلاق الحرام الخ) فانه ليس بشائع وان جاز كفى الوجه الخامس ولذا أفرد المصنف بالذکر (قوله ما يشمل السنة والنفل) قيل فى جعل المتدرب متشابهاً لاسنة بقوة عن قوله والباقي لا يعاقب عليه لأن ترك السنة المؤكدة يوجب اساءة وعدم اطلاق العقاب على هذا مع اطلاق الثواب اعلى ما يترتب على فعل النفل كاذل عليه قوله ففعل الواجب والمتدرب مما يثاب عليه ليس بمشتم والى جواب أن المراد بالعقاب العقاب بالنار وتارك السنة المؤكدة لا يستحقه بل يستحق حرمان الشفاعة كما صرح به فى مباحث الاحكام فعلى هذا قوله ليس بمشتم ليس بمشتم (قوله بمعنى الحاصل) لا المعنى المصدري والا كان لا يقع ايقاع حرمان الحاصل اعم من أن يكون حاصل من المصدر للالزام كاذكره أو من المتعدى كعرب اليتيم وكسرناه انفسه ويحويهما (قوله وانما فسر الترك بعدم الفعل) قيل لكن فى جعله

الاقسام السنة وقد وجد كرها وان المكروه يحرم بما دخل فى الحرام وقد أفرد به كونه تقريره ان المراد بالواجب الذى الاعم الشامل للواجب المشهور وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة وللغرض وهو ما ثبت بدليل قطعى وان استعمله هذا المعنى شائع عندهم يشهد به تنبى الكتب الفقهية بخلاف اطلاق الحرام على المكروه يحرم بما فيه من جاز كفى الوجه الخامس لكنه ليس شائع ولهذا أفرد المصنف بالذکر والمراد بالمتدرب ما يشمل السنة والنفل فلهذا لم يذكرهما قال (والمراد بما يأتى به المكلف بالفعل بمعنى الحاصل من المصدر) أقول اعلم أن كثيراً من المصادر يحصل به الفاعل معنى ثابت فانه بما كان اقام فحصل له شبهة القيام أو تحرك فحصل له شبهة الحركة فكل من لفظ الفعل وصيغة المصدر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تأثيراً كايقاع القيام والقعود وكاحداث الحركة فى ذات المحدث فانه تحرك ولا كايقاع الحركة فى جسم آخر حتى يكون تحريكاً وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفاً كالقيام أو كصفة كالحرارة وذلك كالحالة التى يكون المتحرك مادام متوسطاً بين المبتدأ والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزاء من مفهوم الفعل وهو أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج لما بين فى مباحث الحسن والقيح قال (والامر والمذكورة من الواجب والحرام الخ) أقول هذا أيضاً تحقيق لمراد المصنف لا كذا يريد عليه أن الواجب والحرام من صفات الاهدال والترك بمعنى عدم الفعل ليس من الافعال فلا يوصف بالواجب والحرام وتحررها وتقريرها بالنسبة ان المشهور ذلك لكنه قد يطلق على عدم الفعل حيث يحمل عليه فيقال عدم مباشرة الصلاة حرام وعدم مباشرة الزكاة واجب ومن غفل عن كون الاطلاق بمعنى الجمل قال فى قوله الا انها قد تطلق على عدم الفعل تسامح لان كل واحد من الواجب والحرام على عدم الفعل بل يقع صفته واعلم أن معنى الواجب الذى يوصف به عدم الفعل ما يستحق المنعنة فاقاله العفو ببياناً ومعنى الحرام الذى يوصف به عدم الفعل ما يستحق المنعنة بالنار واما استحقاق الثواب فاما هو بفعل الواجب حتى ترك الحرام من حيث انه عدم الفعل لا يترتب عليه استحقاق الثواب وانما يترتب عليه من حيث انه كنف

امر كل مترادف الافراد سيما بعد ما يتحقق الانتظار وطرف الافكار وذلك لانى الوحدة بنعين مشروعته احدى يبحث فيه عن اعراضه الذاتية ومماثلة بكونها مما يتعلق بكيفية العمل وأما كونه اسماً للمصدرين من العلم بالاحكام غير قاطعة لزيادة والتقصان فهو وعالم يذهب اليه أحد (قوله لعدم الاجماع فى الخ) قيل عليه فلا يصدق التعريف على فقه الصلوات ورد بان المراد من قوله التى انعقد الاجماع عليها الاجماع الذى تحقق انعقاده فعدم الاجماع فى رتبته عليه السلام لا يضر كإحدى انتفاء بعض الاجماع الا لا حصة من زمان من بعده عليه السلام لا يضر فى صدق التعريف على فقه من علم كل ما ظهر نزول الوحي به وانعقد الاجماع عليه وان اثنى العلم منه بالتي يعتقد الاجماع عليها بعده والظاهر ان معرفة الاحكام الاجماعية ليست بلازمة فى حصول

ترك الحرام من الافعال الواجب بعينه فان قلت أي حجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثني عشر
وهذا اقتصر على الستة بأن يراد بالواجب مثلاً أهم من الفعل والترك قلت لانه اذا قل الواجب يدخل
فيما يثبت عليه لم يصح ذلك في الواجب يعني عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ونحو ما يخفى ان
المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب لانه قد لا يعاقب العقوم من الله تعالى أو سهو من العبد
أو نحو ذلك وباقى كلامه واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب
ترك الحرام والمكروه تحريمهما لا يثبت عليه ولا يعاقب لاصحها الا اذا أراد عدم الفعل بلا قصد ولا
وجله (قوله فعل الواجب بعينه) قيل عليه لا يلزم من كون الترك بمعنى الكف كون ترك الحرام فعل
الواجب الذي هو ما يأتي به المكلف بعينه ولو وجبه بأن المعنى لكان ترك الحرام فعل الواجب اذ يكون
الترك حادثة واجبا ما يأتي به المكلف بعينه أو بان الاضافة في فعل الواجب بيانية والمعنى لكان ترك الحرام
الفعل الواجب وايتان فعل الواجب قلنا لا شبهة أن في ذلك اعتبار ابن اعتبار انه كف عن فعل بحيث
لا يصح رونه مقصودا الفاعل في نفسه بل مقصودا الترك فعل آخر واعتباره فعل في نفسه فهو
بالاعتبار الاول مقصود بصيغة التثنية عن الافعال مثل لا تزن وبالا اعتبار الثاني مطلوب الفعل بصيغة
الامر مثل كمن الزنا وكونه طرف فعل المكلف بالا اعتبار الاول وبهذا الاعتبار لا يكون اتيان بفعل
الواجب أصلا (قوله يستحق العقاب) بمعنى انه لو عوقب بذلك لكان ملاعنا نظرا للشاوع ومجاري
القول وانما ادات لانه في لازم لانه ليس مذهبا ثم لا بد أن يقيد الاستحقاق بعدم الرخصة لان من ترك
الصلاة مكرها لم يستحق العقاب مع ان الواجب باق ولهذا يلزم القضاء وكذا الكلام في فعل الحرام مكرها
كاجراء كلمة الكفر على اللسان (قوله أو سهو من العبد) قيل هذا مبني على أن الساهي والنامي
يستحقان العقاب لكن لا يعاقبان السهو والنسيان وهو مجموع لانهم قالوا معنى قوله عليه السلام رفع عن
أمتي الخطأ والنسيان رفع الائم ولو سلم فإظهاره تعالى عن بقضه أو سهو العبد أو نسيانه فالناس ان
يقول بقوم من الله تعالى بقضه أو سهو من العبد (قوله وباقى كلامه واضح) كيف يكون واضحا وقد
أوضحه بعد حديث بين أن المراد بالحوافز الوجه الرابع والخامس ما دون المراد بمرفعة ماؤها أو ما عليها
وهرفه أحكامها اللهم الا أن يقال الواضح أمر نسبي فكون باقى كلامه واضحا بالنسبة الى ما تقدم
لا يقتضي عدم احتياجه الى اوضح (قوله الا ان فيه مباحث) قيل كان ماسبق بما بالغرض المصنف
نظرا الى الواقع وما ذكره هو نافع الاعتراضات التي أوردت على المصنف ولهذا خصه بالمباحث وان كان

النفس عند تهمته بالاسباب وميلان النفس عليه كما سيأتي قال (فان قلت أي حجة الى اعتبار الفعل
والترك) أقول يعني ان تقليل الاقسام بقدر الامكان هو الاصل وقد أمكن الاقتصار ههنا على الستة
بان يراد بالواجب أهم من الفعل والترك وكذا المنسوب والمباح والحوام وغيرها فيدخل في الواجب ترك
الحرام وترك المكروه كراهة تحريم فيكون الواجب ثلاثة وفي المنسوب ترك المكروه كراهة التنزيه
فيكون المنسوب اثنين وفي المباح تركه فيكون اثنين أيضا وفي الحرام ترك الواجب فيكون اثنين أيضا
فيكون لمجموع مع المكروه وكراهة التحريم ستة أقسام وتعرف الحواويل ولم يتم بل اقتصر على الستة
ولما ان يدرج الواجب فيما يثبت عليه لم يصح أن يقال الواجب يدخل فيه ايتاب عليه على الاطلاق
فمن الواجب ما لا يثبت عليه وهو عدم فعل الحرام كما سيأتي من استلزامه ان يكون لكل أحد في كل
لحظة مشروبات كثيرة بحسب كل حرام لا يعذر به بل يجب ان يقال فعل الواجب يدخل فيما يثبت عليه
كما قال المصنف فلا بد من التفصيل المذكور ليصح ويحصل المرام قال (الا ان فيه مباحث) أقول فان
قيل ان أراد بالمباحث الاعتراض على المصنف فليس كذلك وان أراد بها محققات ما أراد المصنف فلا

الفقاهة ورتبة الاجتهاد
وانما هي شرط صحة
الاجتهاد في جزئيات
المسائل ووجوب العمل
بها له ولمن قلده لان من
شرط صحة الاجتهاد عدم
مخالفة الاجماع على ما مر
(قوله لا المسائل القياسية
للدور الخ) أنت تعلم ان
الدور انما يلزم ان لو شرط
العلم بالمسائل القياسية
في الاجتهاد وأما في
صيرورة الشخص فقهيا
بجتهاد فلا أصلا واعتراض
عليه أيضا بأنه لو لم
يكون في أول القاسمين
وأما من بعده فيوزان
بشرط فيه العلم بالمسائل
القياسية التي استنبطها
المجتهد الاول من غير دور
واقول بأنه لا يجوز
للمجتهد التقليد بل يجب
عليه ان يعرف المسائل
القياسية باجتهاده فلو
اشترط العلم بها لزم الدور
مردود لان الكلام في
حصول الفقاهة التي هي
رتبة الاجتهاد فلا يكون في
هذه الحالة المجتهد أصلا
يضره التقليد على ان
مطلق العلم بالمسائل عن
أدائها يصير فقهيا وان
أخرجها عن التقليد بل
لا بد للفقاهة من المذكرة

واعترض عليه بأنه واجب والواجب يتأب عليه وفي التنزيل وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى وجوابه أن التأب عليه فعل الواجب لا عدمه باعتباره الحرام والامكان لكل أحد في كل لحظة متواليات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهى النفس كغها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في أن ترك الحرام يعني كف النفس عنه عندته والاسباب وميلان النفس اليه مما يتأب عليه والثاني أن المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان التأب يتقابل الوجوب وفي التأماس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام ليقابل الحرمة فإن قلنا أن أوجب الجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله فعل ما سوى الحرام والمكروه تحريراً وترك ما سوى الواجب مما يجوز له إلا ما سوى الحرام والمكروه تحريراً يشمل الواجب مع أنه لا يجوز به بد المعى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريراً مع أنه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله في ما يجب عليه والثالث أن ما يحرم عليها في الوجه الخامس معي المنع عن الفعل لا يشمل الحرام والمكروه تحريراً بما والارابع ان ليس المراد بمعرفة ماله وما عليها

وما حصلت به هذا قبل المسائل انقباضية عندهم مع ذلك ما قال النفس فكيف يجمع انحرافها عنه وأوجب بأنها بعدة افتقارها وليس جزمها لكنها حصلت جزأ من الصناعات وأدخلت فيها لافتقار الناس اليها أعمالهم وأفعالهم وقدرت مع المسائل المنصوصة والمجمع عليها في سنن التسديد وفي الجامع تنجيها لصلاح وتكميلاً للمنافع والحق ان الفتنة أهم للملكة بمعنى الاستعداد والتهيؤ لعدم الاجتهاد بكل واحد واحد من أحكام الحوادث وهذا هو المعسوف من معاني الفقه في الصدر الاول والقرن الفضلة ثم لما صارت العسوف من صناعات غلب الاستعمال في المسائل وصارت حقيقة عرفية فيها كما مر غير مرة والاطلاق الم على الفسوف المدونة ليس بمعنى الادوات حتى يكون في الملكات أو المسائل اطلاقاً اسم لا مراد لالة له عليه كإفاسه قوله فكيف أطلق العلم عليه العلم القطعي انما هو العلم

تحقيقات مثل ما سبق والحق أن هذا اتفق في أسلوب الشرح والافتراق بين هذه البحوث وبين ما سبق في انما يتبين مراد المصنف به لا يتبعه عليه اشكال قوله والثاني ان المراد الخ ان قلت لم يرد به عدم منع الترك مع أنه أيضاً قابل للوجوب قلت لان اطلاق الجواز عليه غير متعارف وانما ذكر الماسبة لان الامكان التأماس المصطلح كيفية نسبة الوجود الخارجى ليقال لا تساوى في طرفي المدب والمكروه مع أن الممكن التأماس ما يتساوى طرفاه ولعل الشارح لذلك قال على ما يناسب الامكان الخاص لا ما يقول قد تقرر في موضعه ان الممكن الخاص الخارجى من القسمة لا يتبعين أحد طرفيه لكن يتوافق أحكامه تساوى ما ذكره مخالف البعض وبالجمله التساوى أمر زائد على مفهومه ثم ان قوله عدم منع الفعل والترك وعدم منع الفعل ليس بحسن لان المراد بالجواز ما يشمل الطرفين لفعل المكلف لا ما هو وصفه فلا بد ان فرق بينهما وبين ما سبق من القهقات فواجه تخصيصها بالمباحث قلنا ما سبق كان يساها لفرض المصنف نظر الى الواقع وما ذكره هنا دفع لاعتراضات أوردت على المصنف قوله ونهى النفس كقها جواب عن قوله وفي التنزيل قال (الثاني ان المراد بالجواز الخ) أقول هذا دفع لما قيل انه استعمل الجواز في الوجه الرابع في مقابلة الوجوب وفي التأماس في مقابلة الحرمة فإن أراد به معنى الامكان الخاص لم يستقم استعماله في التأماس لانه غمق متناول للواجب وهو ليس بممكن بالامكان الخاص وان أراد به معنى الامكان العام لم يستقم استعماله في الرابع مقابل للواجب لانه شامل له أيضاً وتقرر بالدفع ان المراد به في الرابع معنى الامكان الخاص وفي التأماس معنى الامكان العام ووجه القسمة ان الجواز لما كان بمعنى الاذن الشرعى تناول الوجوب دون الحرمة فاذا استعمل في مقابلة الوجوب وجب حمله على لامكان الخاص دون العام وانه ان يطلق الجواز على الحرام وانه الاستعمل في مقابلة الحرمة وجب حمله على الامكان العام لان غاية ما نرغم من ذلك ان يطلق الجواز على الواجب ولا قداد فيه لشيوع استعماله في هذه التبع قال (الثالث ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس) أقول هذا جواب عما يقال ان قوله في الوجه الخامس فيه لانه لا يشمل جميع الاقسام فلا بد لان المكروه كراهة التحريم خارج عن الاقسام لانه ليس بمجانز وهو ظاهر ولا حرام قسمه وتقرر الجواب انه داخل في الحرام لان المراد به تنج عن العقل بحيث يكون فاعله مستحقاً للعقاب بالسراة كان بدليل قطعي أو ظني فيكون من قبيل اطلاق الخاص واردة العام لكن الحرمة خفية كما لا يخفى قال (والاربع ان ليس المراد الخ) أقول لما استعمل المصنف هنا المعرفة وقوله ها بكونه عن دليل ورد عليه انه كالان الاول ان المراد بمعرفة ماله وما عليها انما هو ماله

نصوره ما ولا التصديق بشئ من مظهره وان ليس الفقه عبارة عن تصورات الصلاة وغيره ولا عن التصديق بوجوبها في نفس الامر بل المراد معرفة أحكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذات الحرام وايه أشار بقوله **ك** وجوب الايمان فاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه نذكر بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كإثبات العمليات يعرف وجوب الصلاة بالدليل ووجودها بالحق ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بأنه لا يجوز أن يراد بالأحكام كلها ولا بعضها المحدثين ولا المبرم - ثم أراد ههنا فيما لها وما عليها - ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تبيين المراد غير مستحسن في التعريفات (قوله وقيل لا نعلم) عرف أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الفقه

برأيه في الرابع عدم منع الوجود والعدم وفي الخامس عدم منع الوجود شرعا (قوله تصورهما) وكيف يكون المراد هذا وقد قيد المعرفة بكونها عن دليل (قوله فأحكام الوجدانيات الخ) جواب سؤال مقدر وهو أنه فسر المعرفة بأدراك الجزئيات عن دليل فلا ينال الوجدانيات المدركة بالوجدان حتى يحتاج الى قوله - عمل لاخراجها (قوله ثم لا يخفى ان اعتراضه الخ) الظاهر أن كلام الشارح فيما سبق نقل للمضام اليه تعريفين صريحين يعرف أحدهما - وان الآخر إشارة الى الآخر - فأيضا فقله ههنا ثم لا يخفى الخ بيان وجه التزيف وان كان على معتقد المصنف لكن فيه بحث رهوان اعتراضه على التعريف الثاني لا يردها اذ المانع هناك من ارادة كل الاحكام كونها غير متناهية وغير داخلية تحت الضبط ولا مانع ههنا يمكن ان تعرف كل نفس جميع ما لها وما عليها بى معنى يراد (قوله غير مستحسن في التعريفات) قيل عدم الاستحسان بما يستقيم افاطلاق اللفظ محتمل لمعان ويراد واحد منها بلا قرينة معينة اما اذا اطلق وأريد به معنى واحد مشترك حاصل في ضمن كل واحد من تلك المحتملات فهو مستحسن لا يرد فيه

أو التصديق بشئ من مظهره ما وأيا ما كان فلا يصح تعريف الفقه لها لانه ليس عبارة عن تصورات الصلاة ونحوها ولا عن التصديق بشئ منها وهو ظاهر الثاني ان المعرفة أذا قيدت بكونها عن دليل وجب الوجدانيات فلا يصح قوله ويراد عمل لا يخرج الوجدانيات أجاب الشارح عن الاول بأن المحصر ممنوع بل المراد التصديق بأحكامها من الوجوب ونحوه كالتصديق بأن الايمان واجب ونحو ذلك في الاعتقادات والتصديق بأن تحلية النفس بالفضائل والاخلاق الحسنة وتركها عن الرذائل والاخلاق الذميمة واجبة الوجدانيات والتصديق بأن الصلوة لصوم واجبان والبيع والنكاح مما هو من الافعال الشرعية وان كانت مذكورة في الفقه ومستفادة من كتبه لكن ذكرها فيه على سبيل المبرئية فان تصورها موضوع من المبادئ المتصورة وعن الثاني بأنها قد عرفت ان المراد بما لها وما عليها في الوجدانيات أحكامها من الوجوب ونحوه ولشأنه ما يذكران بالدليل والثالث بالوجدان انما هو انفسهما كما في العمليات فان أحكامهما تعرف بالدليل ووجودهما بالحق قال (ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني) أقول يريد بالاعتراض قول المصنف فيما سألني ثم اعلم انه لا يرا بالاحكام الكل فانه اعتراض لم يجب عنه المصنف كالا يخفى على ذي بصيرة نظرا الى عبارة المصنف وان خفي على من قال المذكور رغبة ليس باعتراض بل تعيين للمعنى المراد بالثبوت والتقسيم ثم قال ولولم انه اعتراض فلو تم في معرض الجواب يكون جوابا عنه من غير فرق وهذا أيضا باطل محض لانه أراد بالجواب جواب المصنف قد عرف بأنه لم يجب عنه ان أراد به جواب الشارح عنه فلا وجه له أصلا لان الشارح لم يدع ههنا انتفاء الجواب عنه في نفس الامر حتى يرد عليه ان الجواب الذي ذكرته عنه جواب ههنا بل حاصل مناقشة ان الاعتراض الذي ذكرته على ذلك التعريف وارد على هذا أيضا فلو حجه عدم ذكرها ههنا قال (مع ان اطلاق اللفظ على المعاني الخ) أقول لان المقصود من التعريف إعادة المعرفة والتعيين واللفظ اذا احتل معاني متعددة بلا

(وقيل الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية) فالعلم جنس والمباقي فصل فقوله بالاحكام

عني الاذعان والتصديق الجازم المطابق الثابت وقد شاع رذاع استعماله في معان اخر من انصفة القاطعة بانفس التي عرفها الفقهاء الخفسيون بها يتجلى به المذكور وهو النور العقلي والضمير المدعوى والاشراق القدسي الذي به انكشف الاشياء وظهورها للنفس وهذا هو المعنى الحقيقي للعلم والحالة الادراكية التي تنبسط في الاشياء الحاضرة عند انفس بهويتها الجبروتية أو بصورتها المنطبعة أو المتخرصة وعلى نفس الصور ووقع اصطلاحات اشرفى اطلاقه على انحاء من الادراك العقلي والوهمي والحياي والحسي بخصيصه بالبعض منها دون بعض وعلى ما ليس هو من جنس الادراك من العلوم المدركة والفنون المصنفة التي هي المسائل والقضايا وعلى الملكات ومشاهدة الاشتباه من

بإله العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية. وبيان ذلك أن من علم العلم ما حكم أو غيره
بالعلم والحكم إما مأخوذة من الشرع أو لا. والمأخوذة من الشرع إما أن يتبعها بكيفية عمل أو لا. وإدراك ما أن
يكون العلم به أصلًا من دليله التفصيلي الذي ينطبق به الحكم. أو لا. فالعلم المنهاني بجميع الأحكام
الشرعية العملية الحاصل من أدلتها التفصيلية هو الفقه. وخرج العلم به عن الأحكام من الذوات
والصفات والعلم بالأحكام العمير المأخوذة من الشرع كالأحكام المأخوذة من العقل كالتعليمات العامة
حدث أو من العلم كالمعلم بالماورع أو من الوضع كالمعلم بالانفاذ من فروع وخرج العلم
بالأحكام الشرعية انظر به في معنى اعتقادية وأصلية ككون الإجماع حجة والإيمان واجبًا وخرج
أيضًا عن العلم بالله تعالى وعلم جبريل والرسول عليه السلام. وكذلك العلم المنفرد لا يحصل من الأدلة
التفصيلية. (قوله يمكن أن يراد بالحكم) الحكم يطلق في العرف على استناد أمر إلى آخر أو نية إليه
بلا إيجاب أو السلب وفي اصطلاح الأصول على خطاب الله تعالى الممتلئ بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التغيير
وفي اصطلاح المنطق على إدراك أن الدية واقعة أو ليست بواقعة ويسمى تصديقًا وهو ليس بمراد هنا لأنه
علم والفقه ليس علمًا بالعلوم الشرعية

كما فيما نحن بصدده. وأنت غير بان هذا يستلزم أن لا يدعاه حال اللفظ المشترك في التعريفات من غير
فريقه تدل على عدم مائة فيجاء لا يخفى فيه. (قوله وخرج العلم بقدر الأحكام من الذوات والصفات)
فمر المصنف بهذا بقوله أي يخرج التصورات ويبقى التصديقات ولا يخفى أن مجرد إضافة العلم إلى الحكم
لا يخرج التصورات لأن النسبة التامة رعايتها على التصورات كمن تشكك فيها أو فهم فلا بد أن يخص
العلم بالتصديق كما هو المتبادر ومن أضافته إلى الحكم بواسطة الشيوع (قوله ككون الإجماع حجة) قيل هذه
المسألة من علم الكلام فذكر هنا في علم الأصول كما يأتي بطريق المبدئية وتقيم الصانع بما ليس منها إلا من
من مسائله وقيل هذه المسألة مشتركة بين الأصوليين أصول الفقه والكلام والمغاربة بحسب جهة البحث
(قوله وخرج أيضًا عن العلم بالله تعالى) لو ترك لفظة أيضًا لكان أولى لأنهم في العلوم الثلاثة خرجت بقيد
العملية كالأحكام الشرعية النظرية وإن ظهر بأننا لم نذكر في النصيبه في نفس الحروج مع قطع النظر
عن القيد (قوله وكذلك العلم المنفرد) لا يحصل من الأدلة التفصيلية فصل علم المنكر من العلوم الثلاثة
خطابته والضمير في لا يحصل أن يعود إلى كل واحد من العلوم الأربعة وأن يعود إلى علم المنطق فقط
اعتماد على فهم السامع والاولى أن تكون أشمل (قوله لا علم والفقه ليس علمًا بالعلوم الشرعية) يمكن

تعيين المسار ولا يحصل ذلك لأن اللفظ حينئذ يكون مشتركًا أو في حكمه فلا يراد جميع المعاني إذا عوم
له كما ينبغي أن شاء الله تعالى ولا القدرة المشتركة بينهما ولا الإكرون مشتركًا معنويًا أو في حكمه ولا واحدًا به
اذ الغرض انتفاء القرينة لمعينة ومن ذلك ما قيل أن الاعتراض من دفع لأن عدم الاستحسان حيث يطلق
لفظ محتمل لما في ويراد به حله بما يشبهه بالقرينة معينة أما إذا أطلق وأريد به معنوي واحد مشترك
حاصل في ضمن كل واحد من تلك المحتملات فهو مستحسن لا قدح فيه وما نحن بصدده من هذا الفيل فإن
المراد بها وما عليها ما يمرض الأقسام في عشر من أمواض الشاملة الخاصة في ضمن كل واحد من
المحتملات الثلاثة لها أو ما عليها من ماعدا الأول والرابع من المحتملات الخمسة فانظر وإياها مشتر
الآخر وراعتروا يا زوايا الصاوي (وتسمى اعتقادية وأصلية ككون الإجماع حجة) أقول فإن
قبل فعل هذا يجب أن يكون كون الإجماع حجة مسألة من علم الكلام لا الأصول وقد ذكر في الثاني كإثبات
أن شاء الله تعالى قلنا أعاد كقوله على سبيل المبدئية وتقيم الصانع بما ليس منها إلا من المسائل
وسبأني في أوائل بحث الموضوع زيادة تحقيق لهذا الكلام أن شاء الله تعالى قال (وهو ليس بمراد ههنا
لأنه علم الخ) أقول هذا المسمى مع وضوح فساد كما أجاده الشارح قد جوزه بل احتاره الفضائل

يمكن أن يراد بالحكم
هذا استناد أمر إلى آخر
ويمكن أن يراد بالحكم
المصطلح وهو خطاب الله
تعالى المنهاني الخ فإن
أريد الأول يخرج العلم
بالذوات والصفات التي
ليست بأحكام عن الحد
أي يخرج التصورات
ويبقى التصديقات
وبالشرعية يخرج العلم
بالأحكام العقلية والحسية
كالمعلم بأن العالم مجرد
والسائر رقة وإن أريد
الثاني فقوله بالأحكام يكون
استدراجه علم ماسوي
خطاب الله تعالى المتعلق
إلى آخره فالحكم
التفسير فسمي شرعي
أي خطاب الله تعالى بما
يتوقف على الشرع وغير
شرعي أي خطاب الله
تعالى بما لا يتوقف على
الشرع كوجوب الإيمان
بالله تعالى ووجوب تصديق
النبي عليه السلام
وتحريمهما مما لا يتوقف
على الشرع لانه يتوقف
الشرع عليه

المصنف وغيره هو اعتباره
بمعنى التصديق وليس
كذلك فيما نحن فيه فطما
وبقينا هذا (قوله أو لا)
مبنى على ما اختاره من

ان الفقه عبارة عن
التصديقات القطعية
بالمسائل والحق انه عبارة
عن الملكية أو المسائل
على ما مر ثم الفقه انما
يكون قطعيًا اذا ثبت كل

مسألة من مسائله بالنص
القطعي الثبوت والدلالة
واجتماع الصحابة الثابت
بالتواتر نصاباً على حكمهم
يسبق فيه خلاف ومسائل
الفقه أكثرها مأخوذة
من اخبار الآحاد
والاجماع الطنيسية
والفياسات (قوله ونحوه)
كالصرف والنحو وغيرهما
من الفنون العربية وقد
عرفت ان القطع انما يعتبر
في العلم بمعنى الأذعان
الجازم (قوله ان الشارع
لما اعتبر الخ) حيث قررهما
ثم رده لمن يجعل بهما من
الجهل ومن يقلده حيث
يخرجون بالعمل بهما عن
عهدة الامتثال والأثبات
بالاوامر الشرعية
والانتهاء عن المناهي
الالهية وقد انعقد الاجماع
على العمل بها وتواترت
الاخبار الواردة في هذا
المعنى فصارت ذلك بمنزلة نص
قطعي من الشارع على انها
ثم رده ثابته من الله
تعالى فيملاحظة هذه

والمحققون على ان الثاني ايضا ليس مجردا لان كان ذكر الشريعة والعملية تكرارا بل المراد النسخة
الثامة بين الامر من التي العلم ما تصديق وبغيرها تصورات الى هذا أشار بقوله يخرج التصورات ويبقى
التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلًا
من الأدلة التفصيلية التي انصبت في الشرع على تلك القضايا وافواؤها التصديق ظاهرة على هذا التقدير
والمصنف يجوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتمال تكلف في تبين قوائد القيد وتصف
في تفسير برمراد القوم

ان يجعل الحكم على ذلك ويجعل العلم عبارة عن المسائل أو الملكية والمعنى هو العلم المتعلق بالاحكام
الشرعية (قوله تكرارا) اما الشرعية فلا تفهمها من خطاب الله تعالى سراء اخذت بمعنى ماورد به الشارع
أو بمعنى مايقف عليه اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان التعريف للاشارة وعددهم ماورد به
الشرع في قوة مايقف عليه اذا لم يخلو العقل في ذلك الاحكام رجوع المصنف بعض الاحكام التي ورد
بها الشرع غير متوقفة عليه كوجوب الايمان ونحوه يناق مذهبهم واما العملية فلا تفهمها من تعلق
الخطاب بافعال المكلفين فان المتعلق بها لا يكون الاعمال لا اختصاص الافعال عرفا بالجوارح ويمكن ان
يجاب عن لزوم استدراك قيد الشرعية بجمع كون ماورد به الشارع بمعنى مايقف على الشرع غاية الامر انه
يلزمه بناء على رآهم وذلك لا يستلزم الاستدراك (قوله بل المراد بالنسبة الثامة) المراد بها ما يصح السكوت
عليه فيستخرج فيها النسب الانشائية ويخرج بقوله التي العلم ما تصديق (قوله عن التصديق بالقضايا
الشرعية) ان قلت الظاهر ان يقول عن التصديق باحكام القضاء لان الظاهر ان المراد بالنسبة الثامة
الوقوع والادقوع اللذان هما جاز ان آخران القضية قلت فيجعل على حذف المضاد أو على اطلاق
القضية على جزء الآخر الذي تدور عليه وجودا وعدمًا نظيره قول صاحب المواقف المسئلة كل علم نظري
الخ (قوله ظاهرة على هذا التقدير الخ) قيل هذا اعتراض عن ترك المصنف التعرض لقوائد القيد وعلى هذا
التقدير والاشغلة به على التقدير الآخر وفيه نظر لان التعرض على التقديرين صريح في غير قيد
العملية والظاهر ان فائدة قيد العملية ان ذكرها تم التقديرين فلا فرق في الاشتغال فليس المراد
ان قوائد القيد وظاهرة على هذا التقدير ولذا لم يحتج المصنف في بيانها الى التكلف بتجملان قوائد

الشرع قدس سره في حواشيه على شرح المختصر فليظفره قال (والمحققون على ان الثاني ايضا ليس
بمراد) أقول يعني ان الحكم اذا جمل على المعنى الاصطلاحي يفهم منه الشرعية والعملية فليزم التكرار
أما انتظام الاول فلان الشرع ماورد به خطاب الشارع واما الثاني فلان المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
أو التحجير معنى العملية والمصنف لما جوزه احتاج الى التمسك في دفع التكرار فعمل الشرع على المعنى
الاخص وهو مايقف على خطاب الشارع والعملية على الاخص ايضا وهو اي ضعيف الاول ما بكيفية
العمل وهو اخص مما فهم من الاحكام لشموله انظري ايضا والثاني ما يخص بالجواز وهو ايضا اخص
منه لشموله فعل القاب ايضا ووجه كون الاول تعسفان التعريف للاشافية وهم لا يفرقون بين ماورد به
خطاب الشارع وبين ما لا يدرك لولا خطاب الشارع كالمحقق في موضعه ووجه كون الثاني تعسفا اما
بانظر الى الاول لانه مبني على كون الحكم المصطلح شاملا للنظر وليس كذلك ان مثل كون الاجماع حجة
غير داخل في الحكم المصطلح بخروجه بغيره بقاء لاقتضاء أو التحجير واما بالنظر الى الثاني فلان التكرار باق
لان مثل وجوب الايمان خارج قيد الشرعية على ما سيأتي عن فریب ومثل كون الاجماع حجة غير داخل
في الحكم المصطلح لما عرفت الا نوهها كلام سيبي في موضحة ان شاء الله تعالى قال (وقوائد القيد
ظاهرة على هذا التقدير) أقول هذا اعتراض عن ترك المصنف التعرض لقوائد القيد وعلى هذا

فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلاة والصوم ومنها ما هو خطاب بالا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجوب الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بشيوة النبي عليه السلام دلالة مجزائه بالثبوت ثبوت من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور والتقييد بالشرعية فيخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع واعمالها الخطاب بما يتوقف ولا يتوقف لان الحكم انفسه الخطاب بدم عندهم

على التقدير الاخر يدل عليه قوله فاحتاج الى التكليف بما لا يخ (قوله فذهب الى ان المراد بالشرعي الخ) سيبي في شرح قول المصنف وعضدهم عرف الحكم الشرعي بما دانه قال في الحواشي اذا كان هذا ترمي بالحكم فمضى الشرعي ما يتوقف على الشرع (قوله ولا يدرك لولا خطاب الشارع) فيقول هذا ليس بتفسير لما قبله حتى يرد عليه انه ليس بمستقيم لصدقه على الحكم القديم دون ما قبله ويحتاج الى الجواب بان المراد ما يتوقف ادراكه على خطاب الشارع بل بيان للقياس لاخر الذي يعتبر في الشرعي هذا التفسير الاخص وان المذهب هو ان الوجوب شرعي ثبوت في الكل وعلماني البعض وبه يظهر ان المراد بالثبوت هو التوقف في الثبوت والعلم ولذلك قال الشارع فيما سياتي ولا عني في التوقف بوجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من أن لا وجوب الايمان ونحوه نظرا كما مطلع عليه (قوله موقوف على الايمان بوجود الباري تعالى الخ) سوف الكلام بقضتي أن يقال على وجوب الايمان فكانت محمول على حذف المضاف (قوله وكلامه) هذا المختار لما في شرح العقائد من الاستدلال على ثبوت الكلام

التقدير والاستغناء به اعلى التقدير الاخر قول (فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع) أقول فان قيل لذهب المصنف الى ذلك لان ان المراد بالخطاب بما يتوقف على الشرع وبينه ما فرق كبير فلما ذكره الشارع هو معنى الشرعي فقط وما ذكره المصنف هو معنى الحكم الشرعي ولهذا قال الشارع بعده والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف الخ وان قيل كما في العبارة حيث ذكر ان يقول الخطاب المؤقت على الشرع او غير الموقوف عليه فلما قول الشارع فيما سياتي وانما قال الخطاب بما يتوقف الخ اعتذار عنه وان كان فيه كلام ستمعه هناك ان شاء الله تعالى قال (ولا يدرك لولا خطاب الشارع الخ) أقول الظاهر انه عطف تفسير لما قبله وليس بمستقيم لصدقه على الحكم القديم دون ما قبله الا أنهم لا يراون ان خطاب الشارع وما يتوقف وما لا يتوقف ادراكه أو يقال ما يدرك قوله ولا يدرك والمراد به بالذات وكقول المصنف كما سياتي توضيحه في مقامه ان شاء الله تعالى فينبغي ان لا يسيء الى اشكال قال (لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان) أقول يعني ان ثبوته عند المكلف وتصدقه به بتوقف على الايمان بوجود الباري اما على الاول فلان المكلف ما لم يعرف وجوده تعالى كيف يثبت عنده الوضع الالهي أو خطابه تعالى وذلك ظاهر واما على الثاني فلان ثبوت غيره موقوف على دلالة المجزأة التي يظهرها الله تعالى في نبوة النبي عليه السلام على رفق دعواه لا يقدح في المتابع للشرع وذلك موقوف على علمه وقدرته وارادته وكلامه واعلم ان هذا امر اخر عداها القوم بما يتوقف عليه الشرع مع ما قد وثق العالم بان مرفقه تعالى موقوفة على التصديق بحدوثه عند ما واد كان نفس المحدث أو جزئه أو شرطه لما تقر في موضعه ومنها امتناع ثاني غير قدرته انه وان دلالة المجزأة على صدق مدعي الرسالة تتوقف عليه لتعظيم المارضة ومها اثبات ان جميع الافعال بخلافه لله تعالى لتكبره وتصديقه ان الامتناع المذكور موقوف على هذا الاثبات والشارح اقتصر على الاصول المعتمدة استحسانا للبواقي قال (وانما قال الخطاب بما يتوقف ولا يتوقف) أقول فيه بحث لان قدم الحكم انما ياتي في توقف نفسه على الشرع بمعنى الشرع ولا ياتي في توقف ادراكه على

الاجبية تكون مسائل الفقه فطبيعة وان دانتها الفتن في طوره بها وان لم يكن كل بحث مفسيا على ما هو الحق لان المراد من ثبوته ثبوتها بغير الشارع اباها شرعية من يعمل بها الاثبوت اعتداله تعالى فلا حاجة الى ما يبد كره المصنف رحمه الله بقوله واما عند (قوله انه يجب عليه العمل الخ) قيل عليه يلزم على الاول ان يكون العقده عبارة عن العلم بوجوب العمل بالحكم وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنسبة الى الله ليس الاثني فلهذا و ان لم يعلم ثبوته في الواقع وانت تعلم ان اثبات الظاهر لا يحتاج الى عدم الثبوت في الواقع وقد عرفت ان دفعه بما ذكرناه فان المراد من ثبوته ثبوته شرعية لا الاثبوت عند الله تعالى بدو هو ما يثبته الا المصنف من المحدثين والذي ثبت باجماع المحدثين من غير سابقه معين من الله تعالى قبله قطعي الثبوت ايضا بعد في اي حكم كسر الله سبحانه شرعية لم يعمل به واعلم ان القول بقطعية

فكيف يتوقف على الشرع ولما قل أن عندهم توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اراد بالشرع خطاب الله تعالى أو شرعية التي عليه السلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام ودلالة المعجزاته لا يقتضى توقفه

بالاجماع وتوافر النقل عن الانبياء صلوات الله عليهم أجمعين هذا (قوله فكيف يتوقف على الشرع) هذا مبنى على أن يعتبر في الشرع توقفه على الشرع ثبوتاً كما تدبر توقفه عليه علماء الاقدام الحكم انما ينافى توقف نفسه على الشرع لا توقف ادراكه وفيه نظر لان المصنف اقتصر في تفسير الشرعية على قوله لا يدرى لو لا خطاب الشارع وقال بعد تعريف علم الاصول الحكم المذكور هناك ان اراد به خطاب الله وهو قد ثبت المراد بثبوت علمنا به بالدلالة (قوله ولما قل أن يمنع توقف الشرع الخ) ادعى المصنف ان وجوب الايمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام لا يتوقف على الشرع وامتد له عليه بقوله لتوقف الشرع عليه فنقول الشارح ولما قل أن يمنع الخ منع الدليل وقوله ولا منافا ابطال المدعى ارجاب عنه الفاضل الشرع بما حاصله ان قوله كوجوب الايمان مثال للخطاب بما يتوقف على الشرع لا بما لا يتوقف عليه بعينه بل المثال له نفس الايمان وقوله ونحوه عطف على الايمان وتصديق النبي عليه السلام ولاشأن ان ثبوت الشرع عند المكلف متوقف على الايمان والتصديق فلو توقفوا على ثبوتهم لم يلزم الدور على هذا يكون المراد بما يتوقف ايضاً نفس الصلاة والزكاة ونحوهما ولاشأن توقفهما على الشرع لانه المبين حقاً نقماً وأركانها وشرائطها والشارح جعل قول المصنف كوجوب الايمان مثلاً لما لا يتوقف على الشرع وجعل قوله ونحوه عطف على وجوب الايمان أو وجوب التصديق فأعرض عما عرض وفيه بحث لان المصنف مثل صريحاً لما لا يتوقف على الشرع وجوب الايمان حيث قال في حواشيه على التوضيح على ما عينه الشارح في شرح قوله بعضهم عرف الخ وإذا كان تعريفاً للحكم الشرعي فعنى الشرعي ما يورده خطاب الشارع لا ما يتوقف على الشرع والالتماس الحداهم من المحدود لتساوله مثيل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتأوله حينئذ لعدم توقفه على الشرع على ان قول المصنف فيما سألني رد عليه ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو قراح في محل كلامه على ما ذكره الشريفان وجوب الايمان ثبت بالخطاب بالضرورة فلو كان محل الخطاب أولاً على ما ثبت به ومثله وجوب الايمان كيف يصح الاعتراض

الشرع بمعنى خطابه المطلوب كاقراء القرآن والحديث فحينئذ ياراد توصيف الخطاب على الشرع بمعنى ما لا يدرى لو لا خطاب الشارع فليتامر قال (ولما قل أن يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان الخ) أقول لما ادعى المصنف ان وجوب الايمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام لا يتوقف على الشرع واستدل عليه بقوله لتوقف الشرع صرح الشارح أولاً بغير الدليل بقوله ولما قل أن يمنع الخ وأشارنا إلى ابطال المدعى بقوله ولا منافا في وجوب الايمان الخ ارجاب عنه بعض بان الله تعالى لما ثبت النبي عليه السلام إلى الناس كافة بتكميل مصالحهم في العاجل والآجل ببلوغ أحكامه اليهم قام النبي عليه السلام بتبليغها فبلغ أحكامها اعتقادات ومنها اعمالها فجميع هذه الأحكام التي قام النبي عليه السلام بتبليغها هو المسمى شرعاً ثم الأئمة ينتهجون من الصحابة وغيرهم استنبطوا أحكاماً لعملية وضموها إلى العمليات من الأحكام التبليغية ودفعوا المجموع في كتب هذه الأحكام الأحكام المسدونة هي المسائل الفقهية والعمل بها هو الفقه فظهر لك محتمل ما ذكره المصنف من تنوع الأحكام الشرعية تتوقف على الشرع وغير شرعية يتوقف الشرع عليها فان الاعتقادات من الأحكام التبليغية التي من جملتها وجوب الايمان ووجوب التصديق بنبوة محمد عليه السلام يتوقف الشرع عليها كمنجز أمره وسابقاً بالوجود والشرف على سائر الأحكام والمجموع المؤلف من الأحكام التبليغية العملية والمسندة يتوقف على الشرع

الأحكام الشرعية مطلقة انما يمتد على مذهب الحنفية ومن تابعهم من أهل الحق والتحقق من ان الدلالة العقلية قد قفدت البقير وأما على مذهب الاشاعرة والمعتزلة والدلالة العقلية كما ظنية لا يمكن التمسك بها في القطعيات وصاحب المحصول منهم قد أبد هذا رأى واستصوبه واتخذ مذهباً لنفسه فكيف يصح له ان يقول ان الفقه من العلوم القطعية وبحسب عن الاشكال بأن الحكم مقطوع به والظن في طريقه أو ثبت الحكم الخ قال السيد الشريف ولا يختص الا ان يراد بالأحكام ما هو أهم مما هو حكم الله تعالى في نفس الأمر أوفى الظاهر بأن يصبر مظهره حكم الله تعالى ظاهره طابق أو لا فهو الذي يبطئ بظنه وأوصله وجوب اتباعه في العلم بثبوتيه ومن ههنا ينشأ الاشكال بأننا قطع بقاء ظنه وعدم جزم من يسل له وانكاره بهت فيستحيل تعلق العلم به لتناقضيهما وذلك لان

على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما فانه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع

ثانياً بان الحكم المصطلح ثابت بالخطاب لاهو (قوله ولا على العلم بوجوبهما) اغتال على الاعلى والاسفل بوجوبهما لان معنى التوقف على الشرع انه لا يدرك الا بالخطاب الشارع على ما صرح به فالدليل المذكور على عدم شرعية وجوب الايمان والتصديق بهذا المعنى انما يتوقف التوقف الشرعي على ادراك وجوبهما قوله وهو غير مفيد (الح) المقول محذوف والمعنى توقف الشرع على نفس الايمان والتصديق غير مفيد

لتوقفه على التبليغية العملية أو الاعتقادية فالزم توقف المجموع المؤلف على التبليغية الاعتقادية أو العملية التي بين مجموعها الشرع وهو من باب ما لا فلا نسمية الشرع بما ذكر اصطلاحاً بل يدقان استقراء موارد الاستعمال يشهد بان يستعمل في معان أربعة ليس ما ذكر واحد منها الشارع وخطابه والابن والشرع مطلقاً سواء كان غير حكم كالاسباب والعقل والشرط أو كالتبليغ كالب أو اجتهدا كما هو المذكور في الكشف وغيره أما ثانياً فلا بد من توقف الشرع على نفس الايمان والتصديق غير مفيد بل توقف عليها الشرع وقد صرح المحققون بان ما يتوقف عليه الشرع اغماهي الاحكام السبعة لا غير وأما ثالثاً فلا بد من توقف الشرع على الاحكام العملية التبليغية ضرورة توقف الكل على الجزاء وفاداه ظاهر وأجاب عنه أيضاً بعض الافاضل بان الخطاب بما يتوقف انما هو وجوب الايمان ووجوب التصديق بالنبوة وما لا يتوقف هو نفس الايمان والتصديق وهما لا يتوقفان على الشرع الموقوف عليه بل على العلم بالشرع وما بهي ان الدور على ما قدره المصنف أو اراد الشارح لا يدفوعاً بل لا يرفع والشارح اعتبر أمر إذا عليه والتجأ في دفعه اليه وذلك ان ما لا يتوقف على الشرع على تقرير المصنف هو نفس الايمان بالله تعالى والتصديق بالنبوة عليه السلام حيث قال أي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان فان وجوب الايمان مثال لخطاب الله تعالى ونفس الايمان مثال لما لا يتوقف على الشرع ولا شئ ان ثبتت الشرع عند المكلف وتوقف على الايمان والتصديق فلا يتوقف على التصديق لزم الدور والشارح جعل قول المصنف كوجوب الايمان مثالاً لما لا يتوقف على الشرع واعتبره كأنه يقول وجوب الايمان ونحوه لا يتوقف على الشرع لان الشرع موقوف على وجوبه فلا يتوقف وجوبه على الشرع لزم الدور فاعترض عليه بأن الشرع موقوف على نفس الايمان والموقوف على الشرع هو وجوب الايمان لانفسه فلا دور ومما ادا المصنف ايس ما ذكره لا يقال لو كان مراده بما لا يتوقف نفس الايمان مثلاً لكان المراد بما يتوقف في نفسه أيضاً نفس الصوم والصلاة والاذن وغيره لا شئ ان نفس هذه الافعال لا يتوقف على الشرع بل احكامها الا انما نقول ثمة الافعال وأما ما هو من الافعال الشرعية لا شئ ان يتوقفها على الشرع لانه المبني حقاقتها واركانها وشرائطها فنأخره فكلها لم ينظر في مباحث النسي بل الجواب ان يقال ان عبارة المصنف على ذلك رده قوله الا انه مرد عليه ان الحكم المصطلح ثابت بالخطاب لاهو فان وجوب الايمان انما ثبت بالخطاب لا مريه ولا رجل الخطاب أولاً على ما ثبت ومثله بوجوب الايمان كيف صرح نائب الاعتراض عليه بأن الحكم المصطلح ثابت بالخطاب لاهو وقوله في مباحث الحسن والفتح ان وجوب التصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع بلزم الدور وأيضاً وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهو ان ثبت شرعية لزم الدور ولا يخفى على من له أدنى مسكة ان ما ذكره هنا من طريق الدور وهو المذكور في تلك المباحث لا تفرقة بينهما فظهر بطلان ما قيل بتدريج الدلالة الجواب انه أراد بالوجوب هنا لا يجب فليست أملاً فانه الملهم للصواب واليه المرجع والمآب قال (وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع) أقول أي توقف الشرع على نفس الايمان والتصديق غير مفيد

الظن الباقي يملأ بالتحكم قبلاً الى نفس الامر والدلم المتعلق به مقياساً الى الظاهر قلت وهذا قريب مما ذكرناه جدا ولو وقفنا عليه أولاً لاكتفي به (قوله وعلم أصول الفقه) إضافة العلم الى أصول الفقه بمعنى العلم المخصوص من قبيل اداسة الدام الى الخاص فمصداق البيان وحزبه الاضاح كجبر الاراك وعلم العاني والبيان للاتباعهم ان المراد منه المعنى الاضافي لقرب ذكره فيما سبق ووجع الضمير بظاهره الى الفقه الذي في ضمنه وما يقال من ان اضافة انعام الى الخاص فبجح انما هو اذا اشتركون المضاف اليه من افراد المضاف ونحوه ان زيد (قوله يتوصل اليه الخ) راجع الى الفقه المذكور في نفس قوله أصول الفقه الكتاب والسنة أو في ضمن قوله علم أصول الفقه فانه وان يكن له معنى على تقدير العلمية وبمقتضى المزاى من زيد الا ان نفسه ملح

كما هو المذهب عندهم من أن لا وجوب إلا بالسمع (قوله ثم الشرعي) أي المتوقف على الشرع اما نظري
لا يتعلق بكيفية عمل وإما على يتعلق بها فالتمسك بالعملية لاخراج النظرية ككون الإجماع حجة
وهذا إنما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيحيى
(قوله أي العلم الحاصل) قد يتوهم أن قوله من أدلتها متعلق بالأحكام وحيث لا يخرج علم
المقلد لآله علم بالأحكام الحاصلة عن أدلتها التفصيلية وإن لم يكن علم المقلد حاصلا عن الأدلة دفع
ذلك بأنه متعلق بالعلم بالأحكام إذا الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على أنه إذا أراد

توقفه على وجوب الإيمان والتصديق أو هو مغلزل مسغلة للآزم وبالجملة تعلقه بقوله لتوقف وجوب
الإيمان على سبيل التنازع غير مستقيم (قوله من أن لا وجوب إلا بالسمع) أي لا ثبوت للوجوب إلا بدليل
سمعي فإن مذهب الشيخ أبي الحسن أنه لا يجب على المكلف شيء ما يبلغ اليه دليل سمعي بوجه ولو كان ذلك
الشارح السمع بدل الشرع والأفامشهور أن لا وجوب إلا بالسمع أي خطاب الشارع فلا إردان للوجوب
أنما ثبت بتعلق الإيجاب القديم القائم بذاته جل ذكره لا بأمر آخر (قوله أي المتوقف على الشرع)
الظاهر أن ليس المراد بالشرعي ما يتوقف عليه بل ما يتأوله والمأخوذ منه يرشدك إليه لفظه ثم وإن هذا
البيان لا اختصاص له بأحد معني الشرعية وإن فائدة العملية لم يبين على المعنى الأول للشرعية فليأمل
(قوله وفيه كلام سيحيى) أن الظاهر من الأفعال الجوارح والقلب في تناول النظرية فإن فتحنا إلى تعميم
الأفعال فيقال المراد بها أفعال الجوارح والقلب في تناول النظرية فإن فتحنا إلى تعميم
ما يختص بالجوارح (قوله إذا الحاصل من الدليل الخ) قيل فيه بحث وهو أن الدليل قد ينسب إليه العلم والمراد
حصوله به وقد ينسب إليه غيره والمراد حصول العلم به منه كما قال الدليل على وجوده الصانع هو العالم والمراد
أن العلم به منه وأنت تخبر بأن ما ذكر مبني على أن الدليل ما يمكن التوصل به بجميع النظر فيه إلى العلم
بالمطلوب أو ما يلزم من العلم به ولو بوجه خاص العلم بالمطلوب والكلام في النسبة بطريق الحصول منه لا في

زوم الدور وإنما المفيد نفسه توقفه على وجوبهما واللام في توقفه لمتألف قال (كما هو المذهب
عندهم من أن لا وجوب إلا بالسمع) أقول قيل ما ذهب إليه الأشعري من أن لا وجوب إلا بالشرع إن أراد
به أن ثبوت الوجوب بالشرع فهو غير مستقيم لأنهم قطعوا أن الوجوب ثابت بتعلق الإيجاب القديم
القائم بذاته جل ذكره لا بأمر آخر وإن أراد به أن لا بد من الوجوب إلا بالشرع فهذا لا ينافي ما استثناءه من
توقف الشرع على وجوب الإيمان وهو يزعم أن لا تخار الشق الأول ونفس الشرع بخطاب الشارع
على ما سبق فإن مذهب الشيخ أبي الحسن أنه لا يجب على المكلف شيء ما يبلغ اليه دليل سمعي بوجه ولو كان ذلك
ذكر الشارح رحمه الله السمع بدل الشرع وذلك القائل بنى ذلك الباطل على الباطل الأول المستبعد
والفاسد السابق المستبعد حتى اعترض الشيخ الأشعري بما هو عن شوب الحق بصري وكوفي بلاشهور
للمذنب ولا عبرة على مطلبه والحق أن غفل عن هذا الفرق تصديه على التصنيف ظلم وغرور قال (وهذا
إنما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح) أقول أي كون التقييم بالعملية لاخراج النظرية
ككون الإجماع حجة لا يصح على تقدير جعل الحكم على المصطلح نظري وجها عن الحكم بذلك المعنى إذا
كان الحكم بذلك المعنى شاملا للنظري حتى تخصصه العملية وفي مشموله كلام سيحيى حيث يقول
وتحائل أن يقول إذا جعل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فلا كراهية لمكره قطعاً لأن مشمل وجوب
الإيمان خارج بقيد الشرعية على عامه ومثل كون الإجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح تخروجه
بقيد الإقتضاء والتخير ويستسمع هناك أن من الخطاب أوصى فيدخل في الإقتضاء أن عم لا في الوضعي
قال (إذا الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه) أقول فيه بحث وهو أن الدليل قد ينسب إليه

ثم الشرعي اما نظري
واما على فقوله العملية
يخرج العلم بالأحكام
الشرعية النظرية كالعالم
بأن الإجماع حجة وقوله
من أدلتها أي العلم
الحاصل للشخص
الموصوف به من أدلتها
الخصوصية بها وهي
الأدلة الأربعة وهذا
القيود يخرج التقليد
لأن المقلد وإن كان قول
المجتهد دليل لآله لكنه ليس
من تلك الأدلة الخصوصية
وقوله التفصيلية يخرج
الاجالية كالمقتضى
والثاني وقد ازداد ابن
الحاجب على هذا قوله
بالاستدلال

الإضافة وشبه الاستدلال
وقيل عليه الدليل عند
الفقهاء والكاتب
والسنة والاجماع
والقياس دون المذهب
من القضايا ورد بأن
اعتبار الصورة لا يتكره
أحد وفقهاء خصوصاً
الحنفية لا يخرج كلامهم
عن قواعد المعقول في
تخصيص القروع وتأنيث

بالحكم المطلوب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل أنه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم ولم يقلدوا أن كان مفيداً إلى قول المجهل هذا دليل عليه المقيد في دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقد لا دلالة تفصيلية لأن العلم بوجوب الشيء لوجوده مقتضى أو بعد وجوبه لوجوده الثاني ليس من افقده (قوله ولا شك أنه مكرر) ذهب ابن الحالج إلى أن حصول العلم بالاستحكام عن الأدلة قد يكون طريق الضرورة كعلم جبريل والرسول عليه السلام وقد يكون بطريق الاستدلال أو الاستنباط حكيم المجهل الأول لا بد من فقه اصطلاحاً لا بد من زيادة قيد الاستدلال أو الاستنباط احتراماً عنه والمصنف توهم أنه احترام عن علم المقلد بخبر ما به مكرر ونحوه

ولا شك أنه مكرر

الاصول وإن لم يلتفتوا إلى مرادهم الفناء والعتق عن مشروعاتها (قوله) وإنما قلنا على وجه التحقيق احتراماً عن علمي الخلاف والجدل (عرف الأول بأنه علم بقدره على حفظ الأحكام الفرعية المختلف فيها بين الأئمة أو هذه ما تقر به الجميع الشرعية وتكررها وإيراد الشبه وتوابع الأدلة وتخمسها بالاجوبة وتوجيهها وذلك لأنه لما كثرت الخلاف في الفقه

الاسمية المطلقة فالبحث خال عن التخصيص (قوله لم يحصل من النظر في الدليل) أي بالذات بل بالواسطة والتبادر من العبارة الحصول منه بالذات ولا شك في خروج علم المقلد (قوله فلا بد من زيادة قيد الاستدلال أو الاستنباط الخ) قيل إخراج علم الرسول عليه السلام بقيد الاستدلال أو الاستنباط اغماض عن رأي من لم يجوز له الاجتهاد وأما على رأي من جوزه فلا يخرج به فقط بل بملاحظة عموم الأحكام فإن اجتهاده عليه السلام بطريق الحركة لكنه يجوز أن يكون حدسياً بطريق الدفعة وأما توقفه وتأخره عن الجواب في بعض الأحيان فيحتمل أن يكون لأجل تحصيل المبادئ لا لتبيين إقناع مقتضى ما ذكرنا من بلوغ درجات الاجتهاد إلى أن يحصل له بعض الأحكام بالحس لا يكون قسمياً قلت بل هو قفياً لكن ذلك الحكم المخصوص ليس من الفقه (قوله بخبر ما به مكرر) فوقف على المصنف أن ازداد القيد المذكور على تقدير قلنا عن مكان كلمة من وقد نص على الفرق بينهما في الثاني وهذه مناقشة واهية جداً إلا أن عن يحيى ومحمد فالحل كما في قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وقوله سبحانه أو مثل الذين تقبل عنهم أحسن ما عملوا بدليل فقبل من أحدهما ولم يقبل من الآخر بناءً على تناوب العكس نحو قول القاسم فلو لم يرد ذكر

العلم والمراد حصوله به وقد ينسب إليه غيره والمراد حصول العلم به منه كما يقال الدليل على وجود الصانع هو العلم والمراد أن العلم به منه ونظيره أن الشورى والضرورة يقعان مقتضيان للعلم يعني أن حصوله يحتاج إلى نظر وكسب ولا يحتاج اليهما ويقعان مقتضيان للمعلوم يعني أن حصوله به كذلك فلم ينعكس كل من الوجهين أما الأول فظاهره أما الثاني فلأن القدم لا ينافي حصول العلم به من غيره فلو قال إذا حصل من الدليل ما تقر به العلم لا غير نعين ثقل الجار بلا علم المذكور إذا لضرورة في المصبر إلى التقدير بل يرد على ما قال (ومعنى حصول العلم من الدليل أنه ينظر في الدليل) أقول هذا دفع لما روي عن قول المصنف وهذا القيد يخرج التقليد لأن المقلد لا يملك قول المفتي بل لعله لكنه ليس من الأدلة المخصوصة لأنه لا يخرج به لأن علمه بأصنافه قد دل على تلك الأدلة غاية أنه أن يكون بالواسطة وتقر بالدفع أن المبدأ ومن العبارة أن يكون ابتداء حصول العلم واكتسابه من الدليل بالنظر فيه والاستدلال به وما يستدل به بواسطة أو ساطع لا يكون داخل في العبارة قال (فلا بد من زيادة قيد الاستدلال أو الاستنباط احتراماً عنه) أقول إخراج علم الرسول عليه السلام مطلقاً بقيد الاستدلال اغماض عن رأي من لم يجوز له الاجتهاد وأما على رأي من جوزه فلا يخرج به فقط بل بملاحظة عموم الأحكام فإن اجتهاده في البعض فلا يصدق على علمه العلم بجميع الأحكام من أدتها بالاستدلال قال (والمصنف توهم أنه احترام عن علم المقلد الخ) أقول يعني أن مراد ابن الحالج من زيادة قيد الاستدلال مكرراً لأنه لم يقبدها من أدتها حتى لو اعترف أن قيد الاستدلال مفيد إخراج علمها مع علم المقلد كان الأولى أن ينسب التكرار إلى الأولى حيث لم يرد في قاعدة خاصة لكنه لم يعترف به فيقال ما قبل اغماض التكرار إلى الثاني لتأخره في الذكر وإن كان الأولى أن

بقوله من أدلتها التفصيلية فإن قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم مأخوذاً عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول عليهما السلام أيضاً قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاماً

من أبواب الفقه والخلافي
ما يجب بحفظ وضعه
فرداً أو سائلاً يرد ذلك
والجدل أعم منه فإنه علم
يتوصل به إلى حفظ أي
وضع وهدمه باستعمال
الاقبسة المؤلفة من
المشهورات والمسلّمات
وهو أحد أجزاء المنطق
وله استمداد من علم
المنظرة وطريقه
البرزوي فمما يختص
بالدلة الشرعية
وطريقه العجدي نهم
الشرعية والعقلية وزعم
بعضهم أن الخلاف
والجدل واحد وادّعى
المصنف قوله على وجه
التحقيق احترازاً عن
هذين العلمين واعترض
بأننا لا نسلم أن قواعد
هما يتوصل به إلى الفقه
توصلاً قرياً وانما يتوصل
بها إلى محاذيطة الحكم
المتبسط أو مدافسته
ونسبته إلى الفقه وغيره
على السبوبة الآن
الفقهائنا أكثر واقعته من
مسائل الفقه نهم أن له
إختصاصاً بالفقه وأوجب
عنه بأنه اذا انكسر الخلاف

الله بارئاً قد كنا في غفلة من هذا كما صرحوا به (قوله لو سلم) يعني لا نسلم أنه مشعر بالاستدلال لجواز أن يكون حصوله منه بطريق الحدس وقد وجه الشارح الأشعار في حواشي شرح المختصر بأن الحاصل بالدلة بطريق الضرورة يصح كون معها إلّاها ورده الفاضل الشريف بأن امتناعاً بين المصلحة زماناً والتأخر ذاتاً لا يمكن أن يدفع بأن المتبادر من التقدم التأخر وما في معناهما ما هو أزماناً فالتبادر من قولنا حصول العلم عن الدليل تأخره عنه الزمان ولو كان حصوله به بالضرورة لكان معه الزمان لآخه بالذات وهذا كاف في الأشعار بالاستدلال هذا فإن قلت هي ان كون قيد الاستدلال للاحتراز عن علم جبرائيل والرسول عليهما السلام يدفع استدراكه اللازم على زعم المصنف لكن لا يدفع الاستدراك مطلقاً لأن ما أفاده قوله عن أدلتها التفصيلية قد أفاده قوله بالاستدلال مع الزيادة فينبغي أن يكون قوله عن أدلتها التفصيلية مستدركاخاها عن الفائدة كما وجهه تعريف ابن الحاجب قلت بعد تسليم خروج علم المقلد بمجرد قيد الاستدلال يخرج بقيد التفصيلية علم الخلاف كما أشار إليه الشارح سابقاً والباقي يرتبط بذلك القيد على أن في تقرير الشارح إشارة إلى أن قوله بالاستدلال متعلق بالعلم المخصوص أعني العلم الحاصل من أدلتها التفصيلية فلا استدراك لأن اعتبار القيد بدون القيد لا يجوز لا يقال فيجوز له متعلقاً بالعلم المطلق لا نقول هذا طريق آخر وتعيين الطريق ليس من دأب المناظرين سيما اذا اشتمل

ينسب التكرار إلى الأول حيث لم يقدّم فائدة بخلاف الثاني اذا فادماً أفاده الأول من الاحتراز عن علم المقلد والزبادة التي هي الاحتراز عن علم جبرائيل والتي عليهما السلام فظهر أن ما نسب الشارح إلى ابن الحاجب أن قيد الاستدلال عن علم جبرائيل والرسول عليهما السلام يدفع الاستدراك اللازم على زعم المصنف وأن ما ذهب إليه المصنف من التكرار هو محض فبطل أيضاً ما قيل بناءً على الباطل على الباطل أنه قد تبين بهذا أن ما نقله المولى الشارح من ابن الحاجب أن قيد الاستدلال للاحتراز عن علم جبرائيل والرسول عليهما السلام لا يدفع الاستدراك لما بيننا من أفاده قوله عن أدلتها التفصيلية قد أفاده قوله بالاستدلال مع الزيادة فينبغي قوله عن أدلتها التفصيلية مستدركاخاها عن الفائدة ويبدو أن أيضاً ما ذهب إليه المصنف من قوله بالاستدلال على التكرار ليس نوهما كما زعم المولى الشارح فإنه في الباب أنه ليس تكرر محض حيث أفاد مع التكرار أنه اذا نال الكفاية لا تنافي الاشتغال على التكرار الذي أثبتته المصنف قال (فإن قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال الخ) أقول هذا السؤال من قبل المصنف لما عرفت أنه ساكت عليها بل هو أراد على أمر ابتدأ به بأن قيد الاستدلال زاد قطعاً لأن قيد من أدلتها مشعر بالاستدلال للمعارف أن معنى حصول العلم من الدليل أنه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فكما يخرج علم المقلد يخرج علمهما أيضاً وحاصل الجواب أن لا نسلم أنه مشعر بالاستدلال لجواز أن يكون حصوله منه بطريق الحدس دون النظر ولو سلم أنه مشعر به لما سبق فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاماً ولدفع الزعم أوليائنا وذلك لأن قوله من أدلتها التفصيلية لا بد من ذكره لاختراع الخلاف كما ذكره المصنف فدلالة على الاستدلال انما يصححه لتبادرها أو التزامها كما هو أصلها فعلى الأول قيد الاستدلال لدفع نهم أن الحاصل من الأدلة قد يكون بالاستدلال وعلى الثاني أن لم يعتبر الالتزام في التعريفات فهو التصريح بما علم التزاماً ولا بد منه في صحة تحديده لفظاً وإن اعتبر فهو لا دهمام ببيان

أول دفع الوهم والبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات (قوله ولما عرف الفقه) المذكور
في كتب الشافعية أن خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين تعريف الحكم الشرعي المتعارف بين
الاصوليين لا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه والمصنف ذهب إلى أنه تعريف بفعله وإن الشرعي قد زاد
على خطاب الله تعالى وإن كونه تعريفاً للحكم الشرعي أغماهوراً أي بعض الاشاعة بكل ذلك لعدم
نصحه كتبهم فتقول عرف بعض الاشاعة الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين
الطريق المختار على فائدة زيادة التوضيح وبالجملة التلويل غير الاستدراك (قوله أول دفع الوهم) أي
دفع وهم من يعقل عن هذا الزوم ويظن أن مثل علم الرسول عليه السلام عن الأدلة (قوله فتقول عرف
بعض الاشاعة) يعني أنهم لم يريدوا قيد الاقتضاء والتغيير ولما اعترض عليه بعدم المنع زاد البعض
الآخر من الاشاعة هذا القيد فحصل الاتفاق من الفريقين بأن ما ذكره تعريف الحكم الشرعي لا للحكم
المأخوذ في تعريف الفقه فلا ينافي هذا ما سبق من طعنه على المصنف في زعمه أن كونه تعريفاً للحكم
الشرعي أغماهوراً أي بعض الاشاعة ولا ماسياً في من أنه لا خلاف لأحد من الاشاعة في أن هذا التعريف

ولما عرف الفقه بالحكم
بالحكام الشرعية وبب
تعريف الحكم وتعريف
الشرعية فقال (والحكم
قبل خطاب الله تعالى) هذا
التعريف مقول عن
الاشاعرة وقوله خطاب
الله تعالى يشمل جميع
الخطابات وقوله (المتعلق
بأفعال المكلفين) يخرج
ما ليس كذلك فيبقى في الحد
نحو سور الله حلفكم وما
تعملون مع أنه ليس بحكم
فأخرجه بقوله (بالاقتضاء)
أي الطلب وهو ما طالب
الفعل جارماً كالإيجاب
أو غير جارم كالطلب وأما
طلب المستترك جازماً
كالصوم أو غير جارم
كالزكاة (أو التغيير) أي
الاباحة

الحدود واعتبار هذا القيد فيه (قوله دون الاحتراز) متعلق بالكل فزعم ما قيل أن هذا الاحتراز غير
مقبول إما كونه للتصريح بماعلم التزاماً فلا يكون أحد القيدين تعريفاً ولا احترازاً لالتزام أن كان
بالنسبة إلى الاحتراز عن علم المقلد فدلالة كل واحد منهما على الاحتراز المذكور وليس بالالتزام وأما كونه
لدفع الوهم فلأن قوله على أدلتها التفصيلية لم يوهم خلاف المقصود ولا يكون قوله بالاستدلال لدفع الوهم
وإن أوهم الخلاف فلا فائدة في ذكر النحج إلى ما يزيل الوهم الناشئ عنه بل الإصواب هو الاستدلال
بالاستدلال الذي يفيد فائدة مع الزيادة والخلو عن إيهام الاختلاف وأما كونه للبيان فمثل ما ذكر في دفع
الوهم من غير فرق ولا يخصني على المتأمل فيماد كراماً من تحقيق الكلام تزييف ما يكتسب من الخيال
والاوهام قال (المذكور في كتب الشافعية أن خطاب الله تعالى الخ) أقول في العبارة مناقشة وهي أن
المفهوم ههنا أن يكون هذا الأليات والتي المذكورين في كتبهم وليس كذلك إذ لم توجد هذه العبارة في كتبهم
المشهوره فالأحسن أن يقال المفهوم من المذكور في كتب الشافعية ليلام ما قال في التصفصة الثانية
ذكر في بعض المختصرات الخ (قوله والمصنف ذهب إلى أنه تعريف بفعله) أي للحكم المأخوذ في تعريف الفقه
(قوله وإن الشرعي قد زاد على الخطاب) حيث قال ويجب تعريف الحكم وتعريف الشرعي (قوله وإن
كونه تعريفاً للحكم الشرعي أغماهوراً أي بعض الاشاعة) حيث قال وحسبهم عرف الحكم الشرعي بهذا
وسأني تحقيق هذا القول أن شاء الله تعالى ويان أن صاحب المنهاج أيضاً قال بأن التعريف بالحكم الشرعي
وتعريف وهم من زعم أنه عرف الحكم المأخوذ في تعريف الفقه قال (فتقول عرف بعض الاشاعة الحكم
الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال الخ) أقول يعني لم يريدوا قيد الاقتضاء أو التغيير وسبب ما
اعترض عليه بعدم المنع فزيدوا لاشأن الذين زادوهما أيضاً من الاشاعة فقد حصل الاتفاق منهم بأنه
منهم وبأنه ليس تعريفاً للحكم المأخوذ في تعريف الفقه الحكم الشرعي ابتداءً فلا ينافي هذا ما سبق أن طعنه
على المصنف في زعمه أن كونه تعريفاً للحكم الشرعي أغماهوراً أي بعض الاشاعة ولا ماسياً في أن لا خلاف
لأحد من الاشاعة في أن هذا تعريف الحكم الشرعي ومن عجز عن هذا التوجيه من صحة قوله في يقول
بالباء التعاتبية على أن يكون فاعله المصنف ولم يرد أن مراده لو كان ذلك لقال فقال وإن المصنف لم يقبل
عن بعض الاشاعة تعريفها بما عدا القيد بل ذكر أرام الإشارة مشيراً إلى التعريف المشتبه عليهم
وهو ههنا الكلام المنفسي الأزل أن المصنف يرجع إلى ما يشع به الخطاب ولكن فيه شبه لأن الكلام
النفسي لا يقع به الخطاب اللهم إلا أن يقال المراد أنه يقع بسبب إيهامه الخطاب ومن ذهب إلى أن

في لغة الاحياء وأنه الصعر
أو البكارة على قواعد
الخلاف فلا شأنه
بنحو ص إلى حكم هذه
المسئلة فوصلنا في
وكون نسبته على السوية
لا ينافي ذلك ما يتبعه أن
التوصل به إليه وإلى
غيره يكون قريباً ودرين

والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير لا فهم ثم نقل الى ما يقع به الخطاب وهو هنا الكلام النفسي الازل ومن ذهب الى أن الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للفهم أو الكلام المقصود منه افهام من هو متبني لفهمه ومعنى تعلقه بأفعال المكلفين نقله بفعل من أفعالهم والابن جرحكم أصلا لان الخطاب يتعلق بجميع الأفعال فدخل في الحد خواص النبي عليه السلام كإباحة ما فوق الأربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق بأحوال ذاته وصفاته وتزويجاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال إضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على أن لا حكم الاخطا به تعالى وقد وجب طاعة النبي عليه السلام وأولى الأمر والسيد بخطابهم أيضا حكم لا نأقول انما وجب طاعتهم بإيجاب الله تعالى إياها فلا حكم الاحكمه تعالى ثم اعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لأحوال المكلفين وأفعالهم والاخبار المتعلقة بأعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعاون مع أنها ليست أحكاما

للعلم الشرعي (قوله وهو هنا الكلام النفسي) فوش فيه بأن الكلام النفسي لا يقع به الخطاب اللهم الآن براد أنه يقع بسبب افهامه الخطاب (قوله فسر الخطاب بالكلام الموجه الخ) أي الكلام المعطى اذا الظاهر أن التوجيه للفهم أو قصد الافهام منه انما يتأتى في المأموظ كالإيماني (قوله فسر من أفعالهم) الاظهر أن يقول بفعل من أفعاله لا ينبغي أن يراد من الأفعال والمكلفين جنسهما بناء على ان الجمع المدرك باللام والمضاف اذ ذهاب قد ينسلخ عنه معنى الجمعية و يراد الجنس ويصح إطلاقه على الواحد وذلك لان دخول خواص النبي عليه السلام في الحد كما يحتاج الى حمل الأفعال على الجنس كذلك يحتاج الى حمل المكلفين عليه كما أشار اليه بقوله فيما بعد والمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف لا يقال المراد بالخطاب ههنا هو الكلام النفسي على ما اعترف به ولا شأن أن الكلام النفسي صفة واحدة فحينئذ تحقق خطاب واحد متعلق بجميع الأفعال لا نأقول الكلام وان كان صفة واحدة حقيقة إلا أنه

الكلام لا يسمى في الازل خطابا يعني أن المانع من تسمية الكلام في الازل خطابا بتفسير الخطاب بأحد هذين المعنيين فإن شأنا منها لا يصمد على الكلام النفسي لا تصمد منه الافهام بل لا يتعلق بقصد الافهام إلا بالكلام الشرعي والكلام المعطى انما هو وسيلة الى افهام النفس لا يقال تعلق القصد بنافي القدم لا نأقول متعلق بالقصد ليس هو الكلام بل الافهام وهو حادث بالامر بيقان قيل بل يكن في الازل من هو متبني لفهمه فله قصد افهام من هو متبني لفهمه لا يقتضى حضور المتبني له عند القصد بل عند الافهام بالفعل ومثل ذلك ما يرتب الاب كتابا ليقرأه الابن الصغير عند البلوغ فذلك الكلام مقصود منه افهام الابن مع ان الابن غير متبني لفهمه في ذلك الوقت قال (ومعنى تعلقه بأفعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعالهم) أقول خواص النبي عليه السلام كما يحتاج الى حمل الأفعال على المعنى الجنسي فكذا يحتاج الى حمل المكلفين عليه كما أشار اليه تارة بقوله تعالى ليس بفعل المكلف وأخرى بقوله والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو ففعل المكلف وكان الشارح انما يصرح به لظهوره بعد التصريح بالاول وأما وجه افادة العبارة هذين المعنيين فهوان الجمع كما ذاعرف باللام قد ينسلخ عنه معنى الجمعية ويراد الجنس ويصح إطلاقه على الواحد فكذا اذا أنصيف الى معصرف كذلك يراد بذلك كما تقرر في موضعه فانه فاعاله الفضل المحقق في شرح المختصر لوقال بفعل المكلف كان أحسن لئلا نأول ما لا يعم من أحكامه فتقواص النبي عليه السلام تلخص من جميع ما ذكر من الاول الى الآخر ان الحكم خطابه تعالى الازل الواحد في ذاته المتعبد بحسب تعلقه بجنس فعل من جنس المكلف وهذا ظاهرا لمحل له أدنى مسبة وان خفي على من قال انه يدل على أنه ذاعب الى أن ههنا خطابات متعددة يتعلق كل واحد منها بفعل من أفعالهم ثم قال لكه متاف لما سبق من أن الخطاب هو الكلام النفسي فاه صفة واحدة أزلية

التكلم في عدة الاجابار ليس من القواعد الخلاقية بل التكلم فيها بطريق التمثيل ولا يخفى عليك أن الحد لافله اختصاص بالفقه كما عرفت ولو سلم فلاشك في اشتغال علم الخلاف والجدل على القواعد التي يتوصل بها الى الفقه سواء كان اشتغاله على انهما من قواعد أو بطريق التمثيل فيصمد على علمها أنه العلم بالقواعد التي يتوصل الخ ولذلك جهه المصنف في التقص وجعله مبنيا على اشتغالهما على تلك القواعد فيقتضى التعريف فلا بد من قيد يفيد اخراجها فزاد قوله على وجه التحقيق من حقيقة اذا أثبتته ولا ريب في أن العلم بهذه القواعد في هذين الفئتين ليس على وجه يثبت هذه القواعد تلك المسائل بل على وجه يتوصل بها الى المحافظة أو المداقعة وقوله ما يكون احدي مقدمتي الدليل الخ) قاله ليل على هذا قول مؤلف من قضا يحصل منه لذاته قول آخر فان

(وقد زاد البعض أو الوضع
ليدخل الحكم بالسياسة
والشرطية ونحوهما)
اصلم أن الخطاب نوعان
أما تكليفي وهو متعلق
بأفعال المكلفين
بالاقتضاء أو التخيير وما
وضي وهو الخطاب بأن
هذا سبب ذلك أو شرطه
كالقول سبب الصلاة
والطهارة شرط لها فلما
ذكر أحد النوعين وهو
التكليفي وجب ذكر
النوع الآخر وهو الوضعي
والبعض لم يذكر الوضعي
لأنه داخل في الاقتضاء
أو التخيير لأن المعنى من
كون القول سببا للصلاة
أنه إذا وجد القول
وجب الصلاة فيقتضي
الوجوب من باب
الاقتضاء لكن الحق هو
الاول لأن المفهوم من
الحكم الوضعي يتعلق بشئ
بشيء آخر والمفهوم من
الحكم التكليفي ليس هذا
ولزم أحد هاتين التفسيرين
في ضرورة لا يدل على
اتحادهما

كان القسـول الآخر

فزيد على التعريف قبل تخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير أفراد الحدود وهو قولهم بالاقتضاء أو التخيير
فإن تعاقب الخطاب بالاقتضاء في القصاص والأخبار عن الأعمال ليس أعلق الاقتضاء أو التخيير إذ معنى التخيير
إباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الإيجاب أو بدونه
وهو التنبأ أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التخيير أو بدونه وهو الإكراه وقد جاب بأنه لا حاجة إلى
زيادة قولهم بالاقتضاء أو التخيير لأن قيد الحثية هي أدو المعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث
هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالأفعال في صور التقص من حيث أنها أفعال المكلفين وهو ظاهر
(وقوله وقد زاد البعض) اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة أوجه الاول أن الخطاب عندكم قديم
والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا سالت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا
بالحادث كقولنا سالت بالنكاح وسرت بالطلاق الثاني أنه يشتمل على كلمة أو هو لا تشكك والتريدين
فتنافي التعريف والتعديد الثالث أنه غير جامع للأحكام الوضعية مثل سبب الصلاة لوجوب الصلاة
وشرطية الطهارة لها وما ذمسية القصاص عنها والمصنف أهل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المأذية
متعدد باعتبار المتعلق بمتعدد الخطاب حيث أنه ليس به ميم ماد كره (قوله إذ معنى التخيير إباحة الفعل
والترك) فيه إجماع إلى أن هذا الإباحة من الأحكام التكميلية باعتبار ما يما من سلب التكليف فإن نسبة
الحكم إلى التكميلية لا تقتضي كونه مكلفا به بل يجوز باعتبار سلب التكليف عن طرفي فعل المكلف فلا
عدول عن المناسبة (قوله لأن قيد الحثية هي أدو المعنى) اعترض عليه بأنه لو لم يذكر التخيير لم يدخل
الإباحة في التعريف إذ ليس فيها تكليف أو يجب بأنه لا يلزم من اعتبار الحثية أن يكون الخطاب
تكميليا بما يمتنى هو بل يجب أن يتعلق بفعل من يتعلق بقوله التكميل في الجملتين فيه بحث وهو أن
اعتبار الحثية المذكورة يدفع القصد بطل قوله تعالى خلقكم وما تعبدون لكن لا يدفع النقض بالقصاص
المبينة لأفعال المكلفين فإن الحكمة في تلك القصاص التنبيه على وجوب التقاط بأخلاق السلف الصالحين
والعجب عما كان سببا لذلك بعضهم من عدم اجتماعهم عما كافهم الله باجتنابه قال الله تعالى لقد كان في
قصصهم عبرة لاولي الابصار ولا يخفى ان الاجتناب حيث يتعلق بهم من حيث أنهم مكلفون اللهم الا
أن يقال ان الخطاب المتعلق بأفعالهم من تلك الحثية من الحكم المصطلح والعلم به داخل في معنى النقصة كما
سبب (قوله والمصنف أهل في) أي جيب عنه بأنه أكتفى في الشرح بذكر المبيية والشرطية على إرادة

قائمة بذات الله تعالى وإذا أخطأ سواه يتعلق بشئ من الأفعال والمتعلق بالأفعال هو لا غير قال (أفمن
التخيير بإباحة الفعل والترك الخ) أقول هذا التقرير لا يتناول الإشارة إلى حد ما يتخلف في الخاطآن
عدا لإباحة من الأحكام التكميلية عدول عن المناسبة إذ لا تكليف فيه أصلا حتى قال بعض الأصواب
أن ثلث القسمة فيقال الحكم أما تكليفي أو تخييري أو وضعي وذلك لأن نسبة حكم إلى تكليف لا يقتضي
كونه مبطلا به بل يجوز باعتبار سلب التكليف عن طرفي فعل المكلف كما يؤذن به العبارة نعم رد الاشكال
على الاستاذ في أصح حيث جعل الإباحة تكميليا وإن أوجب عنه أيضا في موضعه قال (والحكم حادث
لكونه متصفا بالحصول) أقول يعني أن الحكم حادث لأنه متصف بالحادث وكل ما يتصف به فهو حادث أدل ما معنى الحادث إلا
حادث أما الصعري فليكونه متصفا بالحصول بعد العدم وكل ما يتصف به فهو حادث أدل ما معنى الحادث إلا
ذلك وأما الكبرى فلما تقرر في علم الكلام أن التسميم لا يتصف بالحادث فظهر أن الشارح أقام دليل
الصعري مقابها وترك الكبرى أكشافا بقره في الكلام قال (والمصنف أهل في تفسير الخطاب
الوضعي ذكر المأذية) أقول يعني أن كلاما من المبيية والشرطية كما أنهم ما من الموضوعات بالاستعداد
فكذا المأذية منها بالاستعداد ولا ينافي تلازمها مع الشرطية باعتبار إفرادها كان لها استعداد مثلها كان

فأجاب الاشاعرة عن الاول بنوع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المصنف بذلك هو التعلق والمعنى
تعلق الخلق بها بعد ما لم يكن متملقا وتبع لتعليل الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث
أمازة عليه ومعرفته اذ الدال الشرعية أمارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح اماراة
ومعرفة فالقديم كالعلم للصانع وعن الثاني بأن أوجه التقسيم المحدود وتخصيله لا نه فأن فرع له تعلق
الاقضاء ونوع له تعلق الخبير فلا يمكن جعله في حد واحد دون التفصيل وأما الثالث فالترتبة بعضهم
وزاد في التعريف قيدا به وبوجهه لا يشمل الحكم الوضعي فقال بالاقضاء أو التخصيص أو الوضع أي وضع
الشارع وجعله وأجاب بعضهم بأن لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اطلق غيرنا على
تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من

التعميل بعد التبيين في المتن بقوله ونحوهما على وجود قسم آخر وهذا كما أول به الشريف كلامه في الانباء
العقلية على ما هي تقريره وأما الجواب بأن مانعية هي شرطية ضد في الحقيقة فان مانعية التجاسة شرطية
الطهارة فلم يحمل شيئا فذية أن التلازم بعد كون المانعية حكما وضعيا بالاستقلال لا بقيد ولذا لم يكتف
المصنف في المتن بذلك السبب والشرطية بل قال ونحوهما فنعر على الشارح أن كون الشيء ركنا أو
دليلا أو علامة من الوضعيات أيضا فإجراجه الاقتصار على المانعية (قوله بل المصنف بذلك هو التعلق)
وقد يجب أيضا بأن الحادث ظهوره وان قدم تعلقه أيضا (قوله والمعنى تعلق الخلق بها) فيه مساحقة فان
الخلق أمر يحصل بعد تعلق الخطاب الذي هو الاخلال فكانه بنى الكلام على اتحادهما بالذات في المشهور
كالاتحاد والوجوب وقد أورد على هذا الجواب أن فيه تسليما من قول الاشاعرة ان المساراد بالحكم ههنا
هو الحكم القديم وهو لا يناسب غرضهم الذي هو بيان الحكم المتعارف بين الفقهاء فلو أجاب عنهم قدم
الخطاب بأن المراد ما خوطب به كان مناسباً للمسياني (قوله لتقسيم المحدود) لا لتقسيم المحدود ينبغي
لتقسيم الحد والضابط أن الحد اذا اشتمل على أمر شامل فذلك التقسيم المحدود كما يقال الجسم متركب من
جوهرين أو أكثر والافلتقسيم الحد كما اذا قيل ما يتركب من جوهرين فصاعداً أو ماله طول وعرض وعمق
وما نحن فيه من قبل الاول (قوله وأجاب بعضهم بأن لا نسلم الخ) فيه بحث وهو أن انفهام المدعى من
اللفظ لا يتعلق بإرادة اللفظ فلا نسلم اما ان يفهم الاقضاء التضمين من هذا اللفظ في نفس الامر أولا

اللائق بمقام التفسير ان يصرح بها ايصافه فادام يصرح بها في اكنى بما قال في المتن في جزء من الحكاية
عن الغير ونحوهما فقد أهمل في التفسير ذكرها بلا خطا فطلأ ولا ما قيل انه لم يفسر الخطاب الوضعي بأن
هذا سبب لذلك أو شرط والمانعية في حقيقة شرطية ضد في الحقيقة فان مانعية التجاسة شرطية الطهارة فلم يحمل شيئا
وثانيا ما قيل انه لم يمهل بل اكنى بما سبق في المتن من ذكره كما جلا بقوله ونحوهما فنعر على الشارح أن
كون الشيء ركنا أو دليلا أو علامة من الوضعيات أيضا فإجراجه الاقتصار على المانعية قال (فاجابت
الاشاعرة عن الاول) أقول هذا الجواب ليس كما ينبغي لان فيه تسليما من الاشاعرة أن المساراد بالحكم
ههنا هو الحكم القديم وهو لا يناسب غرضهم الذي هو بيان الحكم المتعارف بين الفقهاء والمتقسم تارة
الى الاقسام الخمسة من الوجوب وغيره وأخرى الى غيرهما ولهذا قال صاحب المنهاج لا بد لاداعي من
تصور الاحكام لا يمكن من اثباتها وتبيينها مسياني تحقيقه في توجيهه اعتراض المصنف ان شاء الله تعالى
فلو أجاب ههنا بتبع تقدم الخطاب بان يراد ما خوطب به كان مناسباً للمسياني ولم يرد شيء قال (وعن الثاني
بأن أوجه التقسيم المحدود) أقول يعني أن ذكر رأ في الحدان أدى الى تقسيمه فباطل لعدم حصول
المقصود حيث ذوروا التعريف وان أدى الى تقسيم المحدود بفائز الاخلال بالتعريف فمتمم قيل ان تناول
التقسيم لفظ من ألفاظ الحد فهو تقسيم للمحدود والافهوتقسيم للحد كما اذا قيل الجسم ما يتركب من

مذكر أو رافيه هيئته
فاستثنائي يتركب من
مقدمة شرطية
واستثنائية كقول
المصنف كل ما دل القياس
على ثبوت هذا الحكم
يكون ثابتا ولكنه بل
عليه فهو ثابت والا
فإن رافى فأن كان كاد
طرفه جلية فملى والا
فشرطى وموضوع
المطلوب بجى أصغر وما
هو فيه صغرى ومجولة
أ كبر وما هو فيه كبرى
والمترك رفيه الحد الأوسط
وهو ما يحول المصغرى
وموضوع الكبرى فهو
الشكل الاول أو مجولها
فأثنائي أو موضعه
فأثلاث وتفسير ذلك
ما ذكره المصنف من
قوله هذا الحكم ثابت الخ
لا يقال الحكم انفقهى
كل وجوب ليس عطلوب
فقهى اذ ليس موضوعه
فعل المكلف ولا مجوله
حكمه امر عيالا فانقول
معنى قوله هذا الحكم
ثابت في قوة ان الحج مثلا
واجب لا يبدل عليه
الدليل إلا ان المصنف

الافتقار للغير أعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني إذ معني سببية الدلول
وجوب الصلاة عنده ومعني شرطية الظهارة وهو بان الصلاة أوجبه الصلاة بدونها ومعني ما يعي
الخاصة حرمة الصلاة معها أوجب ارتها حالة الصلاة كذا في جميع الأسباب واشترط والمراع
وذهب المصنف الى أن الحق زيادة التقيد لأن الخطاب نوعان تكليفي وروضي فلما ذكر أحدهما وجب
ذكر الآخر لا وجه لجعل الوضع والاختصاص أو التقييد أي في التكليفي لأنهما هما متعارفان
ولزوم أحدهما لا لاخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بأنه لا في جميع هذه الصور
اسلاما ولا فلا قلن المصنف منع كون الخطاب الوضوي حكما وبصلح على نسبة بعض أقسام الخطاب حكما
دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضوي في تعريف الحكم بل كيف يصح راما نيا فلا يمنع كونه
خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي أعم منه شامله فأي ضرر له في تعاريفه ومبهما بل

غير ذلك العبارة روما
للمعصوم الذي يتأهب
الشن وللأمانة وقد
الشان على اثبات أن
الأمر للوجوب وخبر
الواحد والاجماع العام
المخصوص بوجوب العلم
وأراد بآيائس الدليل
على الإطلاقي على ما هو
مصطلح أرباب المعقول
لاخصه ومن القياس
اللفظي المقابل للكتاب
والسنة والاجماع للفق
الكتبة لأن الدال على
ثبوت الحكم عنده هو
ذلك وطريق التوصل
هنا هو إلى صغرى سهلة
المصنوع مثلا فينتج
المطلوب الفقهي
وتحصل تلك القضية
بنزول على البحث عن
أحوال الأدلة والأحكام
وبين قبولهما المتعارفة
في الكلية وثبوت الحكم
العام (قوله لا يكون
القياس قد أدى إليه
وأي مجتهد) هذا يوجب
أن يكون القياس
مشروطا بان يتبين
ولكن مراده عدم
مخالفة الاجماع بدليل

وعلى كلا التقديرين أحد الجزأين فاسد فتأمل (قوله ولزوم أحدهما لا لاخر في بعض الصور الخ)
الخطاب التكليفي خمسة أقسام والأول الوضع بعض منها وهو الوجوب والحكمة بقوله في بعض الصور
ناظر إلى قوله أحدهما لا إلى المزمع حتى رد أن المزمع لا يكون الا حكما فلا معنى لقوله في بعض الصور (قوله
وأنت خبير بأنه الخ) قال الفاضل الشريفي فيه بحث لأن المصنف نقل أن بعضهم لم يرد فيه قد اذ الوضع
بناء على أن الأحكام الوضعية داخلية في التعريف لأن الاقتضاء أعم من النصريح ثم رد على هذه الطائفة
بأن الحكم الوضعي كسببية الزنا لوجوب الجلد مثلا مفهوم والحكم التكليفي كوجوب الجلد مفهوم آخر
وإن لم أحدهما لا لاخر في بعض الصور فإن في إيجاب الجلد على الزنا حكما يختلفان في الحقيقة والخطاب
الذي يتعلق بالجلد يصدق عليه أنه خطاب متعلق بفعل المكلف بالاقتضاء بخلاف الخطاب الذي يتعلق بالزنا
فإنه لا يقتضاء فيه أصلا فطر إلى ما يتعلق به نعم قد قاربه خطاب فيه اقتضاء بذلك لا يندرج في الحد كما لا يخفى
ولا بد لهم من زيادة قيدا لهم اعترفوا بكونه حكما وعروا وادرجاه في الحد بدونه وقد أبطل زعمهم بقصدنا
وحيث نذكر كلاما موجهة لا يتبعه عليه شيء مما ذكره الشارح انتهى وبمحوه أن كلام المصنف ههنا
مع من ذهب إلى أن الوضع حكم فاندفع الأول وإن الحكم الوضعي مبين للتكليفي وإن كان لازما فاندفع
الثاني (قوله ويجعل الخطاب التكليفي أعم منه) قيل إذا عترض الاقتضاء الضمني وجعل التكليفي

حواجر من فصاعدا أو ما له أبعاد ثلاثة يكون تقسيما للحد فقال (وأنت خبير بأنه لا في جميع هذه الحكم
الخ) أقول اعلم أن الإشارة في هذا المقام ثلاث فرق على ما ذكره المحقق عصفه الدين في شرح المختصر
مهم من لم يرسم الوضعي حكما ومنهم من يراه حكما وأدرجه فيه يجعل الاقتضاء أعم من النصريح
والمصنف هو المذهب كذا في الفرق الأولى واختار مختارا ثانيا وردها ران الثانية بأن الحكم الوضعي له مفهوم
وهو الخطاب بان هذا سبب فذلك ونحوه والحكم التكليفي له مفهوم آخر مبين للاول وهو الخطاب المتعلق
بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التقييد وأما حكما بالمبانيه فيعلم أن الاول ما يفهم منه تعلق شيء بشئ
لآخر والثاني ما يفهم منه وجوب فعل ونحوه وهو لازم له والالزام متباينان وقد تقرر أن تباين الالزام
ملزوم لتباين الملزومات مثلا في إيجاب الصلاة لدلول الشمس بقوله تعالى أقم الصلاة لدلول الشمس
حكمان مختلفان في الحقيقة إيجاب الصلاة وبعمل الوقت شيئا والخطاب الذي تعلق بإقامة الصلاة بصلى
عليه أنه خطاب متعلق بفعل المكلف بالاقتضاء والخطاب المتعلق بالدلول فانه لا يقتضاء به نظر إلى ما تعلق
به نعم قد قاربه خطاب فيه اقتضاء وبغير ذلك لا يندرج في الحد كما لا يخفى فان قيل قول المصنف ولزوم
أحدهما لا لاخر في صورة الخ يعني لزوم الوضعي للتكليفي في صورة توجده فالدلالة على التعلق لا يدل على
اتحاد مفهومهما بحسب الخواج كما هو حكم المتساويين والاختصاص مع الاختلاف يدل على انتفاء المباينة بينهما

كفى بتقدم مفهوم العام والخاص على أن قوله المفهوم من الخطاب الوضعي يتعلق بشئ بشئ نفسه تاسمخ
والمعنى أن المفهوم منه الخطاب يتعلق بشئ بشئ لكونه شرطاً له أوسبباً أو مانعاً (قوله وبعضهم عرف)
ذكر في بعض المختصرات أن الحكم الشرعي خطاب الله تعالى إشارة إلى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من
الكتب بأن الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فتوهم المصنف أن هذا تعريف الحكم عند البعض والحكم
الشرعي عند البعض ولا خلاف لأحد من الأشاعرة في أن هذا تعريف الحكم الشرعي قال المصنف إذا
كان تعريف الحكم فمفهوم الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيداً مقيداً خارجاً لوجوب الإيمان ونحوه

(وبعضهم قد عرّف
الحكم الشرعي بهذا)
أي بعض المتأخرين ممن
منابى الأشعرى قالوا
الحكم الشرعي خطاب
الله تعالى

شاملاً للوضعي كانت القصص داخلته في تعريف الحكم لا نأخذ ذكره في القرآن للاعتبار وكل قصة تتضمن
أن يقال لا تنفوا لافعل هؤلاء لا تنفوا لافعلوا بما فهم وأفعالوا فقول هؤلاء فتشاوروا كتبهم وأوجب بأن هذا داخل
بهذا الاعتبار في المحدث أيضاً فتم (قوله تاسمخ والمعنى أن المفهوم الخ) قيل ماذا كره ليس بتفسير
الحكم الوضعي الذي قد عرفت سابقاً كلاماً منها بل بياناً للذي الحكمين لبيان التباين ولذا قال المفهوم من
الحكم الوضعي والمفهوم من التكليفي ولم يقل مفهوم الحكم الوضعي ومفهوم التكليفي فاندفع به التاسمخ

اللازم هو أن خارج المحمول قلنا قد تفرق في موضعه أن اللازم قد ما من محمول وغير محمول كزوم الإضافة
لطواع الشمس فظهر مما ذكرنا أمور الأول أن كلام المصنف هنا ليس مع الفارقة الأولى فاندفع به
الاعتراض الأول الثاني الحكم الوضعي ميان التكليفي فاندفع به الاعتراض الثالث أن المراد بقوله لأن
المفهوم من الحكم الوضعي قد عرفت سابقاً كلاماً منها بل بياناً للذي الحكمين لبيان التباين بينهما ولذا
قال المفهوم من الحكم الوضعي والمفهوم من التكليفي ولم يقل مفهوم الحكم الوضعي ومفهوم التكليفي
فاندفع به التاسمخ فظهر أنه لو قال المفهوم منه الخطاب يتعلق بشئ بشئ لم يحز في كفاً أن يكون
المعنى ذلك فإيماناً لم فانه دقيق وبالقبول حقيق قال (ذكر في بعض المختصرات أن الحكم الخ) أقول قد
عرف صاحب المنهاج أولاً بالتعريف المذكور ثم أورد اعتراضاً عليه مع جوابه ثم بين دليله المنفك عليه ثم
قال ولا بد للاصولي من تصور الأحكام ليعلم من إثباتها ونفيها لا يجرم إنشاء على مقدمه وسبعة كتب أما
المقدمة في الأحكام ومعلقة آثارها وفيها بيان الأول في تعريف الحكم خطاب الله تعالى الخ فذهب الشارح إلى
أن الحكم إشارة إلى الحكم الشرعي المفهوم يعني أنه ليس الحكم المذكور في تعريف الفقه بل في ضمن قوله
من تصور الأحكام أو قوله في الأحكام وظاهرهما شرعية ويدل على ما ذكره أمور الأول نصريح المحققين
من شراحه أن المعرف هو الحكم الشرعي الثاني أن مراده لو كان المذكور في التعريف لما وسط بينهما
بالأمور الأجنبية الثالث أن سوف كلامه حيث قال ولا بد للاصولي من تصور الأحكام ليعلم من إثباتها
ونفيها يتبادر بأعلى الصوت أن المقصود من التعريف بيان المحمولات التي هي الأحكام الشرعية لا بيان
قيد في التعريف فزعمنا قبل أولاً لأن بعض العلماء النافعة لما عرف أصول الفقه في تصانيفه بقوله معرفة
دلائل الفقه أجال الخ والفقه بقوله العلم بالأحكام الشرعية الخ أورد عقيب ذلك قوله ولا بد للاصولي
من تصور الأحكام ليعلم من إثباتها ونفيها وأرجل هذا الكلام أربعة إلى بداية البحث بتعريف الحكم
فعرّف بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فسبق كلامه دليل واضح على أن الحكم المأخوذ في
تعريف الفقه عنده هو الحكم المعروف بالخطاب المذكور وقول المصنف لما عرف الفقه بالعلم بالأحكام
الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية جاز على سنن كلامه أنه هو بصدده نقل كلامه وتأييدان
إطلاق لفظ الحكم في كلام هذا البعض وإرادته تعريفه عقيب تعريف الفقه وهو من الأشاعرة فكلام
المصنف حتى لا دافع له ووجه دفعه ما ظاهر للمتمل فليعلم (قال المصنف إذا كان هذا تعريف الحكم الخ)
أقول يعني أن المصنف قال في حواشيه على التوضيح بناء على ما فهم أن هذا تعريف الحكم المأخوذ في تعريف

قوله حتى لو خالف اجماع
الخ وسواء سبقه الخلاف
أم لا سواء حصل من
اجتهاد آراء أولاً (قوله
ولا يبعد أن يقال) اعترض
عليه بأنه بعيد لم يذهب
إليه أحد والمتعرضون
لما حاث التقليد في كتبهم
مصرحون بأن البحث
عنه انما وقع من جهة
كونه في مقابلة الاجتهاد
وأوجب بأنه لا يلزم من
كونه مما لم يذهب إليه
أحد أن يكون بعيداً فإن
أكثر لطائف الفضلاء
من هذا القبول مع أنها
مقبولة وبأن البعد
لا يشاع المصنف فيه على
ما يدل عليه قوله الظاهر
أن هذا يخص المجهد لا
إن بيان الاحتمال
بعدم هذا اللفظ متعارف
ولو شوع من التأويل

وإذا كان تعصفا بالحكم الشرعي فعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع ولا
لكان الحدأعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الإيمان مع أن المحدود لا يتناوله حينئذ لعدم توقفه على
الشرع (قوله فالحكم على هذا) أي على تقدير أن يكون خطاب الله الخ تعصفا بالحكم الشرعي استنادا أمر
إلى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف والالكان ذكر الشرعية مكررا المناسب من أن الشرع
على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع قال قبل فيدخل في الأحكام الشرعية
مثل وجوب الإيمان مع أنه ليس من الفقه فلا يخرج بقيد العملية (قوله والفقهاء) يريد أن الحكم في

فالحكم على هذا استنادا أمر إلى آخر (والفقهاء يطلقونه على

وأنت تشير بأن بيان الملازمين على الوجه الذي ذكره المصنف لا يقيد ببيان الملازمين قطعا إلا يرى أن
قولك المفهوم من الإنسان قابلية العلم والفهم من الحيوان ليس هذا من الدين أنه لا يقيد ببيان
الإنسان والحيوان فليأمل (قوله ما ورد به خطاب الشرع) فيقول فالأصل في الحكم الذي ورد به خطاب
الشرع هو خطاب الله تعالى المتعلق الخ وهو غير صحيح لاقتضائه ورود الخطاب بالحكم واجب بأن
الخطاب المعبر في المحدود هو الخطاب العقلي والمحدود هو الخطاب النفسي فلا إشكال فتأمل (قوله والالكان
الحدأعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الإيمان) لأن المراد بالافعال حينئذ ما يعم أفعال الجوارح والقلب
إلا يلزم استدراك قيد العملية في تعريف الفقه وههنا بحث وهو أن المعنى المذكور للشرعي وإن أخرج
الحد من العموم لكن أدخله في الخصوص لأن الحكم الشرعي بالمعنى المذكور يتناول الفقه الصانع
لأفعال المكلفين حيث لا اقتضاء ولا تخيير في مفهومه إذا المراد بالحكم على هذا التقدير استنادا أمر إلى آخر
كما صرح به ولا يتناوله الحد فالتحقق أن يقال المراد بالحكم الشرعي المصطلح المعروف بما ذكره وما ذكر
ولا تعتبر المعاني الثورية للأجزاء في المعنى القبي سواء أريد بالشرعي الموقوف على الشرع أو ما ورد به
خطاب الشارع لا يلزم عموم الحد ولا خصوصه فتأمل (قوله استنادا أمر إلى آخر لا خطاب الله تعالى)

ما ثبت بالخطاب كالوجوب والمحرمة مجازا) بطريق إطلاق اسم المصدر على المفعول كالتعلق على الخلق لكن لما شاع فيه صار مقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية

انفقه حد بعض الاشاعة وللحكم الشرعي عند البعض الآخر منهم إذا كان هذا تعصفا بالحكم أي الحكم
المصطلح فعنى الشرعي في تعريف الفقه ما يتوقف على الشرع ليكون قد اتمم ما ذكره من وجوب الإيمان
وصحوه اذ لو سلم على معنى ما ورد به خطاب الشارع لم يفسد معنى زائد على الحكم المقصود بخطاب الله تعالى
وإذا كان تعصفا بالحكم الشرعي فعنى الشرعي الذي جعل مآل التعصفا مع وصفه جمعا ما ورد به خطاب
الشارع لا ما يتوقف على الشرع لأن المحدود الذي هو الحكم الشرعي يكون أخص من الحد الذي هو
خطاب الله تعالى لتناول الحد مثل وجوب الإيمان مع أن المحدود لا يتناوله حينئذ أي حينئذ قيد الشرعي
بمعنى الوقوف على الشرع لعدم توقف الإيمان على الشرع كما سبق قال (فالحكم على هذا استنادا أمر إلى
آخر) أقول يعنى أن الحكم المذكور في تعريف الفقه على تقدير أن يكون التعصفا المذكور للحكم
تعصفا بالحكم الشرعي استنادا أمر إلى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق بالحد لا ما ورد به ذلك الالكان ذكر
الشرعي في تعريف الفقه مكررا المناسب أن الشرعي في قولهم الحكم الشرعي على تقدير أن يكون خطاب
الله تعالى الخ تعصفا بالحكم الشرعي ما ورد به خطاب الشارع لا يكون الحدأعم من المحدود فإذا أراد بدعوى
الحكم الخطاب المذكور يكون ذكر الشرعي بمعنى ما ورد به خطاب الشارع مكررا باضطرورة لانهما من
الحكم حينئذ لا يمكن أن يراد بالشرعية الواقعة صفة الأحكام ما يتوقف على الشرع لأن المفسر وإن
التعصفا بالمعنى الأعم للحكم الشرعي فزعمنا قبل إذا كان الحكم المأخوذ في تعريف الفقه بمعنى
الخطاب المذكور كان الشرعي داخل في مفهوم الحكم المأخوذ في تعريف الفقه فهذا الشرعي داخل في
مفهومه بكونه بمعنى ما ورد به خطاب الشارع ولا ينافي أن يكون الشرعية المذكورة في تعريف
الفقه صرحا بمعنى التوقف على الشرع فلا يلزم التكرار قال (والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب)

قال صاحب الكشاف في قوله تعالى فالحكم على هذا تعصفا عن قوله هل يجوز أن يكون صفة للمعنى لا يستدرك أن يكون مخالفا لاسائر الأجوبة لا يقال الاعتراض ليس بمجرد البعد بل بكونه بعيدا لم يذهب إليه أحد لأن المصنف اغمار يريد أن العبارة تضمن هذا ولو نزع بعد سواء ذهب إليه أحد أم لم يذهب (قوله فلهذا ذكر بعض العلماء) قيل عليه أغما ذكرها ملحقا بلانها الاجتهاد على ما صرحوا به فكيف يكون دليلا على كونها منها ولا يخفى عليها

اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو محال لقوى حيث أطلق
المصدر أعني الحكم على المفعول أعني المحكوم به (قوله رد عليه) إشارة إلى اعتراضات على تعريف
الحكم مع الجواب عن البعض الأول أن المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ثابت بالخطاب

فيه بحث لأنه يخرج الثابت بالاعتضاء حيث نشد لأنه انشائي لا يوجد فيه الحكم المفسر باسناد أمر إلى
آخر أي نسبته إليه إيجاباً أو سلباً كما صرح به فيما سبق فليتأمل (قوله أعني الحكم على المفعول الخ)
أما من باب إطلاق اسم الجزء على الكل لأن اسم المفعول يشتمل على معنى المصدر أو من باب إطلاق اسم

أقول مراد المصنف من هذا الكلام التوطئة لإيراد الاعتراض ولما كان المتبادر من ظاهر كلام المصنف
أن يكون استعمال الفقهاء الحكم فيما ثبت بالخطاب بطريق المجاز وجهه بأن المراد أن الحكم في
اصطلاح الفقهاء حقيقة في الثابت بالخطاب وإن كان مجاز القوياً أي مجاز في المفرد دون الاستدانة
يسمى مجاز القوياً سواء كان مبرعاً أو عرقياً أو اصطلاحياً كما نفرد في مباحث الحقيقة وإنما حكم بكونه
مجازاً القوياً لأن المصدر وهو الحكم أطلق على المفعول وهو المحكوم به فإن المراد بالمفعول ههنا أنزل للفعل

يرتب عليه كالمخلوق فإنه أنزل للخلق يرتب عليه قال (إشارة إلى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب
عن البعض) أقول حاصل الاعتراض الأول أن هذا تعريف للمجاين لأن الحكم المعروف صفة فعل المكلف
والخطاب المعروف صفة الله تعالى باعتبار كونه كلاماً موصفاً وهما متباينان بالمرية وحاصل الجواب
الأول عنه منع المباينة نظر إلى الواقع والاستعمال وحاصل الثاني تسليهاً نظراً إلى الواقع ومنعها نظراً

إلى الاستعمال بناء على التسامح وحاصل الثالث منعها نظراً إلى الواقع بناء على الاتحاد بالذات بمنع كون
الحكم صفة فعل المكلف وتوضيحه على ما نقل عنه أن الحكم الذي هو خطاب الله تعالى أمر له تعالى بمجانين
لأن الخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام أن اعتبر منه جانب الفاعل يقال له الإيجاب وإن اعتبر منه

جانب المفعول وهو فعل المكلف يقال له الوجوب فالحكم شيء واحد يعرض له تعلقان في وصف به هذا الاعتبار
تأرياً بذلك أخرى فالإيجاب والوجوب متجهان في الموصوف الذي يقومان به وهذا معنى قوله وهما
متجهان بالذات وتختلفان بالاعتبار فإن قيل الإيجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال

والمقولاتان متباينتان ذاتاً واعتباراً قلنا ذلك في الأمور الحقيقية والكلام ههنا في الاعتبارية انتفاء
صفة للفعل من المفعول ثم بالإيجاب بالذات واعتراض عليه بأنه لا يثبت حيث تفرق بين الحكم وديله لأنه
نفس وقوله فاعمل وأجب بأن الحكم هو القول النفسي المناسب لمعناه المصدرى والدليل هو القول اللفظي

المناسب لمعنى المفعول وأعلم أن هذه نكتة ذكرها الحق عضد الملة والدين كأنه قصد بها الرد على ابن
سينا حيث أطلق القول في الشفا بآثار والتأثير واحد بالذات مغاير بالاعتبار حيث حكم بأن التعليم والتعلم
والتحريك والتحرك وأمثال ذلك واحد بالذات مغاير بالاعتبار فليتأمل قال (الأول أن المقصود

تعريف الحكم المصطلح) أقول أعلم أن الأشعرية أيضاً وردوا في كتبهم استعمالاً الأصول من الأحكام
لكون معرفتهم من المبادئ التصورية ولهذا قال صاحب المنهاج ولا بد للأصول من معرفة الأحكام
ليتمكن من إثباتها ونقيها وقال ابن الحاجب وأما استعماله فنالك الكلام والسريرية والأحكام وقال

شارحه المحقق وأما الأحكام فالمراد تصور هالان المقصود إثباتها ونقيها في الأصول إذا قلنا الأمر
الوجوب وفي الفقه إذا قلنا الواجب ولا شأن ما ثبت أو نفي إنما هو من آثار الخطاب لا هو نفسه ثم إن
الذاكرين الحكم لهذا الغرض بعد ما عرفوه بهذا التعريف ونقلوا عن المعتزلة الاعتراض الأول من
الاعتراضات السابقة أجابوا عنه بتسليم قدم الحكم كقولهم الشارح سابقاً وظهر أن مراد المصنف

الاعتراض عليهم والمناقشة معهم بأنهم بعد ما ذكروا الحكم لهذا الغرض كيف يصح ذكره يفهم إياه

(رد عليه) أي على

تعريف الحكم وهو

خطاب الله تعالى الخ (أن

الحكم المصطلح بين

الفقهاء) ثابت بالخطاب

لا هو أي لا الخطاب

فلا يكون ما ذكره بقا

للحكم المصطلح بين الفقهاء

وهو المقصود بالتعريف

هنا (وأيضاً يخرج

ما يتعلق بفعل الصبي)

كجواز بيعه وصحة

إسلامه وصلاته وكونها

مندوبة ونحو ذلك فإنه

ليس متعلقاً بأفعال

المكلفين مع أنه حكم فإن

قيل هو حكم باعتبار تعلقه

بفعله وليد قلنا هذا في

الاسلام والصلاة لا يصح

وأما في غيره الاسلام

والصلاة فإن تعلق الحق

بماله أو بذمته حكم شرعي

ثم أداء الولي حكم آخر

مرتب على الأول لا عنه

وسيجيء في باب الحكم

الأحكام المتعلقة بأفعاله

(فينبغي أن يقال بأفعال

العباد ويخرج منه ما ثبت

بالقياس) إذ لا خطاب

هنا (الأن يقال) أعلم

كالوجوب والحرمه وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما أورد في كتب الشافعية وأجيب عنه بوجه الاول انه كما أريد بالحكم ما حكم به أو يد بالخطاب ما خوطب به من شئ العقليه على ان الوجوب ليس نفس كلام الله الثاني ان الحكم ذو الايجاب والصرم وتصورهما وطلاقة على الوجوب والحرمه تسامح الثالث وهو العلامة المحقق عند المذاهب ان الحكم نفس خطاب الله تعالى والايجاب هو نفس قوله أفل وليس للفعل منه صفة حقيقيه فان القول ليس لصفته

المذكور على المذكور لان الحكم نسبة مستلزمة لثمة متبئين (قوله أريد بالخطاب ما خوطب به) كانه يدل ما خوطب به بخطاب الله تعالى المتعلق الخ وهذا مع كونه تكلفا لا يلائم ما سبق من اختيار كون الحكم قدما دفعالا عن اعراض بأن الخطاب عند كم قدوم والحكم حادث لكن هذا هو الوجه لان ذلك لا يلائم العرض فان المعرفة هو الحكم المأخوذ في تصرف الفقه فينبغي أن يعرف ما هو المصطلح بين الفقهاء (قوله وطلاقة على الوجوب والحرمه تسامح) منع ذلك بالنظر الى الاصطلاح الواجب اعتباره فيما نحن فيه وان كان كذلك بالنظر الى الاصل المنقول عنه قيل ما آل هذا الجواب منع كون الحكم حقيقة عينية في المحكوم به فكان ينبغي أن يقدم على الجواب الاول المشتغل على تسليمه وأجيب بأنه لا حظ أن مبنى الاول على منع المباشرة بحسب الواقع والاستعمال ومبنى الثاني على تسليمها بحسب الاستعمال بناء على التسامح (قوله الثالث أن الحكم الخ) حاشا كما نقل عن الشارح أن الحكم الذي ورد هو خطاب الله تعالى الخ وله تعلق بين اثنين لان الخطاب في حيزه الكلام نحو الغير فاذا اعتبر الجانب الذي هو الفاعل يقال له ايجاب واذا اعتبر جانب المفعول وهو فعل المكلف يقال له وجوب فالحكم شئ واحد يدرسه له تعلقان بوصفهما هذا الاعتبار تارة وبذلك أخرى فالإيجاب والوجوب مقتدان في الموصوف الذي يدرسه وبما به وهذا معنى قوله متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار انتهى واعلم أن المراد بالخطاب ان كان نفس في حيزه الكلام نحو الغير للافهام والايجاب بالمعنى المصدري وهو جعله واجبا فنفس قوله أفل المعنى المصدري الذي هو نفس تكلمه بهذا الكلام وان جعل عبارة عما خوطب به فالإيجاب مثلا ونفس معنى قوله أفل وهو قائم بذاته سبحانه واعترض عليه بأن الإيجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الافعال والمقولات متباينتان دناوا اعتبارا وبه لا يبيح جسد فرق بين الحكم ودليله لانه نفس قوله أفل وأجيب عن الاول بأن ذلك في الاسور الحقيقية والكلام ههنا في الاعتبارية وعن الثاني بأن الحكم هو القول النفسي المناسب لمنه المصدري والدليل هو القول اللفظي المناسب للمعقول (قوله وليس للفعل منه صفة الخ) هذان لان يكون الوجوب صفة فعل المكلف لكن استدلاله عليه بقوله لتعلقه بالمعقول مجمل

بالخطاب القديم كما اعترفوا به بالجواب عن اعراض المعتزلة حينئذ يظهر ضعف كل من الاجوبة الثلاثة المذكورة ههنا اما الاول فلان فيه اعترافا بفساد الجواب الاول المقبول عندهم فان صح هذا بطل ذلك ونصح ذلك بطل هذا وأما الثاني فخلاه ان أراد أن يطلق الحكم على الوجوب ونحوه تسامح نظرا الى الاصطلاح فلا نسلم ذلك كيف وقد صرحوا بأنه حقيقة فيهما بالنظر اليه والمقصود بالبيان ذلك فقط وان أراد أنه ذلك بالنظر الى الاصل المنقول عنه سلمه لكنه لا يقدم ولا يضرنا وأما الثالث فلان فيه تسليم كون الحكم نفس خطاب الله تعالى وقد عرفت أنه لا يتناسب الغرض والاتحاد بالذات الذي ذكره على تقدير صحته لا يفيد لان التعرض للحكم في الاصول انما هو لكونه صفة لفعل المكلف لتناسب الغرض فعليه أن لا يكون حقيقة ولا صيرفه اذ لا دخل له في المقصود فيكون مبنيا على التغير بالاعتبار فلا يفيد الاتحاد بالذات وأيضا ان أراد بقوله وليس لأعمل منه صفة لتعلقها الحقيقية كانت أو اعتبارية فلا نسلم ذلك لقوله فان القول ليس متعلق منه صفة لتعلقه بالمعقول فلذلك لا يقتضي عدم اتصاف المعقول بصفة فان من

ان المصادر قد تدفع نفورا
نحو أن تلك ما لو الفقه
أي ردت ما لو فقه قوله لا
أن يقال من هذا قيل
فانه استثناء من غرض من قوله
يخرج منه ما ثبت بالقياس
أي في جميع الاوقات الا وقت
قوله في جواب الاشكال
(يدلوك بالقياس ان
الخطاب ورد بهذا الالاف
ثبت بالقياس) فان
القياس مظهر للحكم
لامتثباته فاندفع الاشكال
(وأيضا يخرج لحوادثنا
وقاعثنا) أي من المذموم
انهما حكم فالمراد بالامان
هنا التصديق في وجوب
التصديق حكم مع انه ليس
من الافعال اذ المراد
بالافعال المذكورة أفعال
الجسور ووجوب
الاعتبار أي القياس
حكم مع انه ليس من
أفعال الجوارح (ويصح
التكرار بين العادة
وبين المتعاضدات في أفعال
المكلفين) لانه قال في
حد الفقه العلم بالاحكام
الشريعة العلية
والحكم خطاب الله تعالى
المتعلق بأفعال المكلفين
فيكون حد الفقه العلم

منه صفة تتعلق بالمعروف وهو اذا نسب الى الحاكم سعى ايجابا واذا نسب الى مافيه الحكم وهو القفل
يسمى وجوباً وهم متعددون بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يحلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة
مرة والايجاب والتحريم أخرى وتارة الوجوب والتحريم كافي أصول ابن الحاجب الثاني انه غير منسكس
لضرورة الاحكام المتعلقة بأفعال الصبيان فالأولى أن يقال المتعلق بأفعال العباد وقد أجيب عن ذلك في
كتبهم بأن الاحكام التي يتوهم تعلّقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلاً يجب عليه اداء
الحقوق من مال الصبي ورد المصنف أو لا ياباه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة
وتأنيباً بان تعلق الحق بمال الصبي أو ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مرتب عليه وهذا السؤال
لا يتأني على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بأن لا الحكم بالنسبة الى الصبي الا
وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحكم بماله أو ذمته لا يدخل في تعريف الحكم
وان أقيم العباد مقام المكلفين لا تنفاد التعلق بالأفعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان
كون المأني به موافقاً لما ورد به الشرع أو مخالفاً أمر يصرف بالعقل

بحث لأن الوجوب الذي هو لزوم الوجود بحيث لو لم يوجد باثم المكلف يكون صفة للمعروف وليس صفة
حقيقية حتى لا يقوم به (قوله وهما متعددان بالذات) فيسأل الوجوب مرتب على الايجاب يقال أوجب
الفعل فوجب وذلك بنافي الاتحاد وأجيب يجوز ترتيب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر اذا لم ترتب
احداً اعتبارين على الآخر (قوله ياباه لا يصح في جوازه) فيه تأمل لأن المصنف لم يتعرض لعدم
الصحة في جوازه بلعه اللهم الا أن يكون التعرض له ان كان ذكره في الحواشي (قوله الا وجوب اداء الحق
من ماله وذلك على الولي الخ) فيه بحث لأن وجوب اداء الحق من ماله مسبق بشيئ الحق في ماله أو في ذمته
ثم لا يخفى أن ثبوت الحق اذا كان في ماله أو في ذمته يكون وجوب الاداء ايضا عليه لكن الولي يؤدي عنه
بطريق النيابة الشرعية للجزء عن الاداء وفعل النائب اذا كان تابعا عن فعله فتعلق الخطاب في الحقيقة
لا يكون الا بفعله وهو ان لم يكن مكلفاً فعلى انه لو سلم أن الخطاب المتعلق بفعل الصبي لا يدخل في
الحكم التكليفي فلا مانع من أن يكون وضعياً اذا تلافى الصبي سبب وجوب الضمان فلا بد حينئذ من
اقامة العباد مقام المكلفين لئلا يخرج مثله (قوله ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله الخ) فيه تسامح كافي
عبارة المصنف اذا مراد به تعلق الحق بماله الخطاب المتعلق بفعل الصبي سبب وجوب الضمان مثلاً ورد
مر نظيره (قوله لان كون المأني به الخ) فيه بحث لأن معرفة العقل كون المأني به موافقاً لما ورد به الشرع او
مخالفاً له انما تنصور بعد ورود الشرع فيكون حكماً شرعياً ولو سلم انه ليس كذلك فقول كون الصحة

البين أن الوجوب صفة لفعل معدوم لانه عبارة عن لزوم وجوده بحيث لو لم يوجد باثم المكلف وان أراد به
أن ليس له صفة حقيقية سلمناه لكنه لا يفيد لأن المقصود به بكونه صفة اعتبارية كسبب قال (وهذا
السؤال لا يتأني على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف) أقول يعني أن السؤال بعدم الانكاس
لا يرد على مذهب الشافعية لانه انما يرد اذا عترفوا باتصاف فعل الصبي بالحكم الشرعي وتكون الصحة
والفساد من الاحكام الشرعية وليس كذلك أما الاول فلاهم مصرحون بأن لا حكم بالنسبة الى الصبي
الا وجوب الحق من ماله وذلك الوجوب ليس على الصبي بل على الولي (قوله ثم لا يخفى أي بعد ما علم ان لا حكم
الفعل الصبي شرعاً علم أن ليس ههنا ا تعلق الحق بماله أو ذمته وظاهر أن شيئاً مما لا يدخل في تعريف
الحكم وان أقيم العباد مقام المكلفين لا تنفاد تعلق الخطاب بالأفعال بل يتعلق الحق بالذمة أو المال لا يقال
تعلق الخطاب بتعلق الحق بهما تعلقه بالأفعال في المال لان منشأ العلة معنى عن معنى قوله ثم لا يخفى فاندفع
بعدم المصنف تأنيباً بان تعلق الحق بماله الصبي أو ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر يرتب عليه واما

أن المراد انه لا يعدل
التعريف على الوجه
المذكور كل البعد في
يكون ذكر كرها لا من هذه
الجهة وتصر بمذهب
انما هو لمقابلة الاجتهاد
بالنظر الى الظاهر المتبادر
(قوله ولا يقال الى الفقه)

لان غير الفقيه المختص
انما يتوصل بقواعده الى
مسائل الفقه أو العلم بها
عن أدلتها فان العلم بأن
الصلاة فريضة والزنا
حرام ومصر ربيع الرأس
فسرر والرافق ناقض
للو وضوء أو مثال ذلك ان
حصل من دليل فهو علم
بالفقه بمعنى الصناعة
المدونة والعالم فافقيه
يعني انه عالم بالصناعة
وان حصل من غير دليل
فهو تقليد وحكاية لمسائل
الصناعة وصاحبه مقاد
وليس التقليد بعلم ولا
التقليد بعالم واقف عليه
ان هذه المسائل كذا في
كتب المذهب وأما
التوصل الى العلم بحكمة
عن الاحكام المذكورة

ككون الشخص مصلياً أو تاركاً للصلاة ومعنى جواز البيع بحتة ومعنى كون صلته مندوبة أن الولي
مأمور بأن يحرضه على الصلاة وأمره بها

والفساد عبارة عما ذكره مذهب المتكلمين وأما مذهب الفقهاء من الشافعية فحصة الفعل عبارة عن
كونه مسقطاً للقضاء والفساد خلافه وصرح به ابن الحاجب في المنتهى وهذا أمر شرعي بلا شبهة لا يابعد
ورود أمر الشرع بالصلاة بالتييم يحتاج في معرفته أنها مسقطه للقضاء أم لا إلى توقيف من الشارع لأن
بعضه لا يسقط القضاء كصلاة التيمم القيم والتيمم لفقدان الماء بسبب الخس مثل ما عرفت في
موضعه وبعضه مسقط كصلاة التيمم المسافر والعاجز عن استعمال الماء للبرد مثلاً وبالحجة جعل الأمر
في الأحكام العصة والفساد من الأحكام الوضعية وإن خالفه ابن الحاجب فتوقف الجواب على إبطال
كونه مأكلاً من غيرعين (قوله ككون الشخص مصلياً أو تاركاً للصلاة) قيل هما أمران بالحس فلا
معنى لهما معاً يعرف بالعقل وأوجب بانهما يعرفان بالعقل لكن بواسطة الحس ولك أن تقول المراد بالعقل
غير الشرع فتناول الحس ولو على سبيل المجاز (قوله ومعنى جواز البيع بحتة) المراد بالصفة هي ترتب
الأثر المطلوب قال القاضي في شرح مختصر الأصول وأما في المعاملات فترتب الأثر المطلوب منها عليها قوله
أن الولي مأمور بأن يحرضه على الصلاة (قيل لا نسلم أن معنى كون صلته مندوبة ما ذكره بل معناه استحقاته

بخطابات الله تعالى
المتعلقة بأفعال المكلفين
الشرعية العملية
فيقع التكرار (الأن
يقال معنى بالأفعال ما به
فعل الجوارح وفعل القلب
وبالعصية ما يختص
بالجوارح) فاندفع بهذه
الغاية التكرار وخرج
جواب الاشكال المتقدم
وهو قوله يخرج نحو آمنوا
وقاعتبروا لأنهما من
أفعال القلب

الثاني فلتصر بهم أيضاً بأن العصة والفساد لهما من الأحكام الشرعية لأن العصة عبارة عن كون الفعل
المأثري به واقعاً لما ورد به خطاب الشارع والفساد عبارة عن كونه مخالفاً لظاهر أمره لا يعرفان بالشرع بل
بالفعل ككون الشخص مصلياً أو تاركاً للصلاة لولا أن يمكن العصة من الأحكام الشرعية لم يكن جواز البيع
مهما أيضاً لأن معنى جوازه بحتة وإما معنى كون صلته مندوبة فهو أن الولي مأمور بأن يحرضه على
الصلاة وأمره بها فيرجع أيضاً إلى فعل الولي فاندفع عبارة هذا الوجه وجود المصنف أولاً بأنه لا يصح في جواز
يتمه وصحة أسلامه وصلته وكونه مندوبة وبإشارته رده أيضاً بما ذكره كرسوب كونها مندوبة أما
الأول فظاهر وأما الثاني فلأن الظاهر أن المراد بكونه المأثري به واقعاً لما ورد به الشارع أو مخالفاً لظاهر أمره كذا
بالنظر إلى الأمر بالفعل وذلك لا يصح في حق الصبي إذ لم يرد فعله خطاب الشارع كما عرفت في الوجه الأول
ولعل هذا هو السر في تأخير الشارح الجواب عن الرد أولاً عن الجواب عن الرد تأييداً لهذا البحث الأول
أن الأمر صريح في الأحكام بأن العصة والفساد البطلان من الأحكام الوضعية فكيف لا تكون من
الأحكام الشرعية فإن قيل قدره ابن الحاجب بانها أمور عقلية لأن العصة إنما تكون الفعل مسقطاً
للقضاء وإما واقعة أمر الشارع والبطلان والفساد فبعضها قلما ما ذكره مختص بجهة العبادات وفسادها
وكلها في المطلق ومع ذلك ليس عسقم كما أشار إليه المحقق لا بانه ورد أمر الشرع بالتييم بالصلاة يحتاج في
معرفة كونها بحتة أو غير بحتة بمعنى كونها مسقطه للقضاء أولاً إلى توقيف من الشارع لأن بعضه
لا يسقط القضاء كصلاة التيمم القيم وفقد الطهور ومنه المرجو والعمى المصري الذي تجزئ به بصيران في
أنا بن طاهر ونجس فاختلاف خبرهما والبصير المتغير خبره في ما وبعضه يسقط كصلاة التيمم المسافر
والعاجز عن استعمال الماء للبرد ولا يعرف ذلك بمجرد العقل الثاني أن فيما ذكره خطأ الاصطلاح فإن
كون العصة والفساد عبارة عن كونهما مذهب المتكلمين وأما مذهب الفقهاء من الشافعية
فهى أن العصة كون الفعل مسقطاً للقضاء والفساد تخلاؤه صريح جوازه في كتبهم وقد عرفت أن الثاني
شرعي وإن لم يكن الأول كذلك الثالث أن المتبادر من قوله ككون الشخص مصلياً أو تاركاً للصلاة أنهما
أيضاً يعرفان بالعقل وليس كذلك لأنهما حسيان يعرفان بالحس ويمكن أن يدفع بأنهما أيضاً يعرفان بالعقل
لكن بواسطة الحس الرابع أن العصة والفساد في العبادات غيرهما في المعاملات إذ هما في الأولى ما قد
عرفت على الخلاف وفي الثانية عبارتان عن ترتيب الأثر المطلوب منهما عليهما وعدمه فلا يصح قوله ومعنى

أدلتها مع ملكة الاستنباط
هو الفقه بمعنى الملكة
الفاضلة والاجتهاد
والعالم هو الفقيه المجتهد
(قوله هذا الذي ذكرناه)
أشاره إلى قوله أعلم أن كل
دليل الخ وقوله فالعصية
المذكورة (قوله إذا عرفت
أنواع الحكم) وهى
القرضية والوجوب
والسببية والنسب
والحرمة وتكراره التعريم
والتعزير والإباحة
فالدليل القطعي الثبوت
والدلالة يثبت به القرضية
والحرمة والظني الثبوت

لقوله عليه السلام من وهم بالصلاة وهم بالقيام سابع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقيام
لعدم خطاب الله تعالى وأجاب بان القيام مظهر للحكم لا مثبت ولا يفتى عليك من السؤال واراد فيما ثبت
بالسنة والاجماع أيضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرفة له وهذا معنى كونها أدلة

الاثبات بالتمهل لا العقاب بالترك وتخبرني الوالي امر خارج عنه وقد يجاب بان الصبي المميز وان لم يكن أهلا
لغيرهم خطاب الشارع وما يقتضيه مقصود التكليف فهو أهل لفهم خطاب الوالي ثم المذهب كما ثبت بأمر
الشارع ثبت بأمر الوالي وغيره من أوجب الشارع طاعته فكون صلاته مندوبة لا يقتضي كونه مأمورا به
من قبل الشارع بل يجوز أن يكون بأمر الوالي المأمور من قبل الشارع ابتداء فكانه قال ومعنى كون
صلاته مندوبة كونه اعندو به من قبل الوالي لا الشارع ابتداء فلا يكون من الاحكام الشرعية وفيه تأمل
(قوله غير متناول للحكم الثابت بالقيام) فيه أن المراد بالخطاب في زعم المصنف ما هو من صفات الله
تعالى لا الاثر الثابت بالخطاب فكيف ينقض بالحكم الثابت بالقيام اللهم الا أن يقال انه كلام على
التنزيل (قوله مظهر للحكم) أى في الواقع أو بحسب زعم المجتهد فلا يراد به أنه مبنى على كون كل مجتهد
معيضا (قوله والجواب أن كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى) فيسأل عليه ان أراد خطابه الاذن
فالقرآن أيضا كاشف عن ذلك فلا روجه لخصيص السؤال بما وان أراد خطابه اللفظي فلا نسلم ان كلا
منهما كاشف عنه فالحق أن السؤال غير وارديما ثبت بهما الا ان كلا منهما كاشف عن الخطاب

جواز السمع محتمل لانه مبنى على الاتحاد كما عرفت في تقديره الخامس ان الصبي شاب على صلاته ولا يعاقب
على تركها كما تقر عندهم فلا حاجة للتوجيه السادس ان التوجيه الذي ذكره كما لا يدل عليه كون صلاته
مندوبة بأحدى الدلالات الثلاث فكيف يكون معناه ذلك والجواب عنها ما عرفت على مقدمتين الاولى
ان الوجوب والندب كما هما يشبان بأمر الشارع كذلك يشبان بأمر غيره كالأمر والموالي من أوجب
الشارع طاعته الثانية ان الصبي المميز وان لم يكن أهلا لفهم خطاب الشارع كما قال الاعمدة ان الصبي المميز
وان كان يفهم بلا فهمه غير المميز غير انه أيضا غير قائم على كمال ما يعرفه كامل العقل من وجود الله
تعالى وكونه متكلما مخاطبا مكافيا للعباد ومن وجود الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالى وغير ذلك مما
يتوقف عليه مقصود التكليف لكنه أهل لفهم خطاب الوالي كما قال فيه أيضا ان الامر بصلاته المميز ليس
من جهة الشارع وانما هو من جهة الوالي لقوله عليه السلام من وهم بالصلاة وهم بالقيام سابع وذلك لانه يعرف
الوالي ويفهم خطابه بخلاف خطاب الشارع على ما تقدم الى هذا كلامه واذا عرفت المقدمات عرفت أن
كون الصبي متابعا لغيره وكون فعله مندوبا لا يقتضي شيئا منهما كونه مأمورا من قبل الشارع ابتداء بل
يجوز كل منهما بما بأمر الوالي المأمور به من قبل الشارع فكانه قال ومعنى كون صلاته مندوبة من قبل الوالي
لا الشارع فلا يكون من الاحكام الشرعية فاندفع الاشكال فان قيل الامر حقيقة في الوجوب كما تقر
فيجب أن يجب على الوالي بأمر الصبي بالصلاة بمقتضى الحديث ويجب على الصبي الصلاة بمقتضى أمر
الراعي الطاعة بالامر قلنا الامر حقيقة في الندب أيضا عند الشافعية كما سيأتي في موضعه ان شاء الله
تعالى فلا إشكال عليه قال (الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت) أقول في كل من السؤال
والجواب بحث أما الاول فلانه ساقط من أصله لان المراد بالخطاب على ما زعم المصنف ما هو من صفات
الله تعالى لا الاثر الثابت بالخطاب فكيف ينقض بالحكم الثابت بالقيام اللهم الا أن يقال انه كلام على
التنزيل وأما الثاني فلانه انما يستقيم اذا وجب كون كل قياس صوابا وليس كذلك اذ كل مجتهد يخطئ
ويصيب اللهم الا أن يقال كونه مظهر للحكم أعم من أن يكون بحسب الواقع أو ظن مجتهد قال (والجواب
أن كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى) أقول فيه بحث لانه ان أراد بخطاب الله تعالى خطابه الاذن

القطعي الدلالة وعكسه
يثبت به الوجوب وكراهة
الغريم والظني الدلالة
يثبت به السنة والندب
وكراهة التنزيه على
تفاوت في الثبوت
والدلالة (قوله بالهكوم
به الخ) المراد بالهكوم به
ما يتعلق به الخطاب
والهكوم عليه الخطاب
به كما يقال حكم القاضي
على زيد بكذا فالكلف
محكوم عليه وقوله
المكلف به محكوم به
لا طرف الحكم على ما هو
مصطلح أرباب المعقول
فالصلاة محكوم عليه
والوجوب محكوم به (قوله
عن الأدلة الشرعية)
والاحكام الشرعية
يجعلها أو يجعل نوع منها
أو عرض ذاتي لها أو
مركب من موضوع العلم
وعرضه الذاتي أو نوع
منه وعرضه الذاتي موضوع
المسئلة وثابت عوارضه
الذاتية بالعدم أو
التبعية من حيث هي
عرض ذاتية له
ومنسوبة اليه ويكون
مجمع البيان ومخط

البحث هو المحمول دون
الموضوع (قوله) فهو موضوع
هذا العلم موضوع العلم
ما يصح فيه عن عوارضه
الذاتية وهي المحمول
بالمسواة الذي يلحق
الشئ لذاته كأنه كسر
للذاتين وربما يقال له
العرض الاول أو المساوية
سواء كان حزامه كالمدرك
للأمر المجيب أو خارجا
عنه كاضافة كذا بواسطة
أنه متعجب فإن قيل
المساواة وغيرهما من
النسب إنما هي لله فهمات
ولاشك أن مفهوم
المتعجب والمدرك ليس
معبروضا حقيقيا
للاضاحك والمتعجب
لا يتقواء ساطا الصدق
ومصدق الحمل وهو
قيام مبدأ المشتق بما في
الموضوع أعجب بأن
الأمر المساوي من حيث
مفهومه معروض ذاتي
ومن حيث أنه مأخوذ
مع طبيعة الموضوع
ومتمدعا ولو بالعرض
معروض لعرض ذاتي
آخر فالتام بالمعروض

الاحكام الرابع أنه غير شامل للاحكام المتعلقة بأفعال القلب مثل وجوب الايمان أي التصديق ووجوب
الاعتبار أي القياس لان الظاهر من الافعال أفعال الجوارح الخماس انه لما أخذ في تعريف الحكم
المتعلق بفعل المكلف انحصر بالعمليات ونحوها نظر في بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون
ذكر العملية في تعريف الفقه مكررا وأجاب عنه بما بان المراد بأنه فعل ما يمتثل القلب والجوارح وبالعقل
ما يخص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية
مكررا والأفاد تنوع ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ونحوه أن يقول اذا حمل الحكم في
تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكررة وقطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على
ما هو ومثل كون الاجماع جهة تعبير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء أو التعبير لا يقال
معنى كون السنة والاجماع والقياس مجببا وجوب العمل بمقتضاها فيستدل في الاقتضاء بالضم
لا ما تقول فينبذ لا يخرج بقيد العملية

الاولى كما قرأنا بخلاف القياس فانه كاشف عن عدة منسبطة من موارد الكتاب والسنة والاجزاء
الكواشف عن ذلك الخطاب ولذا تعددت الثلاثة أصولا مطلقة والقياس أصلا من وجه دون آخر (قوله)
فدخلى في الاقتضاء الصحنى هذا على رأى من عم الاقتضاء والتعريف لادراج الحكم الوضعي وأما على
رأى من جعله على الصريح وزاد قيد الوضع لادراجه فالذى يمكن له ادراج كون الامور المنسوبة
محملة في الوضعي فان الشارع يدل كلاما من السنة والاجماع والقياس جهة على الاحكام فيكونه جهة
وضع الشارع (قوله) لا ما تقول فينبذ لا يخرج بقيد العملية (أجيب عنه بان المراد بالعمل في قوله وجوب
العمل بمقتضاها اما وجوب الاستدلال بها والاقتضاء بموجبها أو وجوب الامتنال أو العمل بموجبها أعم
من فعل القلب والجوارح اذ تلك الأدلة لا تقتضى العمل بالجوارح البتة فيخرج حينئذ بقيد العملية لان
المسرد بما يمتثل في فعل الجوارح خاصة وبهذا ظهر ان التعبد بالعملية يخرج وجوب العمل بمقتضى
الثلاثة ولا يخص بانخراج مثل جواز الاجماع وجوب القياس كدليل عليه وقوله يمكن أن يقال الخ على
أن الظاهر أن جواز الاجماع محضه كافي جواز البيع وقد سبق منه أن الجهة ليست حكما شرعيا فكيف
قال ههنا وهو حكم شرعي وبالجملة الحكم الشرعي من معاني الجواز هو الاباحة ولا يصح في الاجماع فنقول

ولوجه تخصيص السؤال جمالا انقرأنا أيضا كاشف عن الخطاب الاولى وان ارد به الخطاب اللفظي
ولا يعلم أن كلامهم ما كاشف عنه فالحق أن السؤال غير وارد فيما ثبت بما لان كلامهم ما كاشف عن
الخطاب الاولى كما قرأنا بخلاف القياس فانه كاشف عن عدة منسبطة من موارد الكتاب والسنة
واجماع الامم الكواشف عن ذلك الخطاب ولذا تعددت الثلاثة أصولا مطلقة وهو أصل من وجه دون
وجه كما سألنا ان شاء الله تعالى قال (ولنقال أن يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه الخ) أقول بلى
أن المصنف قد جاوز فيما سبق حل الحكم على المصطلح فعلى هذا ذكر العملية زائدة البتة لان فائدته لما
سبق لا بطرود مثل وجوب الايمان ومثل كون الاجماع جهة والاول خارج عن تعريف الفقه بقيد
الشرعية والثاني عن تعريف الحكم بقيد الاقتضاء أو التعبير وفيه بحث لان مثل كون الاجماع جهة من
الخطاب الوضعي فان عم الاقتضاء لم يخرج عن ذلك عنه بذلك القيد لئلا يله ايضا ولا يدخل بقيد
الوضع قال (لا ما تقول فينبذ لا يخرج بقيد العملية) أقول فيه بحث لان عدم خروجه به عما يمتثل اذا
لم يكن معنى العملية ما يتعلق بفعل الجوارح فكأنه يبنى الجواب على عبارة السائل حيث قال وجوب العمل
بمقتضاها وظهر أن ليس العمل ههنا معنى العملية في تعريف الفقه لانه إما معنى وجوب الامتنال لادراج
والا يتعبد بها وإما معنى وجوب الامتنال والعمل بموجبها أعم من فعل القلب والجوارح اذ تلك الأدلة

ولا يمكن أن يكون العلم به من الفقه ويمكن أن يقال إن القيد بالعملية يقيد الإخراج مثل جواز الإجماع وجوب القياس وهو حكم شرعي (قوله والشرعية ملايدرك لولا خطاب الشارع) بنفس الحكم أو بإسائه المقس هو عليه فخرج عنها وجوب الإيمان ويدخل مثل كون الإجماع أو القياس حجة على تقدير أن يكون حكما وانما يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشارع لأن التقديران الحكم مفسر بخطاب الله تعالى إلى آخره وجئنا به ليكون تقييدا للشرع ونكره وعندنا الأشاعة ما ورد به خطاب الشارع في قوله ملايدرك لولا خطاب الشارع إذ لا مجال للعقل في ذلك الأحكام فلو كان خطاب الله تعالى إلى آخره نعيضا للحكم على ما زعم المصنف لالحكم الشرعي لكان ذكر الشرع تكررا للنبذة أي تفسيرا فسر (قوله فيدخل) يريد أن تعريف الفقه على رأى الأشاعة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع أي وهو بما أودبها وقبح الخل والتكبر أي حرمتها أو كراهتها وما أشبه ذلك لأنها أحكام لا تدرك لولا خطاب الشارع على ما زعمهم مع أن العلم به من علم الأخلاق لا من علم الفقه وأقول انما يلزم ذلك أن لو كانت هذه الأحكام عملية بالعلم المذكور وهو ممنوع بكف والأموال المذكورة أخلاق ملكات نفسانية جعل المصنف العلم بحسنها وقبحها من علم الأخلاق وقد صرح في سابقه بأنه أراد عملا

مثل وجوب الإجماع لكل أولى (قوله) وجئنا به ليكون تقييده بالشرع تكرارا أو حله على التصريح بما علم التزاما كحل الشارع الاستدلال في تعريف ابن الحاجب عليه لا يقول عنه المصنف ولذا أخرج باستدلال القيد الاستدلال وأزعمه الشارح ههنا يلزم استدلال القيد الشرعي على مذهب الأشاعة مطلقا فتأمل (قوله) والأموال المذكورة أخلاق الخ قد يجاب عنه بأن تلك الأمور كما تطلق على الملكات تطلق على آثارها التابعة لها من أفعال الجوارح وهي التي حكم المصنف بطلان طرد التعريف بالنظر إليها ورد بان الخطابان المتعلقة بتلك الآثام من الأحكام العملية والعلم بهما داخل في مسمى الفقه فلا يصح جئنا به في دخولها في تعريفه بل يجب وأنت خير بأن دخول العلم بكل من ذلك الآثام في مسمى الفقه محل نظر فليست (قوله) وقد صرح فيما سبق بأنه أراد عملا الخ قد يعتذر عن هذه المخالفة بأن الأحكام العملية أراد بها ما ليس باعتقاده كلامية عرفا في تناول الخلقية بخلاف قولنا عملا فان الاصطلاح مجرى في

لا يقتضي العمل بالجوارح البتة وذلك ظاهر وأما قوله ويمكن أن يقال يعني في جواب قوله وفاقا أن يقول برعليه ان العملية جئنا بها كان بمعنى ما يتعلق بفعل الجوارح فلا وجه اختصاصها بإخراج مثل جواز الإجماع وجوب القياس بل يخرج وجوب العمل أيضا بمعنى الثلاثة لما عرفت فتاوان كانت بالمعنى الأعم فلا يقيد بإخراج ما ذكرناه مندرج فيه كالأبحاث وعندنا الأشاعة ما ورد به خطاب الشارع الخ هذا ولعل كلام المصنف وتقريره أن ما في العبارة من حكم العقل وقد قرر عندهم أن الأحكام لأفعال العقلاء قسلا ورود الشرع فيكون قولنا ما ورد به خطاب الشارع وملايدرك لولا خطاب الشارع في المسائل واحدة باضرة فلو كان خطاب الله تعالى تعريف الحكم المأخوذ في تعريف الفقه على ما زعم المصنف لالحكم الشرعي مطلقا لكان ذكر الشرع تكرارا للنبذة سواء فسر بما ورد به خطاب الشارع أو بما لا يدرك لولا خطاب الشارع لئلا يتأمل فيما ذكرنا من غفل عن هذا فهو أكثر من هدى قال (وأقول) انما يلزم ذلك أن لو كانت هذه الأحكام أفعال الجوارح فثبت حكم في الأول بأن الأحكام المتعلقة بالأموال المذكورة غير عملية أراد بها تلك الملكات والأخلاق بقرينة قوله تارة أي الأخلاق الباطنية والملكات النفسية أخرى كالزهد والصبر والزنا وحضور القلب في الصلاة ونحو ذلك وههنا أراد بها آثار تلك الأمور بقرينة قوله حسن بعض الأفعال وقبحها لا يدرك عقلان وبعضها لا يدل بتوقف على خطاب الشارع فالأول لا يكون من الفقه بل

(والشرعية ملايدرك لولا خطاب الشارع) سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم أو واردا في صورة يحتاج إليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فتكون أحكامها شرعية أذلول خطاب الشارع في المقس عليه لا يدرك الحكم في المقس (فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نقاش كونها معقليين) اعلم أن عندنا وعند جمهور المتأخرين حسن بعض الأفعال وقبحها يدرك عقلنا وبعضها لا يدل بتوقف على خطاب الشارع فالأول لا يكون من الفقه بل هو علم الأخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب وأما عندنا الأشعري وتابعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع أن حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عندنا عند الفقه المصطلح عندنا فلا يكون هذا نعيضا بقبحها للفقه المصطلح على مذهب الأشعري

على معرفة النفس ماله وما عليها يخرج علم الاخلاق وان معرفته ماله وما عليها من الوحدة انيات
 أى الاخلاق الباطنية والملايكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكأنه نسي ما ذكره
 نفعه أو ذهل عن قيد العملية هنا (قوله ولا يراد عليه) المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما
 يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النقل والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلاة والصوم ونحو ذلك
 مما اشترى كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلم المتدين وغيره لا بد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون
 قيد الاكتساب أو الاستدلال فالامام يفتي في المحصول بالاحكام بالقي لا يعلم كونه من الدين بالضرورة وقال
 هو احتراز عن العلم بوجوب الصلاة والصوم فانه لا يسمى فقهاء حتى أنه لا يدخل في معنى الفقه ولا بد منه
 على ما صرح به في قيد العملية لا بد من أن يكون المستدل على أن الفقه من له الفقه والفقه ليس علميا لبعض الاحكام
 مائه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على أن الفقيه من له الفقه والفقه ليس علميا لبعض الاحكام
 وان قل حتى يكون له العلم بمسئلة أو مسئلتين فقها بل العالم بعامة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى
 فقها ثم اذا كان اصلاحهم على ان العلم بضرورات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخرجها عن تعريفهم
 الفقه فلا يكون القيد المنجز لها ضاملا ولا القبول بكونها من الفقه محصيا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك
 صاطلا للاعتراض عليهم (قوله ثم اعلم انه لا يراى بالاحكام) اعتراض على تعريف الفقه بان المراد
 بالاحكام اما الكل اى المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالتصنيف أو الاكثر كالتشريع

ذلك على ما ذكره اريد به جهة المباشرة فخرج الاحلاق ادهى ملايكات لا مباشرة فيها وانت خبير بأن جعل
 العمليات على ما يناول الخلقية باني قوله ساقار من العمليات علم الفقه هذا واعتراض على قول
 المصنف من بعض الافعال أو قصها الخ بأنه ان أراد ببعض الافعال فعل الجوارح لا يصح قوله بل هو علم
 الاخلاق وان أراد أعم لا يستقيم قوله والثاني هو الفقه والجواب اختيار الثاني فان معنى العموم عدم
 التقييد لا التقييد بالعدم ليناول قوله والثاني هو الفقه فتأمل (قوله على ما صرح به في قيد المعالجة) دفع
 لما يفتوهم من أن فيما ذكره اخرج الكلام عن ظاهره بلا دليل وحاصل الدفع ان الدليل يصرح بالامام به
 حيث قال انه متراز عن العلم بكون الاجماع والقياس وخبر الواحد حجة فان ذلك أحكام شرعية مع أن

هو علم الاخلاق فان من الظاهر ان الملايكات النفسانية والاخلاق الباطنية ليست بالادعال قال (المصطلح
 بين الشافعية الخ) أقول قال الامام في المحصول انما هو كونه من الدين بالضرورة احتراز عن العلم
 بوجوب الصلاة والصوم مثلا فان ذلك لا يسمى فقها وظاهر عبارته يشعر بان ذلك القيد اذا لم يذكر
 لم ان يسمى العلم بما ذكره فقها ولا اعتد على علم المصنف لكن الشارح أخرجه عن الظاهر بأن معنى
 لا يسمى فقها لا يدخل في معنى الفقه ولا بد منه في اصطلاحهم بقرينة ما صرح به في قيد العملية انه
 احتراز عن العلم بكون الاجماع والقياس وخبر الواحد حجة فان كل ذلك أحكام شرعية مع ان العلم بها
 ليس من الفقه ثم الدليل على كون اصطلاحهم هداما ذكر الامام الغزالي في اوسطه والامام الرازي في
 المحصول وانقاض البضاوى في المعالجة القصوى والعلامة الشيرازي ومن تبعه في شرح مختصر ابن
 الحاجب وشرح المهاج بأمرهم ان قولنا المكتسب من أدلتها التخصيصية احتراز عن العلم بوجوب الصلاة
 والصوم والحج ونحو ذلك وما اشترى كونه بالضرورة ومضى ادهى ما اشترى ما شترى في زمن المجتهدين لان كل
 من الضرورة والاستدلال اعما هو بالنظر اليهم فلا عبرة بالاشتهار في غير زمانهم فمن لم يدرك ما ذكرنا حتى
 شنع على الشارح ومن قصر الاصطلاح على الامام فقد قصر عن درك الحق ونيل المرام ومجمل على نفسه
 بابعادة والعناية والحريمان بالمرّة عن الدراية والرواية قال (بأن المراد بالاحكام اما الكل وهو ظاهر)
 أقول قيل ههنا قسم آخر شتمل وهو ان يراد بعض معين ليس له نسبة معينة الى الكل كالعشرة والمائة مثلا

(ولا يراد عليه) أى على
 حد الفقه المصطلح (التي
 لا يعلم كونها من الدين
 ضرورة لاخراج من مثل
 الصلاة والصوم فأنها
 منه وليس المراد بالاحكام
 بعضها وان قل) اعلم ان
 هذا القيد ذكر في المحصول
 ليخرج مثل الصلاة والصوم
 وأمثالها اذا لم يخص
 لكان الشخص العالم
 بوجوبهما فقها وليس
 كذلك فأقول هذا القيد
 ضائع لا نالنا سلم انه لم
 يخرج لكان الشخص
 العالم بوجوبهما فقها
 لان المراد من الاحكام
 ليس بعض الاحكام
 وان قيل وان الشخص
 العالم بعامة مسئلة من
 أدلتها سواء علم كونهما
 من الدين ضرورة أو لم يعلم
 كالمسائل العربية التي في
 كتاب الرهن ونحوه
 لا يسمى فقها فالعلم بوجوب
 الصلاة والصوم من
 الفقه مع ان العالم بذلك
 وحده لا يسمى فقها كالعالم
 بعامة مسئلة غريبة فانه
 من الفقه لكن العالم بها
 وحده لا يسمى بفقهاء فلا
 معنى لاجرائها منه
 بذلك العذر الفاسد ثم
 اعلم انه لا يراد بالاحكام
 الكل

مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة أما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في
نفسها بانقضاء دار التكليف لانها اكثر ثم وعدم انقطاعها مادامت الدنيا غير داخل تحت حصر
الحاضر من وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تنكاد تنهاى فلا يعلم احكامها جزئيا فجزئيا لعدم احاطة
البشر بذلك ولا كليا تفصيلا لانه لا ضابطه نتيجتها الاختلاف الحوادث اختلاف لا يدخل تحت الضبط فلا
يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالا جماع قد لا يعرف بعض الاحكام كالسائل عن
اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين لا أدري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية
الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور والمضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر أنه لا يصح
أن يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلا بد من استلزام أن يكون
العالم بمسئلة أو مستثنين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصحح به هنا
بل أشار اليه بلفظ ثم أى بعد ما يراد البعض وان قل لا يراد الكل الى آخره وههنا بحث وهو أن من
الاحكام ما يصح حله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم رفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو

العلم بها ليس من الفقه ولم يقل ليس فقهيا (قوله ولا كليا تفصيلا) بان يعلم أن كل فرد من أفراد هذا النوع
من الحوادث حكمه الوجوب وكل فرد من أفراد النوع الفلاني حكمه الندب وعلى هذا وأما لاحاطة
كليا اجابا فليس بعينه فمنا نحن فيه لان المعنى في الفقه الاحاطة التفصيلية ولذا قيل في تعريفه
من أدلتها التفصيلية (قوله والجهل بكمية الكل) أى الجهل بها على الوجه الذى ههنا وهو أن لا يكون
الكل داخل تحت الضبط لانه كية الكل قد تكون مجهولة وبعض الكسور معلوما كافي مقدار حصة
جعل قسمين بالتخصيم فاننا ان كنا لا نعلم مقدار الكل وان هذا انصفه بالتعيين لكننا قد نعلم جزمنا هذا
القسم أكثر وذلك لان ما ذكره موجود داخل تحت الضبط بالحس بخلاف ما نحن فيه من الاحكام
فالقيا مع الفارق على أن الحل على البعض ولو يكون أكثرهما لا ما غلبه لاذليل هناك على عهد

وهو باطل لانه مندرج في القسم الرابع لانه داخل تحت المطلق اذا اطلاق ليس بقيد ذلك قال (فلا يعلم
احكامها جزئيا جزئيا الخ) أقول أى لا يعلم حكم كل حادثة معينة من جزئيات الحوادث بأنه الوجوب
أو الحرمة أو غير ذلك لانها وان انتهت في نفسها كاسبق لكنها من الجزئيات لا في القوة البشرية
ولا كليا تفصيلا أى لا يعلم حكم كل حادثة جزئية من جزئيات هذا النوع من الحوادث وحكم كل حادثة
جزئية من جزئيات ذلك النوع منها بأنه الوجوب أو الحرمة أو غيرهما لانه لموقوف على أن يعلم تلك الأنواع
الجامعة فلا فردا لوجودها بحيث يمكن تفصيلها لان الحوادث من الاختلاف بحيث لا تدخل تحت
الضبط والحصر فلا تفصل تلك الأنواع بالضرورة قال (واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية) أقول
يعنى أن كمية الكل مجهولة لماعرفت أنه لا يحاز ولا يدخل تحت الضبط ولا شك أن الجهل بكمية الكل
هذا الوجه يستلزم الجهل بكمية الكسور والمضافة اليه من النصف وغيره بالضرورة ولم يذكر هذا
الوجه صريحا مكملا على ما سبق قال (ولهذا) أقول أى استلزام جهالة كمية الكل جهالة كمية
الكسور والمضاف اليه يظهر أنه لا يصح أن يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا
مجهول لانه انما يعلم بيقينا اذا علم حكم الكل بان يؤخذ بالفعل ويدخل تحت الضبط والحصر بوجه من
الوجوه المعبرة والاحكام ليست كذلك لماعرفت فاضمحل ما قبل ان الجهل بنصف الشيء يستلزم الجهل
بآخر الشيء كإلى مقدار حصة جعلناه قسمين بالتخصيم فاننا لا نعلم أن هذا القسم نصفه بالتعيين ورجا يعلم
جزمنا هذا القسم أكثر وذلك لان ما ذكره موجود داخل تحت الضبط بالحس بخلاف ما نحن فيه من
لاحكام فيكون قياسا عليه قياسا مع الفارق قال (وههنا بحث وهو ان من الاحكام الخ) أقول حاصله

لان الحوادث لا تنكاد
تنهاى ولا ضابط يجمع
احكامها ولا راد كل واحد
لوجوده لا أدري ولا بعض
له نسبة معينة بالكل
كالنصف أو الاكثر
للجهل به ولا التمسك بالكل
اذا التمسك بالبعد قد يوجب
لغير الفقيه والقريب
مجهول غير منضبط ولا
يراد ان يكون بحيث يعلم
بالاجتهاد حكم كل واحد
لان العلماء المجتهدين لم
يتيسر لهم علم بعض
الاحكام مدة حياتهم كافي
حنيفة رجه الله لم يدور
الدهر والخاطي الاجتهاد
ولان حكم بعض الحوادث
ربما يكون مما ليس
للاجتهاد فيه مساع
واضا لا يلبق في الحدود
ان يذكر العلم ويراد به
تميز مخصوص اذ لا دلالة
لفظ عليه أصلا واذا
عرفت هذا فلا بد أن
يكون الفقه علميا بجملة
متناهية مضسبوبة
فهذا قال

فانتم به لاتخاذهم ما أما

بالعكس نقولنا كل واحد من الناس يكتفيه هذا الطعام لا على الناس ومنه ما لا يختلف فنقولنا ضرب كل
القوم أو كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القليل اذ معرفة جميع الاحكام معروفة كل حكم وبالعكس
وان التزم المصنف أن معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد أو البعض فقط فعدم تنهاى
الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر أنه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والا تية وبكل واحد ما يقع
ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهد حيث عال عدم ارادة الاول بلا تنهاى
الحوادث والثاني بثبوت لا أدري ولما أحاب ابن الحاجب

واعلم أن العكس في اصطلاح الحساب عبارة عن واحد أو ما ألف منه مضاف الى جملة أكثر منه بعرض
واحد أو كل واحد من الاثنين المقروصين واحد أو كالأثنين من انتمية المقرضة كذلك هو على ضربين
أصح وهو الذي لا ينطبق به الا بالجزء منه يكون من أحد عشر ومنطق وهو الذي يمكن أن يتناقض به والمراد
جهبا بالكسور والكسور المنطقية (قوله وان التزم الخ) أو رد كلمة ان الدالة على التمثل لان هذا الالتزام بعدم
من العبارة فان معرفة جميع الاحكام لا تتناول معرفة بعضها فقط الا يقال انما تتناول بمجموع المجاز
ما يتعلق بكل واحد أو البعض فقط (قوله والظاهر أنه قصد بالكل الخ) اغفال الظاهر لان التعليل
بعدم تنهاى الحوادث لا يتلزم هذا القصد اذ الحوادث الآتية أيضا غير متناهية بمعنى انه لا تدخل تحت
الضبط والحصر الآن الا تنهاى لما لم يكن تحقيقا لا نقضاء اذ التكليف باعتبار المجموع من الماضية
والآتية أظهر في معنى الا تنهاى على أنه لا وجه لتخصيص الاحكام بالآتية والظاهر أن يحمل الجميع
المعرف باللام على المجموع فربما ذلك لتعليل (قوله ويدخل في الوجود على التفصيل) اى حقيقة

أن جعل كل الاحكام مقابلا لكل واحد منها غير صحيح اذ معرفة كل الاحكام معرفة كل واحد وبالعكس
غايه الامر ان ينبغي في الاول ضوابط ظاهرة لهادون الثانية فمجرد ذلك لا يتغير ان يثبت يختلف حكمها
وان ادعى المصنف الفرق بينهما والتزم أن معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد أو البعض فقط
فعدم تنهاى الحوادث لا ينافي ذلك ولا يصح عدم ارادته لجواز أن لا تنهاى في نفس الامر ويحصل
المقصود في ضمن البعض المذكور فان قيل لا وجه للالتزام المصنف ذلك لانه ان أراد بكونه اعم المقوم
المصطلح بقوله بعد شقته ولا يدخل واحد على الا ان الخاص يقتضي بانتفاء العام وان أراد به الشمول فعلم
تنهاى الحوادث كيف لا ينافيها قلنا المراد الاول ولا عيب في كماله لان الخاص وان كان يقتضي بانتفاء
العام لكن ارادة الخاص لا تقتضي بانتفاء ارادة العام والمصنف في ههنا ارادة العام لا هو قال (والظاهر أنه
قصد الخ) أقول هذا جواب عن البحث باثبات المغاير بين الكل وبين كل واحد ليصح التقابل بينهما الا أن في
قوله حيث عال بحثا وهو أن التعليل لا يدخل في تعيين هذين المعنيين أما الاول فلان الحوادث الآتية
ايضا غير متناهية بمعنى انها لا تدخل تحت الضبط والحصر فخرجت من الاحكام الماضية الى الآتية وأما
الثاني فلان الوقوع والدخول في الوجود على التفصيل ليس ملازمي ثبوت لا أدري لجواز أن يثبت بالنظر
الى الاحكام المفروضة الوقوع فلو قال والظاهر أنه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية
أو الآتية فقط وبكل واحد ما يلتفت اليه ذهن المجتهد سواء وقع أو لا حيث علل أو لا لم يرد شي عليه قال
(ولما أحاب ابن الحاجب) أقول أراد بيان ان قول المصنف ولا التبرؤ للكل أو رد على ابن الحاجب لكنه لوح
في أثناء تقريره الى ان في اعتباره تساهلا لا المفهوم ههنا ان يريد ابن الحاجب بالاحكام التبرؤ لذلك وقوله
ولما فسر التبرؤ يكون الشخص الخ إشارة الى أن قول المصنف ولا يراد أنه يكون بحيث الخ وتفسير ابن
الحاجب التبرؤ بما ذكر من وجوده أو بعبارة أخرى لا يراد أن يكون من كل منها يمكن رد الاول والرابع اما الاول فبان
معنى التبرؤ اذا كان ما ذكره الشارح واعترف به يكون منعه كون عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض

الذي يلحقه بواسطة أمر
مباين أو أخص أو أعم
سواء كان جزأ أو خارجا
فهو والعرض القريب
ومن أحوال المبين
والأخص والأعم لا يثبت
عنه في العلم (قوله فيجبت
عن الدواير الذاتية
للادلة) كما يقال الكتاب
يثبت الحكم والامر يقيد
الوجوب والعام يوجب
القطع والعام المخصوص
بالبعض حجة (قوله وعن
الدواير الذاتية

للحكام) كما يقال الحكم
يثبت بالكتاب والوجوب
بالامر واليقين بالدليل
الطبي والحكم الاجتهادي
يحمل الخطأ (قوله
كالاستدانة) وهو الحكم
بدليل بلوغ الفقيه
وقابل القياس الجلي
الذي يسبق اليه الافهام
من استخذه عدده حذنا
واعتمده حسنا (قوله
استصحاب الحال) وهو
الحكم بثبوت أمر في
الزمان الثاني بناء على
ثبوت في الماضي وهو
حجة عند الشافعي وليس

بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التيقن وذلك رده المصنف بان التيقن لا يحصل لغير الفقه
والقريب غير مضبوط الا يعرف ان اى قدر من الاستعداد يقال له التيقن القريب ولما فسر التيقن
بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستماعه المأخذ والاسباب والشرائط
التي يتمكن بها من تخصيصها او بكتفه الرجوع اليها معرفة الاحكام رده المصنف باربعة ارجسه يمكن
الجواب عنها بألا نسلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء أو الخطأ في الاجتهاد ينافي
التيقن بالمعنى المذكور لجواز أن يكون ذلك

أو فرضا لا ردد على تعليله بشيئ لا أدري من مالك رضى الله عنه أن ذلك انشئت يجوز أن يكون بالنظر
الى الاحكام المفروضة الوقوع نعم لوقال وبكل واحد مما يلتفت اليه ذهن المجتهد لكان أظهر (قوله بان
الموارد بالاحكام المجموع) فظهر من هذا لتفسيره في عبارة المصنف من التسامح حيث قال لا يرد
بالاحكام السلك ولا كل واحد لا التيقن للكل اذ المفهوم منه ان ليس المراد بالاحكام التيقن وليس المعنى على
ذلك بل على انه ليس المراد بالاحكام المجموع وبالعلم بها التيقن (قوله ينافي التيقن بالمعنى المذكور) حاصله ان
المراد من التيقن هو أن يحصل له ما يتوقف عليه حكم من الاحكام الخمسة من القواعد الصرفية والقولية
وغيرها فقدم بتيسر معرفة بعض الاحكام لا موزع خارجية لا ينافي حصول تلك القواعد الذي جعل التيقن
عبارة عنه لكن فيه نظر لانه لما عتبر في تلك المأخذ كتابة الرجوع اليها في معرفة الحكم ولم يتيسر تلك
المعرفة لبعض من هو بمجتهد بالانفاق مدة حياته بعد اجتهاده كان منافيا للتيقن القريب بالمعنى المذكور
ومقابل من ان الشارح أشار الى دفع هذا النظر بقوله بالمعنى المذكور فان المعنى السابق هو ذكر الشرائط
والاسباب والمأخذ والاشارة فيه الى ارتفاع الموانع فيجوز أن يكون تخلف العلم لوجوده مانع موقوف

الفقهاء مدة حياته منافيا بالمعنى المذكور بعبارة المذكور ان في معرض ان لا يصلح ان لا يصلح ان لا يصلح
فلا تعارض الادلة لا يقتضي الجهل الحكم كاذ كذا الشارح في بحث المعارضة والترجيح لانه يجوز تحقيق
المعارض من غير ترجيح على ما هو الالهي الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل
الديالين بمنزلة عدم ولا يلزم اجتماع التيقن أو ارتفاعهما أو الحكم كما يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء
من الدلائل وأما الثاني فلان المانع اذ المزل مسددة الحياة فعدم تيسر بعض الاحكام يمثل ذلك المانع
كقيل لا يكون منافيا للتيقن والقريب بالمعنى المذكور وأما قوله أو معارضة الوهم العقل الخ فربط
بقوله أو لتطاول في الاجتهاد لا كلام فيه وأما رد الابع فإن استعمال العلم في الملكية وان كان شائعا
بذلك اذا اطلق ولم يذكره متعلق ولم يقدر حتى اداد كذا وقد رتب تعيين معنى الادراك والتحقيق ان
المعنى الحقيقي لما قل العلم هو الادراك ولهذا المعنى متعلق هو المعلوم وله تابع في الحصول لكون ذلك
التابع وسيلة اليه في البقاء والملكية وقد اطلق لفظ العلم على كل منها ما حقيقة عرفية أو اصطلاحية أو
بجائز مشهورا فاذا ذكر بلا تعرض للمتلقي يجوز ارادة كل من اثنائه بحسب المقام وأما اذا قرن بذلك
المتعلق بتعيين الاول فان قيل ثبت ان الملكية لا تاردا يعلم لكن لا يجوز ان يرد بالعلم الاحكام بجائز
بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب نظر الى الحدوث أو العكس نظر الى البقاء قلنا لان الجواز لا بد له من
قرينة تنفع المعنى الحقيقي وترجح الجائز وههنا لا وجود لها ولذا قال المصنف لا دلالة للفظ عليه أصلا فان
قبل قدم مع المصنف ههنا ارادة المعنى التقريبي من العلم بالاحكام وقد قال فيها اختار من التعريف مع
ملكية الاستنباط مما أُراده به غشة فحينئذ يرد به ههنا ما أُرده علينا فأورد عليه غشة والدفع قلنا الوجه
ان مراده ملكة الاستنباط على ما ذكره الشارح ملكة استنباط المفروغ القياسية من تلك الاحكام
فأين ذلك من ملكة استنباط حكم كل واحد من الحوادث من أدلتها اختارنا ان مراده بالاحكام البعض

بحجة عندنا في الاثبات
بل في البقاء (قوله كانه بحث
عن الاجتهاد) فانه ليس
بحيثا عن أحوال الادلة
والاحكام بل بما يتعلق
بها (قوله ونحوه) قيل
كبحاثة الترجيح
والتمارض (قوله وأمثال)
ذلك ككونها عبارة أو
اشارة أو دلالة أو اقتضاء
أو محكما أو مفسرا
(قوله ومنها ما ليس كذلك)
كقواعد القراءة وكون
الاية ميكية أو مدنية
والكلمة مبنية أو
معربة منصرفة أو غير
منصرفة ثلاثية أو رباعية
سالمة أو مضاعفة أو
معملة أو فصيحة أو بليغة
أو غير ذلك (قوله يقع
محولات) انما جعله
باعتباره سد دعائنه
من الوجوب والحرمية
(قوله وقد يقع محمولاتها)
الخ فان قيل اذا وقع
العرض الذاتي محمولاتها
كان محمولاتها فاما معنى
عسده مما لا يبحث قلنا
لا يلزم منه أن يكون
البحث من حيث الاثبات

تعارض الأدلة أو وجود الموانع أو معارضة الوهم العقل أو مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولا نسلم أن شيأ من الأحكام التي لم يرد بها نص ولا إجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد و يدل عليه حديث معاذ رضي الله عنه حيث اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لا يحديه النص ولم يقل النبي عليه السلام فإن لم يكن محلا للاجتهاد ولا نسلم ان لا دلالة لفظ العلم على التهمه والخصوص فإن معناه ملكة يقتدر بها على ادراك حُرَيَّات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فإن المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها أيضا المصناعة لانفس الادراك كقولهم درجة التشبه بين العلم والحياة كونهما جهتي ادراك (قوله بل هو العلم) تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط بمعلوماته

(بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد نزل بها الوحي بها والتي انفذ الاجماع عليها من أدلتها)

بأن مانعة شئ في قوة شرطية ضده فيندرج ارتفاع الموانع في وجود جميع الشرائط (قوله لتعارض الأدلة) قبل تعارضها لا يستلزم الجهل بالحكم لان الحكم حينئذ هو التوقف كذا ذكره الشارح في بحث المعارضة وال ترجيح واجب بان الحكم بان تعارض الأدلة يقتضي الجهل به ماهو من الاحكام الخمسة التي هي الوجوب والحرمه والذب والاباحة والكراهة اذ لا يخرج في نفس الامر وان لم يعلمه (قوله أو معارضة الوهم العقل) قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما واجب بأن مدرك الكل هو النفس فكيف يدرك الكليات بالقوة العقلية والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انخذاب النفس الى استكمال آلة الوهم فيما حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك لان انهما مباحسان والوهم ومدركتهما أكثر (قوله ولا نسلم ان شيأ من الاحكام) قيل كون بعض الحوادث مما لا مساغ للاجتهاد فيه حق لانه ربما لا يعلم شرائط القياس أو تشبهه كافي سؤر الحار والبريد فلا يكون للقياس فيه مساغ وأنت خبير بان هذا لا يدل على ان ليس للاجتهاد فيه مساغ بل هو من قبيل ما تخلف فيه علم الاجتهاد لتعارض الأدلة ونحوه وقدمر أنه ليس بمناق للتهيم فقام على قوله ويدل عليه حديث معاذ رضي الله عنه (الخ) قيل حديث معاذ رضي الله عنه لا يدل على ذلك بل هو أن يكون عدم قوله عليه السلام فإن لم يكن للاجتهاد مساغ بناء على ظهور امر اجتهاده اليه عليه السلام فيما لا مساغ فيه للاجتهاد ولا يخفى أنه كلام على السند (قوله شائع ذائع في العرف) فيه بحث لان الملكة التي اطلق العلم عليها في العرف شائع ملكة الاستفصال وملكة الاستفصال أعنى التهمه والفرق ظاهر وقد يجاب أيضا بأن اطلاق العلم على الملكة اذ لم يذكر له منع ولم يبق مدرك أيضا وجهنا فذكر كراهة مساغ لارادة الملكة وهذا انما يتم اذا جعل قوله بالا احكام طرفا لثمة متعلقا بالعلم وأما اذا جعل طرفا مستقرا على أن يكون المقضي هو العلم المتعلق بالا احكام فلا ودمر أن متعلق النظر المستقرة قد يكون فعلا خاصا فلينذكر (قوله كقولهم وجه الشبه الخ) لا يخفى أن العلم اذا جعل على الاصول والقواعد صحت تشبيهه أيضا بالحياة لانها طرق مضحية الى الادراك كانت الجزئية نعم لا وجه ليكون العلم المشبه به معنى الادراك اذ لا معنى ليكون الادراك المطابق جهة للادراك المطلق وان كان الادراك المخصوص قد يكون جهة لادرك مخصوص كان العلم بالدليل جهة للعلم بالمدلول اللهم الا أن يقال الطريق المقضي الى الادراك كان الجزئية تجوع المقدمتين بل العلم بهما نفس الاصول التي هي الكبريات الصغريات سهلة الحصول كما

ومقصود بالذات (قوله أو نحوه الخ) ككونه متعلقا بفصل المجنون والسقيبه (قوله كقولنا الحكم المتعلق الخ) الامثلة الثلاثة وقعت على ترتيب الف والشر (قوله بعدم مباحث الأدلة) لما ان الدليل تقدم على المدلول والبعث عنه أهم في فن الاصول (قوله) راجع الى احوال الموصل ايضا لاقربيا) كالمعروف واجبة أو بعد الكليات الخمس والاضايات (قوله انما قابلية للسند) لكونها من جهة من الجنس والفصل أو غير قابلة لكونها بسيطة لاجزائها (قوله وفي بعض كتب الاصول) كلاحكام للامدى فانه جعل موضوع أسول الفقه هو الأدلة الاربعة من حيث

ولا فساد ههنا لانها ليست بقضية بل شرط لكون العلم بالا احكام المذ كورة فقها كاسياني قدسبر ولا تكن من الغافلين قال (تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط بمعلوماته) أقول هي ان المصنف لما حكم بفساد التعريف المنقول عن الشافعية بعدم تعيين المراد به بحيث لم ينضبط به معلوماته اختار تعريفنا ضابطا لها فان الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها والتي انفذ الاجماع عليها أمور معلومة مضبوطة وقد جعل الفقه عبارة عنها غاية انه شرط لاقران الملكة به كما سيأتي وهو لا يخرج المعلومات عن الانضباط اطلاق

والتمسك بكل الأحكام بخبرجه البعض إلا أنه يدل على أنه إذا ظهر نزول الوحي بحكم أو بحكمين فالعلم بمع
الملكية المذكورة لا يسمى فيها وإذا علم ثلاثة أحكام يسمى فيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازاً عما
نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته (قوله مع ملكة الاستنباط) أي العلم بما عا
بشرط كونه مقروفاً بملكه استنباط الفروع القياسية من تلك الأحكام أو استنباط الأحكام من أدلتها
حق أن العلم بالحكم بمجرد سماع النص العلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه
والأول أوجه (قوله لا المسائل القياسية) أي لا يشترط في الفقه العلم بالمسائل القياسية لأنها نتيجة

تقروفي موضعه فليست أم (قوله إلا أنه يدل الخ) قيل هذه الصورة مبينة على فرض محض لأنها متبعة عادة
لان هذه الملكية إنما تحصل من ادراك الخبرات الأحكام مرة بعد أخرى والتعرف انما هو بالنظر إلى الأفراد
الواقعة أو الممكنة فلا ورود له وأنت خبير بان هذا من عدم الفرق بين ملكة الاستحصال المرادة ههنا
وبين ملكة الاستحضار فان المرادها ههنا صفة واضحة يتمكن به من الاستنباط وتظيره قول الشرف
في معنى ملكة الانتقال الواقعة في تفسير العقل بالملكة أي صفة كاملة واضحة يتمكن به من الانتقال إلى
النظر إلى أن ملكة الاستحصال قد تحصل بملاحظة حكم وكيفية حصوله عن دليل مرة بعد أخرى
فحصل بالنسبة إلى حكم واحد بالاختفاء الأيمن على ملكة استنباط الفروع القياسية وقد يجاب عن
اعتراض الشارح بأن المراد به كل حكم لان الجمع المعروف باللام قد يشاؤل المفرد ولو حال انفراده كما في والله
لا أزوج النساء على ما عرف في موضعه ونفسه أن لفظ كل يقتضي التعدد حيث لا يضاف لمتأمل (قوله
والأول أوجه) لان الفقه انما يتمكن بملكه استنباط الفروع القياسية لا باستنباط الأحكام من أدلتها
فقط فان قلت استنباط الأحكام من الأدلة مع ملكة يستلزم ملكة استنباط الفروع القياسية من
الأحكام فلتلوسلم فدلالة الالتزام لا تعتبر ولهذا يقال والأول أوجه على أن ظاهر قوله لا المسائل
القياسية للدور بل شرط ملكة الاستنباط الصحيح يدل دلالة ظاهرة على أن المراد هو الأول لان الظاهر

(الأنه يدل على أنه إذا ظهر نزول الوحي) أقول هذا الصورة مبينة على فرض محض لأنها متبعة عادة لان
هذه الملكية إنما تحصل من ادراك الخبرات الأحكام مرة بعد أخرى كما هو شأن سائر الملكات والتعرف بها هو
بالنظر إلى الأفراد الواقعة أو الممكنة فلا يلبق على الشارح أن يعترض عنها على مثل المصنف وأما الجواب
عنه بان الكل في قوله بكل الأحكام يراد به جميع الأحكام وهي جمع محلي باللام فإدراكها الاستغراق المتقضي
اشمول الواحد أيضاً فظاهر البطالان لان شموله للواحد ليس حال انفراده بل حال وجوده في ضمن الكل
ولهذا يجوز تخصيص الجمع المستغرق إلى الواحد كما حققه الشارح في المطول قال (احترازاً عما اذتر به
الوحي ولم يبلغ بعد) أقول يعني لم يصل ذلك إلى المجتهدين ذلك لا يشهد في اجتهادهم اذ ليس من شرط
المجتهد معرفة ذلك الوحي اماناً بل يبلغ اليه بعد ما احتج فيه بارجوع اليه اذا خالفه ولهذا سمع كثير من
المجتهدين انهم رجعو عن اجتهادهم بعد ما بلغ اليه الحديث قال (أي العلم بما عا ذكر بشرط كونه مقروفاً

بملكه استنباط الخ) أقول يعني أن كون الفقه عبارة عن العلم بما عا ذكر مشروط بكون ذلك مقارناً
للاستنباط ثم ان اللام في الاستنباط عوض عن المضاف اليه وهو اما الفروع القياسية أو الاجتهادية
مطلقاً فعلى الأول يكون ضمير منها راجعاً إلى الأحكام فانها لما كانت منصوصة أخذ منها الأحكام
القياسية بتميم عليها وعلى الثاني إلى الأدلة فان الأحكام انما تؤخذ منها والأول أوجه لان الظاهر ان
المراد بظهور نزول الوحي فهم المجتهدين اياهان اما بالعبارة أو بالإشارة أو الاقتضاء سواء كان الوحي من أقسام
الظهور أو الخفاء فلا تنسب إلى الأحكام القياسية ويحتمل أن يراد به فهمه اياهان من النصوص الظاهرة
الدالة على المراد فيبقى مع الأحكام القياسية سائر الأحكام الاجتهادية المستفادة من النصوص بطريق

مع ملكة الاستنباط
الصحیح منها) فالمتبرن
يعلم به في أي وقت كان
جميع ما قد ظهر نزول
الوحي به في ذلك الوقت
فالحصاة رضى الله تعالى
عنهم كانوا فقهاء في وقت
نزول بعض الأحكام بعده
ثم ما لم يظهر نزول الوحي
به قد لا يدركه الفقيه
والحصاة رضى الله عنهم
لعمريهم كانوا عالمين بما
ذكر ولم يطلق الفقيه إلا
على المستنبطين منهم وعلم
المسائل الاجماعية
بشروط الا في زمن رسول
الله صلى الله عليه وسلم
لعدم الاجماع في زمنه
للمسائل القياسية
للدور بل تشترط ملكة
الاستنباط الصحيح وهو
ان يكون مقروفاً
بشرائطه وما قبل ان
الفقه طى فلم أطلق العلم
عليه

الانسان وزعم ان
الأحكام انما يحتاج الى
تصورها بالتمكن من
من اثباتها ونقيها وجعل

الغزالي في ميار الملوك
موضوع أصول الفقه هو
الاحكام فقلد من حيث
ثبوتها بالادلة ولا يجوز لغيره
تحكم اذ لا شك ان
المقصود في اصول الفقه
هو العلم بيقينة انبأت
الادلة للاحكام وبعض
المباحث متعلقة بالادلة
وبعضها بالاحكام
ولا اصلة لاحدهما على
الاخر (قوله وان اريد
بالحكم الخطأ الخ) يعنى
ان الحكم بهذا المعنى
قديم واجب الثبوت في
نفس الامر غير مستند
الى العلة فلا يتصور نسبة
ثبوته الى ثبوت المصدر
بثبوته ليس بثبوت في الواقع
بل ثبوته في الذهن وفي
علمنا به بكون بالادلة
الاربعة واما اثره
كالوجوب والحرمة على
العباد فانها وبالشريع
بشريع الله ايمان وتكليفه
بعباده وهو غايته
بالكتاب والسنة
والاجماع ايضا واما
القياس فهو عندنا ناسخ
لا يثبت به الحكم اصلا
واما عند القائلين به فهو
غير مثبت للحكم على

الفقهاء والاجتهاد اكرموا فروضا مستنبطة بالاجتهاد فتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلا
توقف الفقهاء عليها لزم الدور فان قيل هذا غايته في اول القاسمين واما من بعده فيجوز ان يشترط
فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير لزوم دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد
بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده ولو اشترط العلم بالزمن الدور فغير بشرط ان يعرف اقول
المجتهدين في المسائل القياسية مثلا يقع في مخالفة اجماع فان قيل المسائل القياسية مظهر نزول الوحي بها
اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الاستئثار العلم اقلنا نزول الوحي بها غايتها للمجتهد السابق
لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول ولا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد مظهر نزول
الوحي به لا بتوسط القياس ثم هنا اباحت الاول ان المقصود تعريف الفقهاء المصطلح بين القوم وهو

ان المراد بظهور نزول الوحي ما فهم المجتهد اياه من عبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء سواء
كان الوحي من اقسام الظهور او الخفاء فلا يقي الا الاحكام القياسية ويحتمل ان يراد فهمه اياه من
التدريس الظاهر والى العمل المراد يقي مع الاحكام القياسية سواء بالاحكام الاجتهادية المستفادة
من المصنوع بطريق الاجتهاد ولا يجوز ان يعجز بالوجه الاول (قوله قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد) فيه
بحث وهو ان هذا الجواب لا يدفع السؤال اذ السؤال انه يجوز ان يشترط في ضرورة من بعده اول القياسين
ففيها العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور بان يقال فقاهته موقوفة على العلم
بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول ولا توقف العلم بها على فقاهته لا انه يجوز ان يشترط فيه
بعد ما صار فقيها العلم بالمسائل القياسية قادرا ان يمكن مجتهدا بعده يجوز ان يقلد المجتهد الاول في مستنبطاته

الاجتهاد قال (فان قيل المسائل القياسية الخ) اقول السؤال موجه لان قوله الخ قد ظهر نزول الوحي بها
ملاحظة ما تقر ان القياس مظهر لا مثبت يقتضى ان تكون المسائل القياسية مظهر نزول الوحي بها
وكذا الجواب لان الظهور لما كان ظاهرا لا ينكر معتري في دفع السؤال المصير الى ما ذكره اول القياسين
بكونه لا بتوسط القياس (قوله لا في الواقع) فان ظهور المجتهد السابق غاها بطريق الظن وهو لا يجب ان
يطابق الواقع قال (ثم هنا اباحت الاول ان المقصود تعريف الفقهاء المصطلح) اقول الجواب عن الاول
انه ان اراد بالخصوص والتعيين ان شخصي فلا بد من ذلك بل كل علم من العلوم المدونة كلى يوجد في ضمن
أفراد قاعة يعلمه على ما تقر ان أسماء المصنوع اعلام جنسية وان اراد النسخي لمنه لكنه يخالف
ما نسب الى المصنف من القول بان اسم مفهوم كلى وان تبدل به بحسب الايام والاعصار فامر ضروري
لا بد من الاعتراف به فان بعض الصحابة رشوا الله تعالى عليهم اجمعين كان فيها في وقت نزول بعض
الاحكام بعده كما ذكر المصنف فيكون علمه فقها با ضرورة وبعدم ما نزل بعض آخر منها وعلمه يتبدل علمه
الى الزيادة واذا منع منها وعلمه يتبدل علمه الى نقصان بخروج الاحكام عن المشروعية وتلك
معروف لا ينكر ومثله هو لا يستمر واما البحث الثاني فخاصة ان المصنف لما اعترف في اشرحه ان علم
المسائل الاجماعية يشترط الا في زمن الرسول لعدم الاجماع في زمنه لزمه ان يريد بالتعريف العلم بما
ظهر نزول الوحي فقط ان لم يكن اجماع ورد بما انعقد عليه الاجماع ان قوله ومثله في التعريفات
بعباده والحق انه لا بد فيه لان شهرة تحقق الاجتهاد في زمن الرسول عليه السلام وعدم الاجماع الابد
سوغ ارادة ذلك المعنى بلا استبعاد والله الهادي الى الرشاد واما البحث الثالث فتباد على ان المراد بالفقه
المسائل والاحكام المدونة الموقوفة وليس كذلك بل المراد الفقهاء والاجتهاد كما اعترف به الشارح حيث
قال لانها تقيية لفقاهه والاجتهاد فخرج الاحكام القياسية عن الفقه بهذا المعنى ضروري كما سبق
فلا يبقى جهة الى ما تكلف بقوله لاهم الا ان يقال كما لا يخفى واما البحث الرابع فخبره منع المصير الى المراد

عندهم اسم لعلم بخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لفهوم كلي يتبدل بحسب
الايام والاعصار فيوما يكون علميا يحمله من الاحكام ويوما ياكفروا كروعه كما يتزايد الى انقراض زمن
النبي عليه السلام ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانقضاء الاجاعات وايضا ينقص بحسب التواسخ
والاجماع على خلاف اخبار الاخذ الثاني ان التعريف لا يصدق على فقهه العجاية في زمن النبي عليه
السلام لعدم الاجماع في زمانه وكأنه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يذكر اجماع وهو بما

حتى يصبر فقهه فاقتدر (قوله اسم لعلم بخصوص معين) ان اراد انه اسم لعلم بعدد معين من الاحكام غير
قابلة للزيادة والنقصان فمنوع بل قد يزاد مساله حينئذ بعدد معين يتلاحق الافكار وان اراد ان له موضوعا
معينا هتافا عن غيره ويبحث فيه عن اعراضه الذاتية فتعينه بهذا المعنى لا ينافي بتبدل مساله زائدة
ونقصا يوافيها لجهة التعيين الشفوي غير ثابت في شيء من العلوم بل كل علم كلي لما تقرر من ان اسماء العلوم
اعلام جنسية والتعيين المنوي غير مناف للزائد والنقص ويمكن ان يجاب بان كل واحد من العلوم اسم
لمجموع المسائل الباقية من اعراض موضوعه الا ان البعض قد يطلع على بعض المسائل والبعض الآخر
يطلع على البعض الاخر فمنها فيحققه بما ان التعريف على العالم لا على المصنف ويكون
المتغير نفس المعلومات ومسمى الفقه فليست امل (قوله وايضا ينقص بحسب التواسخ) قيل عليه قوله تعالى
ما ننسخ من آية او ننسها فانما نختصمها او ننهى عن الناس ان يذكروها او ننهى عن الناس ان يذكروها او ننهى
الناس عن بعضها او ننهى عن بعضها او ننهى عن بعضها او ننهى عن بعضها او ننهى عن بعضها او ننهى عن بعضها
بقي فيه بحث وهو ان تعريف المصنف يشمل العلم بالحكم المنسوخ والتاسخ جميعا وكذا العلم بحكم خبر
الواحد وحكم الاجماع المتعقد على خلافه اذ يصدق على كل واحد منهما انه حكم ظهر نزول الوحي به فانيته
ان المنسوخ والمفهوم من خبر الواحد المذكور لم يبقيا مع لهما واما ليس في كلامه ما يشعر باشتراكهما
العمل فاذا لم يلائم الانتقاص وقد يجاب بان الظاهر من العملي كونه العمل مقصودا فعلى تقدير التسخ

ظهوره للجهنم ولكن لا توسط المقياس فظهر من جميع ما ذكرنا من افعال ان هذا التعريف خال عن
الاشكال والاختلال واعلم ان قول المصنف قاله تعيان قوله لا يعلمه الفقيه كلام مسوق لبيان قوله
قد ظهر ونزول الوحي هو الامحاطة الى قوله على المستنبطين منهم كلام آخر مستأنف لبيان قوله مع ملكة
الاستنباط قال المصنف (وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق لفظة العلم عليه الخ) اقول حاصل السؤال ان
تعريف الفقه بالعلم تعريف الشئ بما ينسب لانه ظني والعلم مبين للظن لانه لا يحتمل التيقض والظن
يحتمله وحاصل الجواب الاول منع كون الفقه ظنيا وقد اجاب عنه الشارح رحمه الله بوجهين الاول منهما
ضعيف لما عرفت ان الاحكام القياسية يجب خروجه عن الفقه العرفي فكيف لانه تعريفه بالعبارة
واما الثاني فقد تبطل عليه النص والاجماع انهما يفيدان القطع وان كانا قد لا يفيدانه لما عارض وليس بشئ
لان الكلام ليس فيها من تلك الحشيشة بل فيما ثبت بها قطعها مع قطع النظر عن تلك الحشيشة وحاصل
الجواب الثاني تسليم كون الفقه ظنيا ومنع تبينه للعلم المذكور وهما فانه مشترك لفظا بين ما ذكره وبين
المطلق الشامل للظن لم لا يجوز ان يكون المراد ههنا هو الثاني وحاصل الجواب الثالث تسليم التساوي
وتعيج التعريف بجملة متعلق العلم غير متعلق الظن وقرره المصنف بوجهين حكم على الاول بان محتمل على
مذهب الصوفاة وبين الثاني بطريقين رد الشارح الاول بانه يستلزم ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب
العمل بالاحكام والثاني بانه يستلزم ان يكون الثابت بالظن الى الدليل الظني وان لم يعلم بثبوته في الواقع قطعيا
والحال انه تعلم ان الثابت الظني مالا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وفي كل من كلام المصنف والشارح بحث
عما في كلام المصنف فلما عرفت ان الحكم اعم مما هو حكم الله تعالى في الواقع اوفي اعتقاد المجتهدين والالم يصح

ما صرحوا من ان حكم
الفرع يثبت بالكتاب
والسنة والاجماع الواردة
في الاصل والمقياس انما
يظهر العلة المستنبطة من
الاصول وليس بمسوم
الحكم في الفرع وعدم
اختصاصه بالاصول
والعلل الشرعية عندنا
كالعلل العقلية في ترتيب
الاثار وثبوت التكليف
من غير فرق على
ما صرح المصنف
وجه الله في محله وان كان
خالق جميع الاشياء
وموجد كل الموجودات
رواضع الاحكام هو الله
تعالى بالاسم تتقارر
فان الله الاول علل
لثبوت الاحكام علمنا
بالنسبة اليها دون الرابع
فانه ليس بمثبت لذلك وهذا
كلام لا غبار عليه (قوله
يريد في الجملة مع اثبات
العلم انما ارغبه الخ)
لا يقال ههنا ايضا جمع
بين الحقيقة والمجاز حيث
اريد غلبة الظن في
المقياس وثبوت العلم في
الثلاثة لاننا نقول مراده

انفقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعد الثالث انه يلزم أن يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا أن يقال انه دفعه بالنسبة الى من أدى اليه اجتنبه ان قد ظهر عليه نزول الوحي وحجته يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كالرجوع في كثير من الوقائع الى عائشة رضي الله تعالى عنها ولم يقدح ذلك في فقهائهم وان اريد الظهور على اعم الأغلب فهو غير مضبوط للكثرة الرواة وتفرقه في الاسفار والاشغال ولو سلم فلزم أن لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الا حاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على

لا يصح كون العمل مقصودا فيلزم الاستقصاء (قوله ومثله في التعريفات بعد) قيل شهرة تحقق الاجتهاد في زمن الرسول عليه السلام وعدم الاجماع الامة تنوع ارادة ذلك المعنى بالاستبعاد فقوله والتي انعقد الاجماع في قوة قوله والتي انعقد الاجماع عليها عند تحققه فيصير معنى التعريف أن الفقه هو العلم بالطائفة الاولى من الاحكام مقرونة بالثانية على تقدير تحقيقها وهذا المعنى صادق على فقه الصحابة على أنه يجوز أن يكون المعرف بالمرء في المذكور هو الفقه المصطلح بين قوم لم يدركوا من النبوة بدليل قوله وعل المسائل الاجماعية شرط الا في زمن الرسول عليه السلام ونظيره ما يصير مرجع به الشارع في تعريف الكتاب حيث قال واعتبر بعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة في جهات شتى وهو انه اذا انعقد اجماع واحد فظاهر امر به يقتضي أن لا يكون العلم بحكمه شرطا للفقه حتى يشعرا الاجماع اللهم الا أن يصار الى ما ذكره سابقا من انسلاخ معنى الجمعية عن الجمع المعروف باللام هذا التحقيق ان معرفة الاحكام الاجماعية ليست بلازمة للفقيه اذ لا مدخل لها في الاستنباط وانما هي شرط كون الاجتهاد غير مبرم ودور ذلك وقع من بعض المجتهدين المخالفة للاجماع فوجد بذلك اجتهادهم (قوله الثالث انه يلزم الخ) أجب عنه بأن العلم بالمسائل القياسية نتيجة الفقاها والاجتهاد وليس جزأ من الفقه لكنها لما كانت من ثمرات الفقه وتابعه غير منفكة عنه ويتفرع مما مثل ما يتفرع بالمسائل التي هي مسائل الفقه حقيقة والمكلفون يعتمدون اليها مثل افتقارهم الى المسائل الفقهية فيما يباشرونه من الاعمال التكليفية فمرت مع المسائل الفقهية في سلك التدوين تكميلا لمصالحهم وهذا يظهر ان اعتداله بقوله اللهم ليس بسلب لاقصائه كون العلم بالمسائل القياسية من الفقه مع انه ليس كذلك (قوله الرابع انه ان اريد الخ) أجب بأن المراد ظاهرا للمجتهد نفسه لكن لا بواسطة القياس ولا بجته أن يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر وانما يظهر في الشارع له لانه يعلم عامين من قوله وحجته يكون الفقه بالنسبة الى كل

تعريف الفقه بالاحكام الشرعية ثم تعريف الحكم بخطاب الله تعالى الخ الاعلى مذهب المصوبية فالمراد شجوت الحكم في علم الله تعالى اعم من ثبوت قيسه في الواقع وثبوت قيسه عند المجتهد فالفرق بين هذا وبين مذهب المصوبية ان كل مجتهد حصل عنده حكم يحرم على هذا القول بان حكم الله تعالى هو لا ما يتخالفه من من رأى مجتهدا آخر يراه على قوله بوحدة الحق عنده تعالى والمصوبية يقولون ان كلامهم ما حكمه تعالى في الواقع بنا على قوله بوحدة الحق عنده تعالى وما في كلام الشارع فلا حاصل اعتراض على الاول ان ذلك الاجماع لما كان قطعا جازما للمجتهد بيقينه واعتداله فواحدة ذلك الجزم الى العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بالاحكام انفسها والمقصود هو الثاني وهو غير وارد لان معنى وجوب العمل بوجوب الظن انه يجب عليه الجزم بوجوب مادت الامارة على وجوبه وحرمة مادت الامارة على حرمة وهكذا فان الشارع جعل ظنه مناطا للاحكام وعملها كما جعل الفاظ العقود متلازمة عليها وانما الثاني ان

اثبات العلم بالمعنى الاعم الشامل للظن او الظن الشامل للعلم او المعنى أن المراد ما يتناولهما كالاعتقاد أو الادراك التصديقي الاعتقادي فينبول الظن والمعنى (قوله وان لم يكن المصوب عنه الاثناة الخ) قيل أراد منها الاضافة المدهودة وهي التي تكون العوارض بعضها ناشئا عن أحد المصنفين وبعضها عن الآخر كاصول الفقه موضوعه الادلة من حيث اثباتها الاحكام والاحكام من حيث تيسرهما بالادلة وبعض الاحوال كالنوازل والعهود والاشترائك من عن الادلة وبعضها ككونها عبادة أو عقوبة أو مؤنة ناشئة عن الاحكام وان لم تكن هذه الاضافة سواء لم تكن اضافة أصلا كالفقه موضوعه فعل المكاف أو كانت اضافة لكن الاحوال غير ناشئة الا عن أحد المصنفين كالنطق موضوعه

الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال (قوله فخواه اولاً) مشعر بان ما أظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بأنه ظني ثم ما ورد به النص أو الإجماع أيضاً إنما يكون قطعيه اذا كان ثبوتهما أيضاً قطعياً للقطع بأن الاحكام الثابتة بأخبار الالاتحاد ظنية (قوله وثالثاً) هو الذي ذكر في المحصول وغيره أن الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره لما دلل الإجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت أخبار الالاتحاد في ذلك حتى صارت متواترة المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على أن كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيه فيصير اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون بما يحتمل التقيض والمعلوم بما لا يحتمله فينتهي فان قلنا يكون مظهرنا فيصير معلوماً لحظاً هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظهرنا للمجتهد وكل ما علم كونه مظهرنا للمجتهد علم كونه ثابتاً في نفس الامر قطعاً بناء على تصويب كل مجتهد وأما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي على أن كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل أو هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتاً في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به أو ثبوته بالنظر الى الدليل قطعياً لكن يلزم على الاول

مجتهداً آخر (قوله مشعر بان ما أظهر الخ) أجيب بالتزام المشعرية لما سبق ان العلم بالاحكام القياسية خارج عن الفقه المعروف (قوله للقطع بأنه ظني) هذا في غير القياس الذي ثبت عليه الحكم فيه بنص من الشارع (قوله اذا كان ثبوتهما أيضاً قطعياً) قيل هذا الحكم لا يتعكس اذ قد يكون ثبوت النص قطعياً ويكون ما ورد به ظنيه لعدم كون النص محكماً كالعام المخصوص ولك أن تمنع في الصورة المذكورة كون ثبوت النص بالنسبة الى المقصود قطعياً كما هو المراد وهو ظاهر (قوله هو الذي ذكر في المحصول الخ) فيه ان الامام من الاشاعرة وجهورهم على أن الأدلة العقلية لا تنفذ اليقين وقد نص الشريفي في حواشيه على حواشئ شرح المختصر بان الامام قد أيد هذا المذهب اللهم إلا أن يقال ما ذكره في المحصول غير مختاره (قوله صار ذلك بمنزلة نص قطعي الخ) لا يخفى ان هذا تقرير للكلام على ما زعمه المصوب والافرد عليه ان اعتبار الشارع غلبة ظن المجتهد إنما يصير بمنزلة تنصيصه على وجوب العمل به لا على ثبوت الحكم كاستفاد من رده كلام شارح المناهج (قوله هذا على تقدير تصويب كل مجتهد) قد يمنع هذا بناء على أن المراد بثبوت الحكم في علم الله تعالى أعم من ثبوته فيه في الواقع وثبوته فيه عند المجتهدين في هذا وبين مذهب المصوبه أن كل مجتهد حصل عنده حكم يحزم على هذا القول بان حكم الله سبحانه هو لا ما يخالفه من رأى مجتهد آخر بناء على قولهم بوحدة الحق عنده تعالى والمصوب يقولون على مناهم حكم في الواقع بناء على قولهم بتعدد الحق عنده تعالى وأنت خبر بان سباق الكلام ههنا على كون المراد بالقطع اليقين وهو العلم عند المتكلمين وحينئذ يندفع المنع ولو سلم ان المراد به ما يقابل الظن طابق الواقع أولاً فالحصول الجزم مشروع بل يجوز أن يكون المجتهد ظناً بان حكم الله تعالى هو لا ما يخالفه (قوله لكن يلزم على الاول الخ) أجيب عنه بان معنى

تحقق ظنه بالوجدان علم قطعاً ما يوجب اجاباً بل ضرورة من الدين فقد اقصى به ظله الى العلم بالاحكام الفقهية ووجب عليه العمل بموجب ظنه لذلك الجعل وكذا الاعتراض على الثاني غير وارد لان المراد بالعلم بالاحكام ما يقابل الظن وهو الحكم القطعي طابق الواقع ولا صرح بذلك في حواشئ شرح المختصر والدليل في قوله بالنظر الى الدليل ما قارن المقدمة الاجتماعية بقوله في السباق وقد تكرر في موضعه ان الدليل الظني ينفذ القطع عند القرائن بما يفيد كالأخبار ملك الموت ولله مشرف على الموت وانضم اليه صراح وخزانة ومخرج الخدرات على حال منكرة غير معتادة دون موت مثله فانما قطع بهما ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك من نفسه ما وجدنا ناضراً ولا يخطر في الشك قطره مما ذكرنا من تحقيق الكلام ان ليس ما ذكر البعض

فخواه اولاً انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انقصد الإجماع عليه قطعية وثانياً ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطبيب ونحوه وثالثاً ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم ثبت الحكم فكما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعاً به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحاً وأما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد ثبت الحكم انه يجب عليه العمل أو ثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى

التصور والتصديق وقيل معناه ان الم يكن اضافته أصلاً وأما اذا كان اضافته تسوياً كانت

أن يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالأحكام وعلى الثاني أن يكون الثالث بالنظر إلى
الدليل الظني وإن لم يعلم بثبوته في الواقع قطعياً وأنت تعلم أن الثالث القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في
الواقع رعاية ما أمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المباح وهو أن الحكم المقتضى للجهل
يجب أن يعلم بقطعه بالدليل القطع والقاطع وعلى حكم يجب العلم بقطعه ما علم بقطعه أنه حكم الله تعالى والالجب
العمل به وعلى ما علم بقطعه أنه حكم الله تعالى في موعود قطعا فكل ما يجب العمل به بعلوم قطعا فالحكم المقتضى
للمجهل بعلوم قطعا فالفقه علم قطعي والنظر وسيلة إليه وحله أنا لا نستعمل أن كل حكم يجب العمل به قطعا
علم قطعا أنه حكم الله تعالى لا يجوز أن يجب العمل قطعا بما لم يكن أنه حكم الله تعالى وقوله والالجب العمل به عين
الاراع وإن ربي ذقت على أن كل ما هو مقتضى البحث فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو رأي البعض يكون ذكر
وجوب العمل ضاملاً لمعنى له أصلاً (قوله وأصول الفقه) ما سبق كان بيان مفهوم أصول الفقه وهذا
بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الأنواع المنصورة بحكم الاستدراك في الراءه ووجه ضبطه أن الدليل
الشرعي إما وحيد أو غيره والوحي إن كان متولفاً للكتاب والألفاظ وغيرها غير الوحي إن كان قول كل الأمة في
عصرها فالاجماع والألفاظ أو أن الدليل إما أن يصل من الرسول عليه السلام أولاً والأول أن تناق
بنظامه الإحصاء فالكتاب والألفاظ والثاني أن اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والألفاظ

وجوب العمل بموجب الظن أنه يجب عليه الجزم بموجب ما دللت الإمارة على وجوبه وحرمة ما دللت الإمارة
على حرمة وهكذا أول الشارع جعل ظنه مناطاً للأحكام وعله الواجب تحقيق ظنه بالوجدان علم قطعا بثبوت
ما يتطابق اجاباً فقد أضحى بظنه إلى العلم بالأحكام أنفسه أو وجب العمل بموجب ظنه (قوله وعلى الثاني أن
يكون الثالث الخ) أوجب عنه بأن المراد بالعلم بالأحكام ما يقابل الظن وهو الحكم القطعي طابق الواقع أولاً
والدليل في قوله بالنظر إلى الدليل ما قارن المقدمة الإجماعية بقوله السابق فقد تعرف في موضعه أن الدليل
الظني يفيد القطع عند القرين كما لو أخبرك بموت وفله أشرف على الموت وانضم إليه صراخ وجنازة
وغرور المحذرات على حالة منكرة غير معتادة دون موت مثله فانه يقطع بصدقه ذلك الخبر وقد عرفت ما منه
(قوله يكون ذكر وجوب العمل ضاملاً) اذ يكتفي أن يقال حيث تفي بالثبات كون الفقه علماً قطعياً أنه حكم
مقتضى للمجهل وكل حكم مقتضى له علم قطعا أنه حكم الله تعالى قطعا (قوله ووجه ضبطه أن الكلام
الدليل الخ) قيل وجه الضبط الأول لا ينال السنة الفعلية لأنها ليست بوحى إذ الوحي في الأصل هو الكلام
الذي نقل إلى الكلام المخصوص والفعل ليس بقول والجواب منع اختصاص الوحي بالكلام كما سيأتي في
مباحث السنة (قوله أن كان متولفاً) قيل معنى كونه متولفاً تلقى الأحكام الشرعية بتلاوته كقوله قرأه
للغيب ووجوه في الصلاة وقيل معناه تلاوة جبريل عليه السلام إياه على الرسول وتلاوة الرسول على الأمة
(قوله أن كان قول كل الأمة) أراد بكل الأمة العلماء المجتهدين الذين هم أهل العقد والجل وأما الدوام فلا
غيرهم فيما يحتاج إلى الرأى (قوله والألفاظ) قيل الأحكام الاجتهادية خارجة عن الفقه كما هي فكيف
يكون القياس من أدلته أصيب بان الخرج بالنسبة إلى الفقه الذي يجب أن يكون جاسلاً لغير صدور
الاجتهاد حتى يتمكن به من الاجتهاد بالألفاظ إلى الفقه بالمعنى المذكور (قوله أن اشترط عصمة من صدر
غايه ما كفي في هذا المقام قال (والوحي إن كان متولفاً) أقول قيل معنى كون الوحي متولفاً أن يظهر ما هو
مكتوب في اللوح المحفوظ ومنعده لا يجوز جبريل والرسول سليم ما السلام ولغيرهما تغييره وتبدله بما يقيد
فأدنه لكونه مجزاً ومقتضى به وقيل معناه أن يتعلق بتلاوته الأحكام كوجوه في الصلاة وغيرها في بعض
الأحوال ومجوز ذلك وقيل تلاوة جبريل عليه السلام وتلاوة الرسول صلى الله عليه وسلم على الأمة قال
(والألفاظ) أقول أي أن لا يمكن الوحي متولفاً أو لا يقيد فيها فعل لرسول وتغيره كما دللت

(وأصول الفقه الكتاب
والسنة والاجماع
والقياس وإن كان ذاتاً
لثلاثة) لما ذكر أن
أصول الفقه ما يتنى
عليه الفقه أراد أن يبين
أن ما يتنى عليه الفقه
أشياء هوناً هو هذه
الأربعة والثلاثة الأول
أصول مطلقة لأن كل
واحد منها مثبت للحكم أما
القياس فهو أصل من
وجه لأن أصل بالنسبة
إلى الحكم وقدر من وجه
لأنه فرع بالنسبة إلى
الثلاثة الأول (أذالة
فيه مستنبطة من
موادها) فيكون الحكم
الثابت بالقياس ثابتاً
بذلك الأدلة وأيضاً هو
ليس مثبت بل هو منطهر
أما نظير القياس المستنبط
من الكتاب فكقياس
حرمة اللواط على حرمة
الوطء في حالة الخفض
الثابت بقوله تعالى قل هو
أذى فاعتزلوا النساء
الحيف واليه هي الأذى
وأما المستنبط من السنة
فكقياس حرمة تقيز من

وأما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجع إلى الأربعة وكذا المعقول فوج استدلال بأحدها والأفلا دخل للرأي في إثبات الأحكام وما جعله بعضهم فوجا خاصا من الأدلة ومعهما الاستدلال الخاص به يرجع إلى التمسك بالمعقول النص أو الإجماع صرح بذلك في الأحكام ثم الثلاثة الأولى أصول مطلقة لكونها أدلة مستقلة مثبتة للأحكام والقياس أصل من وجه الاستدلال الحكم إليه ظاهر دون وجه لكونه فوجا للثلاثة لإثباته على علمه مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والإجماع فالحكم بالتحقيق مستند إليها

عنه ليس المراد به عصمة المجتهدين عن المناهي إذ لا يلزم ذلك في الإجماع بل عصمتهم عن الخطأ في هذا الصادر وهذا متحقق في الإجماع لقوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الضلالة ويحتمل أن يريد به عصمتهم مما يسقط العبد لثمة من فوق أو بدعة (قوله ونحو ذلك) كالقصر والعجل بالظاهر والأخذ بالاحتياط والفرعة لطبيب القلب (قوله فراجع إلى الأربعة) أما شرائع من قبلنا فراجع إلى الكتاب أو إلى السنة لأنه انما يلزمنا العمل بها إذا قصها الله سبحانه بالانكار أو قصها الرسول كذلك فالأولى راجعة إلى الكتاب والثانية إلى السنة وأما التعامل فراجع إلى الإجماع وأما قول الصحابي فراجع إلى السنة لأن الظاهر فيه السماع وقد قال عليه السلام أصحبي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وذكر في الجامع المهرقندي أن الأخذ بالاحتياط عمل باقوى لدليلين والفرعة لطبيب القلب عمل الإجماع أو السنة المنقولة فيها أو بعموم قوله تعالى ولا تنازعوا شهادة القلب عمل بقوله عليه السلام لو أصبته ابن عبيد استفت قلبك والقري عمل بالكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس لأن الأمة اجتمعت على شريعته عند الحاجة ووردت فيه السنة والأثر وكذا أقسام الاستحسان والمصالح المرسلة راجعة إليها (قوله وسماه الاستدلال) عرفه الأمدى بأنه دليل لا يكون ناصولا واجبا ولا قياسا شرعيا واختلاف في أنواعه فعند ابن الحاجب التلازم والاستصحاب وشرع من قبلنا وعند الحنفية الاستحسان أيضا وعند عامة المالكية المصالح المرسلة أيضا وفي قوله لخاصه يرجع إلى التمسك بالمعقول النص والإجماع إشارة إلى أن الاستدلال أنص من المعقول الذي ذكره أولا بقوله وكذا المعقول لأنه حكم عليه بأنه فوج

وكذا قوله الآتي والأفلا السنة متناول للكل لأن معناه أن لم يتعلق بنظمه الاعجاز لعدم تعلق الاعجاز أهم من أن يكون له نظم أولا والدخول في الأول أظهر قال (وأما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي الخ) أقول أما شرائع من قبلنا فضعها راجع إلى الكتاب إذا قصه الله بالانكار وبعضها إلى السنة إذا قصه الرسول عليه السلام بالأقرار فإن تلك الشرائع انما يلزمنا إذا قصها الله تعالى علينا أو رسوله صلى الله عليه وسلم بالانكار كما يأتي في موضعه إن شاء الله تعالى وأما التمسك بالراجح إلى الإجماع وأما قول الصحابي فإلى السنة لأن الظاهر فيه السماع وقد قال عليه السلام بأيهم اقتديتم اهتديتم (قوله ونحو ذلك) كالقصر والعمل بالظاهر والأخذ بالاحتياط والفرعة لطبيب القلب فتم راجعة إلى أحد هاتين (وكذا المعقول فوج) استدلال بأحدها إلى قوله صرح بذلك في الأحكام أقول قال الأمدى في الأول القاعدة الثانية المعنى بالدليل الشرعي قسم إلى ما هو صحيح في نفسه ويوجب العمل به وإلى ما ظن أنه دليل صحيح وليس هو كذلك أما القسم الأول فهو خمسة أنواع وعده الاستدلال خاصا منها ثم قال وكل واحد من هذه الأنواع فهو دليل يظهر الحكم الشرعي عندنا به والأصل فيها الكتاب لأنه راجع إلى قول الله تعالى المشرع للأحكام والسنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمته ومستند الإجماع راجع إليهما وأما القياس والاستدلال ففروع تابع لهما هذا كلامه فإن قيل فيه تصريح بأن الأخذ بالاستدلال كالقياس في الاستقلال ولهذا جعل الأصل الخاص في القياس والسادس في الاستدلال ومقصود الشارح من نقل كلامه تصريح التمسك في رجوع الاستدلال إلى الثلاثة فلان مقصوده يحصل من ذلك التصريح الآن الأمدى لما نظر إلى الظاهر جعله

البحس بقفسين بن علي
حرمة قفسين من الحنطة
بقفسين بن الثابتة بقوله
عليه السلام الحنطة
الحنطة مثلا مثل يدايد
والفضائل وما
المستنبط من الإجماع
فأورد والنظير قياس
الوطء الحرام على
الحلال في حرمة المصاهرة
يعني قياس حرمة وطء
أم المرتبة على حرمة
وطء أم أمته التي وطئها
والحرمة في المقيس عليه
ثابتة إجماعا ولا نص فيه
بل النص وارد في أمهات
النساء من غير اشتراط
الوطء ولما عرف أصول
الفقه باعتبار الإضافة
فلا تن يسرفه باعتبار
أنه لقب لعلم مخصوص
فيقول

الاحوال ناشئة عن
أحدها أو كليهما حاجث
أورد في المثال موضوع
أصول الفقه والمنطق
والالاقتصار على الأول
والظاهر هو الأول إذ لو
لم يكن أحده المضافين

وأثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال اصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة واعترض بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يتقيد عليه غيره سواء كان فرعاً لشيء آخر لم يكن له أصل أصح إطلاقه على الابواب وان كان فرعاً لثاني ان السبب القريب للشيء مع انه مسبب عن البعيد أولى بإطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسبباً عن شيء آخر الثالث أن أولو يتبعض الاقسام في معنى المقسم لازمة في كل قضية فليزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلاً الكلمة قسمة ان اسم وفعل والقسم الثالث هو المحرر الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقديره في صورة أخرى وهو معنى الاصل المطلقة الخامسة ان الاجماع أيضاً يقتضي السند فينبغي أن لا يكون أصلاً مطلقاً والجواب عن الاول اننا لا ندعي ان اعدام الفرعية دخلاً في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصلية وانما الفرع عليه كالكتاب مثلاً أقوى من الاصل الذي يقتضي ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة متبعضاً على ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصلية فهذان بين واما الابواب فاما يتقيد على آية في الوجود لاني الاية والاصالة لولده فلا يكون محمداً كرنافى شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفصل اليه وأثر البعيد انما هو في الوساطة التي هي السبب القريب لاني فرعه فبالضرورة يكون أولى وأقوى من البعيد في معنى البينية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس يثبت الحكم الفرع فضلاً عن ان يكون قريباً ليكون أولى بالاصالة بل هو مظهر لاستنتاج حكم الفرع الى النص أو الاجماع وعن الثالث اننا نسلم لزوم أولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية

منشأ تلك العوارض لم يكن لعله موضوعاً له لا يقال ذكر المنطوق ههنا بشعره بالثاني لانا نقول ذكره انما هو مجرد تمثيل الاضافة بين الشيئين السبب لا تكون الاحوال التي لها مدخل في المبحث عنه مقتضياً لهما فيها (قوله لان اتحاد العلم واختلافه انما هو الخ) اعترض عليه بأنه ان أريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم أنه بوجوب اختلاف العلم وان أريد عدم تناسبها فلا نسلم أن مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم تكن الموضوعات الكثيرة مناسبة وقد صرحوا بأن الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعاً لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه تناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي الهندسة وانما تشارك في جنسها وهو المقدار أو في عرضي كبدن الانسان

استدل بالاحدى الاربعة وعلى الاستدلال به يرجع الى احدها الثلاثة ولا يخفى على سلك ان مثال الخاص مثال العام (قوله وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم) قبل عليه فيه ناسخ اذا القياس لا يغير الحكم ولكن يظهر انه عام (قوله سواء كان فرعاً لشيء آخر) فلا يصح جعل القياس مقابلاً للاصل المطلق كما يدل عليه قوله فالثلاثة الخ (قوله أولى بإطلاق الخ) معي كذا القياس أولى بإطلاق الاصل عليه من غيره بالنسبة الى الحكم المستنبط منه فكيف المرجوحية والنقصان بالنسبة الى ذلك الحكم (قوله ليس يثبت الحكم لفرع) ان قلت فاذا لم يكن القياس مثبتاً للحكم فكيف يكون لمبني أصلاً يتقيد عليه الحكم قلت باعتبار ان نسبة

مستقلاً ومن ينظر الى التحقيق يدركه فيها وللمناس فيها يشقون مذاهب قال (واعترض بوجوه أحدها الخ) أقول حاصل الاعتراض الاول طلب فائدة بادية وقوله وان كان ذافراً للثلاثة لانه في الظاهر مستغنى عنه وحاصل الجواب اهم التنبية على ان القياس ضعيف في معنى الاصلية لا بناءً على غيره فلو لم يرد ذلك لم دخوله في الاصل المطلق الكامل في الاصلية فحاصل السؤال الثاني أن القياس بالنظر الى الحكم كالسبب بالنظر الى المسبب وباقي الأدلة كالسبب البعيد فكما ان السبب القريب للشيء مع كونه مسبباً عن البعيد أولى بإطلاق اسم السبب عليه من البعيد فكذا القياس أولى بإطلاق الاصل عليه من غيره فكيف المرجوحية والنقصان وحاصل الجواب ان قياس القياس على السبب القريب بقياس مع الفارق فان السبب القريب هو المؤثر في فرعه فيكون أولى بالبينية والقياس ليس يثبت الحكم الفرع فضلاً عن ان يكون قريباً ليكون أولى بالاصالة بل هو مظهر لاهو المشهور قال (وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية) أقول يعني ان الماهيات الحقيقية لا يتصور فيها التقاوت بالنظر الى أفرعها وأفرادها الاولوية ولا قدميه ونحو ذلك لما شئت في موضعه اهما مواطنه لا يتصور فيها التشكيك فلو تقاوتنا لزم

الى أنواعه أفرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولوسلم لزوم ذلك في كل قضية فلانسلم لزوم
الإشارة الى ذلك والتمية عليه غاية ما في الباب انه يجوز عن الرابع انه ان أراد بالتقريب التقير بحسب
الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبت في صورة القرع فلانسلم امتناع التفسير بدونه وان
أريد التقير بحسب علمنا فهو لا يقتضي إسناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون أصالة كاملا وعن
الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع اغما يحتاج الى السند فيتحققه لاني نفس الدلالة على الحكم فان
المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والاتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون
اعتبار أحد الاصول الثلاثة والادلة المستنبطة منها وقد يجاب بأن الاجماع ثبت أمر اذا ثبت السند
وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يقبل زيادة بل ربما يورث نقصا نابا ان يكون حكم الاصل قطعيا

أحد الثلاثة للحكم فلا تعلم الا به فضع الالتهام عليه بحسب علمنا (قوله ولوسلم الخ) اغما يتعبرص الجواب
عن المثال بأن تمام الحكمة لا يمكن أن يقال الدلالة مأخوذة في الكلمة وفي دلالة الحرف على معناه
قصور لكنهما بالغير فكان الحرف قسما ضعيفا (قوله بعد تسليم ما ذكر) إشارة الى ما قاله البعض من ان
الاجماع قد يكون بلا سبب ادع ذلك بأن يحكى الله تعالى فهم العلم الضروري فيوقفهم للصواب (قوله وقد
يجاب أن الاجماع) اعترض عليه بأن العام المخصوص والالتهام المؤولة وخبر الواحد والاجماع المنقول
البناء بالاحاديث قطعية والقياس بعلة منصوبة قطعي وأجيب بأن الاصل في الثلاثة القطع وعدمه
بالعارض والقياس بالعكس واختلاف اعتبار الاصل (قوله بل ربما يورث نقصا) فيه بحث لان حكم
الاول لم يخرج من القطعية بالقياس وحكم القرع خرج من الجهولية الى المنطوقية فلا يكون القياس مورثا
للتقصان في شيء من الحكمين اللهم الا أن يقال القياس أورث في الحكم الثاني نقصا بالنظر الى الاول
(قول المصنف فكقياس حرمة اللواط الخ) اعترض عليه بأن حرمة اللواط لو ثبتت بالقياس لوجب
أن لا تكون محرمة قبل زول هذه الآية والحال انها حرمت قبل بعث الرسول عاورد في حق قوم لوط غاية
ما في الباب انه موافق له وقد تقررت في موضعه ان موافقة الحكم للدليل لا تقتضي أخذه منه والجواب أن
شراخ من قبلنا انما نلزم اذا اقتضت من غير تكثير كما في الاعتراض اغما يورثهم وروده اذا ثبت تأخر هذه
الآية عن القصة المذكورة في القرآن الوارد في حق قوم لوط عليه السلام على انما يجيب حيثئذ بأن
المقبس حرمة اللواط في المرأة كما صرح به الجسد بعد جده في حواشي فصول البدائع (قول المصنف وأما
المستنبط من الاجماع فأورد والنظير) قيل عليه اغما قال ههنا أورددادون ما سبق من النظر بن ورود

كونها مشككة قال (ولوسلم لزوم ذلك في كل قضية الخ) اقول اغما يتعبرص الجواب عن المثال بأقسام
الحكمة لا يمكن أن يقال الدلالة مأخوذة في الكلمة وفي دلالة الحرف على معناه قصور وضعف لكونها
بالغير فكان الحرف قسما ضعيفا قال (وقد يجاب بان الاجماع ثبت أمر اذا) اقول اعترض عليه
بأن العام المخصوص والالتهام المؤولة وأخبر الواحد أو الاجماع المنقول البناء بالاحاديث القطعية
والقياس بعلة منصوبة قطعي وأجيب بأن الاصل في النسبة القطع وعدمه بالعارض والقياس بالعكس
فاختلاف اعتبار الاصل قال (أما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواط الخ)
أقول فيه بحث لانما لو ثبتت بالقياس لوجب أن لا تكون محرمة قبل زول هذه الآية والحال انها محرمة
قبل بعث الرسول عليه السلام عاورد في حق قوم لوط غاية ما في هذا الباب انه موافق له وقد تقررت في موضعه
ان موافقة الحكم للدليل لا تقتضي أخذه منه (قوله قال وأما المستنبط من الاجماع فأورد والنظير الخ)
اغما قال ههنا أورددادون ما سبق من النظر بن ورود مناقشة ظاهرة ههنا نابا لانسلم القياس والاجماع
لم يجوز ان تثبت حرمة اللوط في الصورتين بدلالة النص ورود في أمهات النساخ غير اشتراط الوطافان أم

وأجزائه والاغسنية
والادوية والاركان
والامزجة وغيرها اذا
جعلت موضوعا للطلب
فانها تشارك في غايتها
وهي العصة وبأن
موضوع الاصول
والمنطق مشترك في
التكثير العائد الى تعدد
المضافين فيلزم أن يكون
موضوعهما الادلة
والنصوص والاصول
وقد جعل موضوعها
أمر امة كثيرا فيكون
مناقض لنفسه وأجيب
عن الاول بأن جعل ذلك
المشترك الذاتي أو
العرضي موضوعا للعلم
أولى من جعل اشياء
لا يصح ان تكون موضوعا
الا باعتبار ذلك المشترك
وقد اعترف هذا المعترض
بان وحدة الموضوع
بالذات ايقن بوحدة العلم
من الوحدة بالخصائص
ومن هنالك جعل بعضهم
موضوع الاصول الادلة
فقط وبعضهم الاحكام
فقط وجعل مباحث
الآخرى راجعة اليها

وحكمه ظني (قوله وعلم أصول الفقه) بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعالم المخصوص بالاجابة الى
 اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاول والثانية حكم كل ما ينطبق على جزئياته
 ليتعرف أحكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القياس مستفاد من الباء
 السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في القياس التوصل الى الواسطة
 ومنها الى الفقه فيخرج الملم بقواعد العربية والكلام لاسم من مبادئ اصول الفقه والتوصل به الى
 الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية
 وبواسطة ذلك يتعدى على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام الى
 ثبوت الكتاب والسنة وجوب سدقهما بالتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان
 لم يخلق عبثا ولم يترك لشيء بل يتعلق بكل من أعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه يستنبط منه
 عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه تعدد الاطاحة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موصوفة بما

(وعلم أصول الفقه العلم
 بالقواعد التي يتوصل
 بها اليه على وجهه
 التحقيق) أي العلم
 بالقضايا الكتابية التي
 يتوصل بها الى الفقه
 توصلا قريبا وانما قلنا
 توصلا قريبا احترزا
 عن المبادئ كالرخصة
 والكلام وانما قلنا على
 وجه التحقيق احترزا
 عن علم الخلاف والجلد
 فانه وان اشتمل على
 القواعد الموصولة الى
 مسائل الفقه لكن
 لا على وجه التحقيق بل
 الفرض منه الزام الخاص
 وذلك كفوا عنهم المذكورة
 في الارشاد والمقدمة
 وتصورها تبين على
 النكت الخالفية

مناقشة ههنا وهي انه لا يجوز ان تثبت حرمة الوطء في صورتين بدلالة نص ورد في أهميات النساء من
 غير اشتراط وطء فان أم غير الموطوءة اذا حرمت لمجرد السكاح لكونه داعيا الى الوطء فلا تنحصر بالوطء
 أولى والجواب عن المناقشة ان حرمة أم المنكوحة الغير الموطوءة لو كانت لكون السكاح مضيا الى
 الوطء لم تحرمت ثبات المنكوحة الغير الموطوءة أيضا ذلك بعينه وليس كذلك (قوله بعد ما تقرر الخ) قيل
 لا يخفى ان تقرر ذلك فيما سبق لكن لما غفل في البيان قوله وأصول الفقه الكتاب الخ وأورد نوع
 شبهة فاحتاج الى الاضافة ففعلها (قوله والقاعدة حكم كل الخ) المراد بالحكم الكلّي القضية
 اطلاقا لاسم الجزء الذي يدور عليه الكل وحوادثه ما بالاطباق الاشغال وفي قوله على جزئياته
 حذف مضى وهو احكام ومضى اليه وهو موضوع أي احكام جزئيات موضوعها وفي قوله ليتبين
 أحكامها يخرج بذلك المضى المندوف والامتنع به لاسم المال ومعنى اشتمال القضية على احكام
 جزئيات موضوعها كرم البحث فيخرج تلك الاحكام من حيثها كسرى لصغرى حكم فاعلمه يوم
 موضوعها على واحد من جزئياته وقبيل وجهان آخران ذكرتهما في حواشي المطول فليلاحظها (قوله
 بقواعد العربية) اورد ما يعي علم البيان والمراد بالوضعية في قوله على مدلولاته الوضعية ما يكون
 للوضع مدخل فيها ليتناول المطابقة والنضمية والاتزامية (قوله يستنبط منه عند الحاجة الخ) قيل
 هذا لتقليل المقدور أي صرح ببعض ذلك الحكم يستنبط عند الحاجة من دليله ويقاس على ذلك الحكم
 المصرح به ما يناسبه والا فاذ اتعلق بكل من أعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخص ذلك الحكم

تقليل لا لكثرة فان قيل
 انما التركيب وذلك لئلا
 يلزم الهمث عن الاعراض
 العربية التي تختص
 الموضوع لآخر اخص
 قلنا انما يلزم ذلك اذا أخذ
 الموضوع باعتبار
 المعوم وما اذا أخذ من

غير الموطوءة اذا حرمت لمجرد السكاح لكونه داعيا الى الوطء فلا تنحصر بالوطء أولى فالمثال الثاني عن
 المناقشة سقوط تقوم منافع المعصوب به انما هي غير محدودة قياسا على سقوط تقوم منافع البذل في ولد
 المعروف قال (بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعالم المخصوص الخ) أقول لا يخفى ان تقرر رخصتها لكن لما
 قال بعده وأصول الفقه الكتاب الخ تخلف في التبيين ما يورث الاشياء فاحتاج الى الاضافة وبيانها قال
 (والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الخ) أقول يريد بيان ان قول المصنف في الشرح توصلا
 قريبا مأخوذ مما في المتن من الباء السببية واطلاق التوصل لا الرد عليه بل قوله في الشرح توصلا قريبا
 غير محتاج اليه كما توهم فان بطلانه لا يشتبه على أحد قال (بل يتعلق بكل من أعماله الخ) أقول في العبارة
 مناقشة وهي انه اذا تعلق بكل من أعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخص ذلك الحكم فيحصل
 جميع الاحكام المنصوصة والمستنبطة فلا يبقى لقوله المستنبطة منه عند الحاجة الخ معنى لأن الظاهر ان
 ما رجع اليه صغير استنبط والمشار اليه بذلك الحكم قوله حكم من قبل الشارع وهو ما يتعلق بكل من أعماله

أي اذا استدلت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدلت على مسائل الفقه

بالملازمات الكلية مع وجود المزموم والملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كدال القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكان القياس دال على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا وانه يمكن أن لا تكون هذه القضية الكلية

بعضها مذكورة في مسائل أصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل أصول الفقه كقولنا كدال القياس على الوجب في صورة النزاع ثبت الوجب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كدال القياس على ثبوت حكم هذا شأنه ثبت هذا الحكم والوجوب والحكمة من جزئيات ذلك الحكم فكالمقتضى كدال القياس على

أفضل المكلفين وهو لا يتأثر أحكام الشارع على التفصيل فسمى العلم بها الحاصل من تلك الأدلة فقهاهم نظروا في تفاصيل تلك الأدلة والاحكام وعمومها وقودا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والتسبب والحكمة والكرامة والاباحة وتأملوا في كيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الاحكام اجالا من غير نظر في تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الاحكام اجالا وبيان طريقه وشرايطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن أدلتها التفصيلية فضبوطها ودورها وأثافوا اليها من الواجب والمقتضى وبيان الاختلافات ما يليق بها وسعوا العلم بها أصول الفقه فصارت عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشهور بقيد الاجمال وزاد المصنف بقيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقائل ان يجمع كون قواعد مما يتوصل بها الى الفقه قواعد لا يقابل اغاياتي وصل بها الى محاظفة الحكم المستنبط أو مدافعة ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي ما يجب تحفظ وضعا امام معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء أكثر وافية قبيد من مسائل الفقه وبنوا مكانه عليها حتى تقوم ان يهاخصا صا بالالفقه (قوله ونعني بالقضايا الكلية) اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث استعماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزأ من الدليل مقدمة ومن حيث انه يطلب بالدليل مطا وبما ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم وبسأل عنه مسألة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به بمجمل لا موضوع المطلوب يسمى أصغر ومجمله أكبر

فقد حصل جميع الاحكام المنصوصة والمستنبطة فلا يبقى لقوله لا يستنبط منه الخ معنى كالا يخفى ولك أن تجعل خبر لا يستنبط راجعا الى ما في ضمن الحكم المطلق السابق وهو الحكم المصرح به ويجعل ذلك اشارة اليه ولك أن تصير الى حذف المضى أى لا يستنبط بعضه وهو غير الاحكام القياسية بقربة ما بعده فبعد حذف المضى استمر الضمير كما هو القاعدة (قوله فسمى العلم الحاصل بها من أدلتها الخ) الظاهر أن الضمير في ما راجع الى احكام الشارع بدليل قوله الحاصل من تلك الأدلة اذ لو رجع الى القضايا كما يشوه لفهم منه أن الفقه هو العلم بالقضايا التي موضوعاتها الافعال ومجولاتها الاحكام فيكون منافيا لما مر من أنه العلم بالاحكام التي هي مجولات تلك القضايا (قوله ثم نظروا في تفاصيل الخ) النظر في تفاصيلها ما يتبع جزئياتها والمراد من التعميم اظهار ما به الاشتراك (قوله ولقائل أن يمنع الخ) أجاب عنه صاحب الترتيب بأنه اذا تكلم في أن علة الاجبار الصغر أو البكارة على قواعد الخلاف فلاشك أنه يتوصل بها الى حكم هذه المسئلة فتوصلوا قريبا او كون نسبته الى الفقه وغيره على السوية لا ينافي كون التوصل بها الى الفقه قريبا غاية الامر ان يكون الى غيره أيضا قريبا كان كون ايصال الكتاب الى الفقه قريبا لا ينافي كون ايصاله الى القصص والامثال أيضا قريبا وهو مردود بان التكلم في علة الاجبار مثلا ليس من قواعد الخلاف بل بطريق التمثيل (قوله يسمى موضوعا) أى القضية العام بخلاف العبارة ان يكون هكذا منوط بدليل يخصه صرح ببعضه لتستنبط عند الحاجة قال (ولقائل ان يمنع كون قواعد مما يتوصل بها الى الفقه) أقول فان معنى التوصل بها الى الفقه فتوصلوا قريبا أى جعلها احداً مقدمتي الدليل على مسائل الفقه ولا شيء من مسائل علم الخلاف يقع احداً مقدمتيه بلا خلاف وفي اطلاق التوصل القريب على هذا المعنى بحث سفينه ان شاء الله تعالى قال

انما ثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تدكر في موضعها ولا يكون الدليل متسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجع

حيث هو وكما عتق قفا بلحق الموضوع لامر اخص على تقدير اخذه باعتبار العموم فهو عرض فاني له من تلك الحقيقة على انه معارض يلزم ملحق به بعض الاعراض لامر اعم اذ اجعل الموضوع ذلك الاشياء ولا مانع له عند المحققين أصلا وبالجملة ان المحافظة على توحيد الموضوع امر واجب والوحدة بالذات البق وانس لوحدة العلم بما بالجهات ولانه لو كان الموضوع متعدداتكون المباحث المشتركة عرضا غير ببالسببة الى كل واحد واماني المتكثرة بحسب المضامين فالموضوع فيه بالحقيقة هو الاضافة ولكن لما كان للمضامين مدخل في ملحق الاعراض على التوزيع أطلق عليها اسم الموضوع على التوسع وعن الثاني بأن مفاد كلام المصنف أن موضوع أصول الفقه هو اثبات الادلة وبسبب الاحكام

والدليل يتألف لاعتادة عن مقدمتين تشتمل احدهما على الاصغر ونسبى الصغرى والاخرى على الاكبر ونسبى الكبرى وكلتاها مشتملة على امر مشترك وفيه اسمى الاوسط والاولى اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول أو بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمول فيه ما يسمى الشكل الثاني او موضوع فيه ما يسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الملح واجب لانه مأثور الشارع وكل ما هو مأثور الشارع فهو واجب فالملح الاصغر والواجب الاكبر والمأثور الاوسط وقلنا الملح مأثور الشارع هي الصغرى وقلنا وكل ما هو مأثور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى بسهولة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور

الحمدية اما اذا كانت شرطية والحكم عليه يسمى مقدما والحكم به تاليا (قوله والدليل يتألف الملح) ما أورده من احوال الدليل والمطلوب انما هو في القياس الاقتراني وانما يذكروا القياس الاستثنائي لدرته سمي في الاستدلال الفقهي واعترض بأن الدليل عند الاصوليين والمحققين هو الكتاب مثلا وهو يمكن التوصل بهجج النظرية الى مطلوب خبري دون الاشكال والترتيبات القياسية واجب بأن هذا حق الا انه يجب اعتبار الصورة ولا ينكره أحد والفقهاء وان كانوا لا يتفقون الى امر احاطة مصطلحات المنطقيين الا ان كلامهم لا يخرج عن قواعدهم تحقفا مما للمصنف قد نصدي لبناء الكلام عليها (قوله الشكل الاول) قيل عليه قد تقع المسئلة الاصولية كبرى عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الثاني مثلا يقال التورليس بفرض لانه ثبت بدليل قطعي وكل فرض ثابت بدليل قطعي واجب بان سائر الاشكال لما كان انتاجه بلا حيلة رجوعه الى الشكل الاول صار اقياس من الشكل الاول في المثال مثلا يقال فيما ذكر من المثال التور غير ثابت بدليل قطعي ولا شيء

(والدليل لاعتادة يتألف عن مقدمتين) اقول اراد بالدليل الاقتراني ولم يذكر الاستثنائي لسدونه بالنسبة الى الاقتراني سمي في الاستدلال الفقهي وكان الاستثنائي المنفصل نادرا بالنسبة الى الاستثنائي المتصل وانهذا يريد كره المصنف رحمه الله ههنا ولا بان الحاجة الى المختصر لكنه لما كان طريقا متعارفا لا بأس بان نعترض له على وجه الاقتصار فقوله القياس اما اقتراني أو استثنائي لانه اما ان لا يكون اللازم منه ولا نقيضه مذكور راجع بالعدم أو يكون الاول الاقتراني والثاني الاستثنائي وهذا امر بان الاول ما يكون بالشرط يسمى الاستثنائي المتصل ويسمى المقدمة المشتملة على الشرط شرطية ويسمى الشرط مقدما والجزء تاليا والمقدمة الاخرى استثنائية وشرط بعد كون السببية بين المقدم والتالي كايده دائما ان يكون في الاستثنائية الاستثناء اما لعين المقدم فلازمه عين التالي واما لقيض التالي فلازمه يقضي المقدم اذ لو انتفى أحدهما لجاز وجود اللازم مع عدم اللازم وانه يطل كونه لازما مثاله ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بانسان ولا يلزم من استثناء تقيض المقدم نقيض التالي ولا من استثناء عين التالي عين المقدم لجواز أن يكون اللازم اعم كما في المثال المذكور الضرب الثاني ما يكون غير شرط ويسمى استثنائيا منفصلا ولازمه تعدد الاوارم مع التناقض بين امرين وحينئذ يلزم من وجود عدم ذلك ومن وجود ذلك عدم هذا اذ لو لا ذلك والفرض أنه لا يلزم له صرح بحالته كون أحدهما لا يستلزم الآخر ولا عدمه فلا يلزم أصلا فلا يستدلال لانه عايبا يكون باللازم على اللازم كما يقرر ثم الثاني ان كان اثباتا وفيها كان هناك تناقضا وفي كل تناف لا زمان اربع نتائج يلزم باعتبار استثنائي اثباتا ان يكون وجود كل واحد منهما مستلزما لعدم الآخر فليزمن من استثناء كل واحد تقيض الآخر والتالي تقيضا ان يكون عدم كل واحد منهما مستلزما لوجود الآخر فليزمن من استثناء تقيض

وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطالب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام ويبان منها ان ظهورها في قواعد المعتمدة فالباحث المتعلق بذلك حتى مطالب اصول الفقه وتدرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بما لا يخفى عليه (قوله و يكون القياس قد أدى اليه رأى مجتهد) يعنى بشرط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد آراء ليخترز به عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في

من الغير الثابت بدليل قطعي يفرض وقد يجاب بأن الغرض بيان الحكم فيه بطريق التعميل (قوله السهلة الحصول) علل الشرع في حواشي المطالع كون الصغرى في مثله سهلة الحصول بكونها من قبيل سهل الدكي على ما هو خبر له وفيه بحث اذ يلزم كون النتيجة ايضا سهلة الحصول (قوله هو معنى التوصل بها الى الفقه) لانها مجرد ما توصل اليه ايضا لا قرينها المتقرر في الميزان أن الموصل القريب مجموع المتقدمين لا الكبرى أو الاستثنائية فقط قبل ومنه يعلم أن التعريف ليس كما ينبغي لا يبدل على اطلاق الموصل القريب على أحدهما فقط وقد يقال معنى التوصل القريب تحصيل الموصل القريب بأن يضم الى الصغرى السهلة الحصول كما أشير اليه في عبارة الشرح وسببية القواعد انما عبرت بالنسبة الى التوصل بالانسبة الى الفقه حتى يرد ما ذكرتم ولا يخفى ما فيه من التكلف نعم يمكن أن يفرض بين القريب والا قريبا أن كان قد يطلق القريب على الاقرب حلالة طلق على الكامل (قوله يعنى بشرط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد آراء) أى آراء مختلفة بحيث يحصل من المجموع اجماع

كل واحد عين الاخر فحجبى اللوازم الاربعه مثاله عدد امان زوج وام فردا كنه زوج فليس بقدر لكنه فرد فليس زوج لكنه ليس زوج فهو فرد لكنه ليس بقدر فهو زوج وان كان الثاني اثباتا لا انتفاء لازم الاولان أى من استثناء عين كل نقبض الاخر دون الاخرين أى لا يلزم من استثناء نقبض كل عين الاخر وهو ظاهر مثاله الجسم اما جاد او حيوان لكنه جاد فليس بحيوان لكنه حيوان فليس بجاد ولو فات لكنه ليس بجاد فهو حيوان او ليس بحيوان فهو جاد لكن لا يلزم انتفاءهما كإلى النجس وان كان الثاني نفيا لا اثباتا لم لاخرى من استثناء نقبض كل عين الاخر دون الاولين أى لا يلزم من استثناء عين كل نقبض الاخر وهو ظاهر مثاله الجسم اما رجل أو امرأة اذ لا يتفقان والا كان رجلا وامرأة لكن يجتمعان كالشعر لكنه ليس بالرجل فهو لامة أو ليس بالامة فهو لارجل ولو قلت لكنه امرأة فليس لارجل ولا رجل فليس لامة لم يصدق لاجتماعهما في الجرح قال (وضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطالب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه) أقول هذا هو الكلام الصحيح والحق الصريح لما تنسفر في الكتب الميزانية أن الموصل القريب مجموع المتقدمين لا الكبرى والاستثنائية فقط قبل ومنه يعلم أن التعريف ليس كما ينبغي لا يبدل على اطلاق الموصل القريب على أحدهما فقط قال (وتدرج كلها تحت العلم بالقاعدة) أقول من الامور المقررة والقضايا المسلمة أن اسم العلم لا يطلق حقيقة الا على القواعد وأدراكها أو الملكية الحاصلة من ادراكها بعد اخرى فعلى هذا المتبادر من القواعد في التعريف انما هو قواعد العلم على الاطلاق والصفة كاشفة حتى يلزم أن يكون كل ماهو من قواعد الاصول صالح لا يتوصل به الى الفقه فيصلا ريبا على ما ذكره المصنف والشارح رحمه الله تعالى المراد بها القواعد المخصوصة والصفة مخصوصة ولهذا أى ما سبق من اطلاق الموصل القريب على احدى المتقدمين عدلت عن هذا التعريف واخترت تعريفا آخر في حاشية الاصول قال (يعنى بشرط ذلك فيما سبق اجتهاد آراء) أقول أراد به اجتهاد آراء مختلفة بحيث يحصل من المجموع اجماع مركب فانها اذا لم تختلف تكون في حكم رأى واحد

سواء جعلناها كبرى أو ملازمة انما صدق كلية اذا اشتملت على هذه القبول فالعلم بالمباحث المتعلقة به هذه القبول يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمات الدليل على مسائل اصول الفقه فتكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر أن هذا يختص بالمجتهد فان المجهول عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس دليل المقاد منها لهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا

الشرعي من حيث يفيد الاحكام والحكم الفرعي من حيث يثبت بها وحسب سولات المسائل اعراض ذاتية اذا أخذ الدليل الشرعي والحكم الفرعي من حيث هو وان كانت اعراضا غريبة من حيث العموم وقد عرفت أن الموضوع هو الشيء من حيث هو هو لا من حيث العموم ولا من حيث الخصوص ولو جعل موضوع اصول الفقه هو كل واحد من الادلة الاربعه بخصوصها يلزم البحث فيه عما يلحق لامة هو باطل قطعا وموجب

قول التمسك والمقتل يقول
هذا الحكم واقع عندى
لأنه أدى اليه رأى أبى
سنيعة رحمه الله وكما
أدى اليه رأى أبى رافع
عندى فالنفسية الثانية
من أصول الفقه أيضا
فلهذا ذكر بعض العلماء
في كتب الأصول مباحث
التقليد لا يستفاد على
هذا علم أصول الفقه هو
العلم بالقواعد التى
يتوصل بها إلى مسائل
الفقه ولا يقال إلى الفقه
لأن الفقه هو العلم
بالأحكام من الأدلة وقولنا
على وجه التحقيق لا يأتى
هذا المعنى قال في تحقيق
المقتل ان يبعد مجتهدا
يعتقد ذلك المقتل حقيقته
وأى ذلك المجتهد هذا
الذى ذكرناه انما هو
بالنظر إلى الدليل وأما
بالنظر إلى المدلول فان
القضية المذكورة انما
يمكن اثباتها بكيفية إذا
عصر في أنواع الحكم وان
أى نوع من الأحكام
يثبت بأى نوع من الأدلة
بخصوصية ناشئة من
الحكم ككون هذا الشيء
علة لذلك فإن هذا الحكم
لا يمكن اثباته بالقياس
لتداخل العاوم بامرنا
وكذلك موضوع المنطق
هو المعقول الثانى من

المسئلة اجتهد أو سبق اجتهد مجتهد واحد فقط فلا يخفى في جوانب الاجتهاد على خلافه (قوله ولا يبعد أن
يقال) الظاهر أنه يريد به ذلك إلى أسد العرشون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بأن البحث
عنه انما وقع من جهة كونى مقابلته الاجتهاد لا من جهة أنه من أصول الفقه (قوله ولا يقال إلى الفقه)
لأن المقتل يتوصل به قواعد إلى مسائل الفقه الذى هو العلم بالأحكام عن أدلتها الأربعة لأن علمه ليس
مركب بدليل قوله بهذان قال ويكون القياس قد أدى إليه أى مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين ولو
لم يقبل بالقياس المذكور لم يتم التمييز أن يسبق في المسئلة اجتهد أو أرى على التعاقب بأن يقع في كل عصر
اجتهاد من مجتهد واحد على الاجماع لكن مع وجود مخالف وعلى التقديرين لا يتحقق اجماع ويجوز
الاجتهاد على خلافه أو بالقياس المذكور يتحقق أيضا ما يقال انه يفهم منه أن القياس إذا أدى إليه رأى
مجتهد سابق لا يكون مخالفا لاجماع وهذا ليس على إطلاقه إذ يجوز أن يقع من مجتهد رأى ثم ينفرد
اجماع على خلاف ذلك أى ثم يقع قياس موافق للرأى الاول وهذا القياس مما أدى إليه رأى مجتهد
مع عدم صحة هذا الفقه اجماع فزيادة هذا القياس لم يتم المقصود ووجه الاندفاع أن المراد أن يكون
لقياس قد أدى إليه رأى مجتهد من أهل الاجماع المركب (قوله بعيد لم يذهب إليه أحد) قيل عليه
لا يلزم من كونه مما يذهب إليه أحد أن يكون بعيدا فإن أكثر أطراف الفضايل من هذا القياس مع انها
مقبولة وأنت خير بالفرق بين لم يذهب إليه أحد وبين لم يبق له أحد فان حاصل الاول أن تكون القضية
الثانية التى ذكرها من أصول الفقه ليس مذهبا لا حد فتوجيه الكلام بما ذكره مخالف لاصطلاحهم
ولا يخفى أنه يمكن البعد هذا وقد يجاب عن أصل الاعتراض بأنه لا نزاع في أن هذا الاحتمال بعيد بدليل
قوله الظاهر أن هذا يخص المجتهد الآن بيان الاحتمال البعيد من هذا اللفظ معارف ولو نوع من
التأويل قال صاحب الكشاف في قوله تعالى فانما أبصرت قلوبهم قوله هل يجوز أن يكون صفة
لامتنى لا يبعد أن يكون مخالفا لاسرائيل عليه السلام قال صاحب التلخيص لما عرنا الاستاد المحقق على هذه الدقيقة
أمر بما يخرج هذا الإبراد من شرحه وفيه بحث لأن الاعتراض ليس بمجرد البعد حتى ربما ذكر
أن كونه بعيدا يذهب إليه كما تحققت فلا محذور إلى الخارج فتأمل (قوله ولا يقال إلى الفقه الخ) قيل فيه
بحث وهو أن المقتل الذى وقف على قواعد الكسب والتحصيل إذا اطلع على دليل المجتهد الذى رتبته
بالاجتهاد لمسئلة فقهية فلا شأن به بتوصل بذلك الترتيب إلى حكم تلك المسئلة أو لا معنى له لدليل الاما يبعد
وجه استفادته من عبارة المصنف أنه قال أولا ويكون القياس قد أدى إليه رأى مجتهد ثم قال حتى لو
خالف اجماع المجتهدين ففهم من الثانى أن المراد بالاول ذلك لفظا لا معنى له لو لم يكن القياس مما
أدى إليه رأى مجتهد في الصورة أيضا يلزم مخالفة الاجماع لجواز وقوع اجتهاد أو بعض علماء
لم يكن البعض الآخر في هذه المسئلة اجتهادا موافقا لما لا فائز يتحقق الاجماع بخلاف ما يقع بعد
ذلك قياس لم يرد إليه رأى مجتهد لا مخالفة وكذا ما قيل انه يفهم منه أن القياس إذا أدى إليه رأى مجتهد
سابق لا يكون مخالفا لاجماع وهذا ليس على إطلاقه ويجوز أن يقع من مجتهد رأى ثم ينفرد الاجماع
على ذلك أى ثم يقع قياس موافق للرأى الاول وهذا القياس مما أدى إليه رأى مجتهد مع عدم صحة
لمخالفة الاجماع فزيادة هذا القياس أيضا يلزم المقصود ووجه اندفاعه بما ذكرنا لا يخفى على المتأمل
قال (المصنف) ولما على وجه التحقيق لا ينافى هذا المعنى أقول لما علم التوصل للمجتهد والمقتل
وكان الظاهر من التحقيق أن يكون مقابلا للتقليد أراد أن يدفعه بأن التحقيق المذكور ههنا لا ينافى
التقليد بل يجامعه وان تحقيق المقتل ان ينفرد بمجتهد يعتقد ذلك المقتل حقيقته رأى ذلك المجتهد قال
(المصنف) هذا الذى ذكرناه انما هو بالنظر إلى الدليل أقول يعنى ما ذكرناه بقولنا علم أن على دليل

ثم المباحث المتعلقة بالحكم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة أو عقوبة، نحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فإن الأحكام تختلف باختلاف أفعال المكلفين فإن العقوبات لا يمكن إيجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالحكم عليه وهو المكلف ومعرفة الإلهية والعوارض التي تعترض على الإلهية مما لا يتصور منه مندرجة تحت تلك القضية الكلية أيضا لاختلاف الأحكام باختلاف الحكم عليه وبالنظر إلى وجود العوارض وعدمها فيكون ترتيب الدليل على ١٣٧ أثبات مسائل الفقه بالشكل الأول هكذا

هذا الحكم ثابت لانه حكم
هذه المسألة متعلق بفعل
هذه المسألة وهذا الفعل
صادر من مكلف هذا
شأنه ولم توجد العوارض
الممانعة من ثبوت هذا
الحكم ويدل على ثبوت
هذا الحكم قياس هذا
شأنه هذا والصغرى ثم
الكبرى قولنا وكل حكم
موصوف بالصفات
المذكورة يدل على ثبوت
اقياس الموصوف فهو
ثابت فهذه القضية
الاخيرة من مسائل أصول
الفقه وبطريق الملازمة
هكذا كلما وجد قياس
موصوف بهذه الصفات
دال على حكم موصوف
بهذه الصفات ثبت ذلك
الحكم لكنه وجد القياس
الموصوف الخ فعلم أن
جميع المباحث المتقدمة
مندرجة تحت تلك القضية
الكلية المذكورة التي هي
أحدى مقدمتي الدليل
على مسائل الفقه فهذا
معنى التوصل القريب
المذكور وادع علم أن

عن الأدلة الأربع (وقوله يبحث في هذا العلم عن الأدلة الشرعية والأحكام) يعني عن أحواله على حذف
المضاف ادل يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن أحواله وعوارضه الآن حذف هذا المضاف شائع في
عبارة القوم (وقوله فموضوع هذا العلم) المراد بموضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض
ههنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشؤه الذات بأنه يلحق الشيء لذاته كالادراك
للإنسان أو بواسطة أمر يساويه كالفتح للإنسان بواسطة تعجبه أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه

علمه العلم بثبوت الشيء أو انتفاءه غاية ما في الباب أن توصله بمعاونته ترتيب المحققين هذه الجهة يسمى مقدما
فلا يمنع التوصل إليه في الجملة (قول المصنف ثم المباحث المتعلقة بالحكم به) هو مبتدأ وقوله مما
يندرج خبره وكذا قوله ثم المباحث المتعلقة بالحكم عليه عليه مبتدأ وخبره مندرجة وقد يتوهم أن
الأول معطوف على أنواع الحكم وقوله مما يندرج بيان لتوذلك وليس كذلك أما أولا فلأن المناسب
حينئذ ثم الحكم به وأما ثانيا فلعدم مطابقته لما بعده لأن قوله مندرجة خبرا لنبته (قول المصنف
وهو فعل المكلف الخ) فيه بحث لأن موضوع الفقه أفعال المكلفين فإذا كانت الأفعال محمولة ما يلزم
اثبات موضوع العلم في ذلك العلم فيلزم أن يكون الموضوع مجعولا عنه وذلك باطل لأن البحث في العلم
انما يقع عن أحوال الموضوع لانه (قوله كالادراك للإنسان) فيه بحث لأن الإنسان إن كان عبارة
عن الحيوان الناطق كما هو المشهور فحق الادراك له بواسطة كونه حساسا ناطقا ودخل لسايرا الأجزاء
في ذلك فنشؤه الجزء المساوي للذات وإن كان عبارة عن النفس الناطقة لم يصح قوله كالفتح للإنسان
بواسطة كونه حيويا ناطقا لصال أن يعمل ما يلحق الشيء لذاته بالصفات الثابتة لله تعالى كالعلم والقدرة
ونحوهما إذا كانت بالقياسية فعبارة لصفات الممكنات كما هو الحق (قوله أو بواسطة أمر يساويه)
ظاهره أنه معطوف على قوله بأن يلحق الشيء لذاته لأنه لا وجه وجهها لجهة تفسير ما يكون منشؤه الذات
فالخبر أنه معطوف على ما قبله بحسب المعنى (قوله أو بواسطة أمر أعم) هذا مذهب بعض المتأخرين من

الخ من الشرائط والقبول المعبرة في القضية الواقعة كبرى أو ملازمة اغماها بالنظر إلى الدليل كما
عرفت ما بالظن إلى الدلول وهو الحكم الشرعي فإن القضية المذكورة هي الواقعة كبرى أو ملازمة
انما يمكن اثباتها كلية إذ عرف أنواع الحكم التكليفي كالوجوب وغيره وأنواع الحكم الوضعي كالعلية
وغيرها (قوله ثم المباحث المتعلقة بالحكم به) مبتدأ وخبره مما يندرج وكذا قوله ثم المباحث المتعلقة
بالحكم عليه مبتدأ وقوله مندرجة خبره وقد يتوهم أن الأول معطوف على أنواع الحكم وقوله مما
يندرج بيان لتوذلك وليس كذلك قال (اذل يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن أحواله الخ)
أقول وذلك لأن البحث كما تقررو في موضعه عبارة عن اثبات المحمول للموضوع فلا يكون البحث عن نفس
الموضوع معني قال (أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه الخ) أقول عدمه من الاعراض الذاتية مما

مسائل الأصول وادع إلى قولنا كل حكم كدليل على ثبوت دليل كذا فهو ثابت وكما وجد دليل كذا دال على حكم كذا ثبت ذلك
الحكم علم انه يبحث في هذا عن الأدلة الشرعية والأحكام التكليتين من حيث أن الأولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالأولى والمباحث
التي ترجع إلى أن الأولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالأولى بعضها ناشئة عن الأدلة وبعضها ناشئة عن الأحكام فموضوع
هذا العلم الأدلة الشرعية والأحكام ادبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الشرعية وهي اثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية
للأحكام وهي ثبوتها تلك الأدلة (فيبحث فيه عن أحوال الأدلة المذكورة وما يتعلق بها) اتفاق في قوله فيبحث متعلق بهذا العلم أي

بالأحوال العسواء
الذاتية وما يتعلق بها
عطف على الأدلة والمعتبر
في قوله به امر به مع الى
الأدلة

وسواء الدراية لا يقال
هذا لوجوب أن يكون
المجرب عنه أمرا واحدا
هو المفهوم المردود
بين المتعدد وخصوصيات
الأعراض المجرب عنها
اعراضا غيرية غير
مقصودة بالذات لا
نقول الموضوع في الأصول
هو الدليل الشرعي وفي
المنطق المعقول الثاني

من حيث هو لا من حيث
العموم أو الخصوصية حتى
يلزم ما ذكر (قوله ومنها
انه قد يذكر الحبيسة الخ)
فقد ذكر المحققون ان
موضوع كل علم لا بد له من
تقييده بالحبيسة فحاشا
عن بداخل العلوم وقد
تكون هذه الحبيسة

زائدة على عنوان
الموضوع خارجة عنه
كالعلم الطبيعي موضوعه
الحسم الطبيعي من حيث
انه مبدأ الحركة
والسكون وعلم النجوم
موضوعه حرم الفلك من
حيث ان له كفاية حبيسة
تقييدية وقد تكون غير
زائدة بل تكون نفس
العنوان أو جزؤه كالعلم
الالهي موضوعه

كالعلم للأنسان وبساطة كونه جونا والمراد بالبحث عن الأعراض الذاتية جعلها على موضوع العلم
كقولنا الكتاب ثبت الحكم قلما أو على أنواعه كقولنا الأمر يقيد الوجوب أو على أعراضه
الذاتية كقولنا العلم يقيد القطع أو على أنواع أعراضه الذاتية كقولنا العلم الذي يخص منه البعض
يقيد الظن وجميع ما بحث أصول الفقه راجعة الى اثبات الأعراض الذاتية فلدلة والأحكام من حيث
اثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة يعني أن جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات
والثبوت وماله تنفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الأدلة والأحكام من حيث اثبات الأدلة للأحكام
وثبوت الأحكام بالأدلة فان قلت غبايا لهم يجعون من مسائل الأصول اثبات الإجماع والقياس للأحكام

المنطقيين ورد المحققون منهم بأن الأعراض التي تم الموضوع خارجة عن أن نقيدها أنرا من الآثار
المطلوبة اذ كانت الآثار أغا فوجد في الموضوع وهي توجد خارجة والبحث بمسوط في شرح المطالع
وحواشيه فليست بغير ما (قوله هو الاثبات والثبت) قال صاحب الترجع فيه تسامح فان العلم وحده
منبت أو ثابت لا الاثبات أو الثبوت وجوابه أن المبت أو الثابت اذا كان محمولا بالمواطاة يكون الاثبات
والثبوت محمولا بالاشتقاق فلا مسامحة أصلا لا اعتماد الاصطلاح على اطلاق الخ على كل من النوعين
نعم ههنا بحث وهو انه اذا كان محمولا للمسئلة في هذا الفن هو الاثبات يلزم أن يكون محمولا للنتيجة أيضا
كذلك لان مسائل هذا الفن كإفرو المصنف اذا كانت جملة تنع كبرى الشكل الاول يقيد التوصل بها
الى الفقه ومعلوم أن محمولا كبرى الشكل الاول يكون محمولا للنتيجة واذا كان محمولا للنتيجة الاثبات يلزم
أن يكون موضوعه الدليل لان الاثبات يعمل على الدليل لا على الحكم فالنتيجة التي يتوصل بهذه
المسئلة اليها لم تكن مسئلة الفقه لان مسائل الفقه كإصرح به الشارح فيما سبق يكون موضوعها أفعال
المكلفين ومحمولها الأحكام بالجملة لم تصور فثبت محمولها الاثبات يتوصل بها انصافا في مسائل
الفقه اللهم الا أن يقال المراد أن الاثبات يقع في مقدمة الملازمة الكلية التي هي من مسائل هذا الفن
كان يقال كلما كان الامر متنا لوجوب القراءة في الصلاة فوجوبها ثابت لكنه يثبت فوجوب القراءة
في الصلاة ثابت وهو من مسائل الفقه فليست (قوله اثبات الإجماع والقياس للأحكام) المفهوم
مما سبق في تحقيق التعريف حيث قال وتسمى اعتقادية وأصلية ككون الإجماع حجة أن تكون حجة
الإجماع مطلقا أعصم من كونه متنا للأحكام أو العقائد من مسائل الكلام وعماد كره ههنا أن تكون
حجته بالنظر الى اثبات الأحكام خاصة من مسائل الأصول فلا محالة لكن ردد على قوله اثبات

ذهب اليه بعض المتأخرين من المنطقيين ورد المحققون منهم بأن الأعراض التي تم الموضوع
خارجة من أن نقيدها أنرا من الآثار أغا فوجد في الموضوع وهي توجد خارجة عنه وأيضا التمثيل لما
يلحق الشيء لذاته بالادراك للأنسان ليس كما ينبغي لانه مثال لما يلحق الشيء بجزئه المساوي والختاماد كرهنا
في شرح حرقاة الأصول أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية أي أحواله التي تفقه لانه
أو يجرئه المساوي له أو لتفارج المساوي له في الصدق أو في الوجود فان المبين للشيء اذا قام به كان مساويا
له في الوجود وكان له عارض قد عرض له حقيقة لكن الموضوع بوصفه أيضا كان ذلك العارض من
الأحوال المطلوبة في ذلك العلم الاول كالنكاح للأنسان قال لكل من جزاء دخله في نفسه والثاني كادراك
الامور والغريبة يجرئه الناطق والثالث كالفعل كالتعجب والرابع كاللون بالسطح المبين له في الصدق
والمساوي في الوجود ومساوي ذلك أعراض غريبة اذ لا يبحث عنها في العلم قال (والمراد بالبحث عن
الأعراض الذاتية جعلها على موضوع العلم الخ) أقول اعلم أن كلاما من الموضوع وأنواعه والأعراض

بالادلة الاربعه مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلاثة اقسام منها العوارض الذاتية المجتوز عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليست بمجسوت عنها لكن لها مدخل في حقوق ماضي مجسوت عنها ككونها عامه أو مشتركة أو خبر واحد أو مثال ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونه قديماً أو جديداً أو غيرهما فالقسم الاول يقع مجسولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع أوصافاً وقبوض الموضوع تلك القضايا كقولنا الحكم الذي يرويه الواحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعاً لتلك القضايا كقولنا الامم يوجب الحكم قطعاً وقد يقع مجزولاً فيها نحو اشكره في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة اقسام أيضاً الاول ما يكون له مدخل في حقوق ماضي مجسوت عنها ككونه متعلقاً بفعل البالغ أو بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك

ولا يجادلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة جبهة منزلة بالبدعي في نظر الاصول لتقررده في الكلام وشهورته بين الناس بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم هنا كالقرءاءه اشارة وخبر الواحد (قوله وأما الثالث) يعني العوارض الذاتية التي لا تكون مجزوات عن في هذا العلم ولادخل لها في حقوق ماضي مجسوت عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالايمان والعدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جبهة اسميه أو فعلية ثلاثية مفردة أو رابعة معسرة أو مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والتبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان العار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ورقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكاه وحدثه وتركبه وبساطته ونحو ذلك

الاجماع والقياس للاحكام ان القياس مظهر لا مثبت اللهم الا ان يراد بالاثبات اثبات غلبة الظن كما سيجي ولكن يلزم الجزم بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يجعل من قيل المحدث في أي تقدير لفظ الاثبات في قوله والقياس أو يقال يريد في جميع اثبات العلم لنا وغلبة الظن لنا كما سيجي (قوله ولا يجادلون منها) اثبات الكتاب والسنة لذلك اعترض عليه بالمتع فانهم تعرضوا لان كلام من الخاص والعام والنص والمفسر والحكم كيف ثبتت الحكم وكذلك الآية المؤولة والعسارة والدلالة وكذا المتواتر والمشهور والجواب أن الكلام في نفس الكتاب والسنة من حيث هما لا في أنواعهما فانهم جعلوا جبهة مطلق الاجماع والقياس من المسائل ولم يجعلوا جبهة مطلق الكتاب والسنة منها (قول المصنف وما يتعلق بها هو الأدلة المختلف فيها) اعترض عليه بان ما يتعلق بالادلة ان كان دليلاً لمعيراً فقد اندرج تحت الادلة والافلا يجب البحث عن أحواله وأوجب بأنه من الدلائل الشرعية لان الخصم من علماء الاصول الا ان المراد بالادلة الادلة الكاملة المتفق عليها فيما سبق بين أسبق الالفة المشهورين بالفقه كالآفة الاربعه وما يتعلق بها الادلة المختلف فيها (قول المصنف وقد يقع مجزولاً فيها نحو اشكره الخ) فيه انه اذا وقع مجزولاً فيها كان مجزوات عنه فيما معني عدها من الاعراض التي لا يبحث عنها اللهم الا ان يراد انها ليست مفصولة بالبحث (قوله وكون الدليل جبهة اسميه أو فعلية) فوشيه منع أن يكون الدليل جبهة اسميه أو فعلية لادخل له في الاثبات وقد يستدل باسميه الجملة على استمرار الحكم مثلاً وقد فعله الامام محمد رضي الله عنه

الذاتية وأثباتها اذا اعتبر اجل عليه قد وجب مطلقاً وقد وجب مقيسداً بقيد الشارح رحمه الله اغما تعرض للمطلق وأمثاله وقد أوردناها مع أمثلتها في شرح المرفقة فن أراد فله اجمع غم قال (قلت) لان المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات الخ) أقول فان قيل فيه تسليم ان اثبات جبهة الاجماع من مسائل الاصول وهو مخالف لما سبق في تحقيق تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الخ حيث قال ونسبى اعتقاده وأصلبه ككون الاجماع جبهة والايمان واجبا فانه يقتضي أن يكون ذلك من مسائل الكلام فلماذا ذكرته هو جبهة الاجماع مطلقاً أعهم من كونه مثبته للاحكام او العاقد ولا شك أنه نظري معدود من مسائل الكلام ولهذا أطلقه وجده مقدوراً بوجوب الايمان وما ذكره هنا اثباته للاحكام خاصة وهو على وهذا ذكر الاثبات وقيدته بكونه للاحكام وجعله مقدوراً بالقياس ولا يخالفه بين الكلامين قال

فالاول يكون مجزولاً في القضايا التي هي من مسائل هذا العلم والثاني أوصافاً وقبوض الموضوع تلك القضايا وقد يقع موضوعاً وقد يقع مجزولاً كقولنا الحكم المتعلق بالعمادة مثبت بجبر أو واحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو كاه المصبي عبادة (وأما الثالث) من كل القسمين

ويطلق به راجع الى البحث المدلول في تسوية فيبحث وقوله بما يثبت أى عن أحوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به أى بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم أن قوله ويلحق به يحتمل أمرين أحدهما أن يراد به أن يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة على أن موضوع هذا العلم الأدلة والأحكام والثاني أن موضوع هذا العلم الأدلة فقط واعلم يا مبتعث عن الأحكام على أنه من لواحق هذا العلم فإن أصول الفقه هي أدلة الفقه ثم أراده العلم بالأدلة فمن حيث أنها مثبتة للحكم والمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تدكر على أنها لواحق وتزايح لمسائل هذا العلم كالأب موضوع المطبق التصورات والتصديقات من حيث أنها موصولة الى تصور وتصديق فاعظم مسائل المنطق راجع الى أحوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل التدبر عن أحوال التصور الموصل اليه كما يبحث عن الماهيات انها قابلة للتدبر فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذلك هنا في بعض كتب الأصول لم يذكر مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتكام الى قوله وهو الحكم

(قوله أن يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة) لأن الدليل مقدم بالذات والبحث عنه أهم في فن الأصول (قوله كأن موضوع المنطق التصورات والتصديقات) لأنه يبحث عن أحوال التصور من حيث أنه أحد أروم فيصول الى تصور ومن حيث أنه جنس أو فصل أو خاصة فتركب منها أحد أو رسم عن أحوال التصديق من حيث أنه حجة تفصل الى تصديق ومن حيث أنه قضية وعكس قضية ونقيض قضية فيؤلف منها حجة ويأجله جيع مباحثه راجعة الى الاتصال وما له دخل في الاتصال وقد يقع البحث عن أحوال التصور الموصل اليه بأنه أن كان بسيطاً لا يحد وان كان مركباً من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة يحد برسمه والافلاوي يمكن أن يجعل ذلك راجعاً الى البحث عن أحوال التصور الموصل بأن يقال معناه أن المدخول الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل (قوله لكن الصحيح) ذهب صاحب الأحكام الى أن موضوع أصول الفقه هو الأدلة الأربعة ولا يبحث فيه عن أحوال الأحكام بل فيما يحتاج الى تصور هاليتسكن من انبائها ونقيضها لكن الصحيح أن موضوعه الأدلة والأحكام لا نرجعها الأدلة باعتبارها الأربعة والأحكام الى الجنس وظرفا في المباحث المتعلقة بكيفية انبئات الأدلة والأحكام اجالا فوجدنا بعضها راجعاً الى أحوال الأدلة وبعضها الى أحوال الأحكام كإدراك المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فخل أحداهما من المقاصد والا تخرم من الواحق فحكم غاية ما في الباب أن في كتبه (قوله لأن الدليل مقدم بالذات) وبه بحث ادلر أراد أن نفس الدليل مقدم بالذات على المدلول فمجموعه بل قد يكون المدلول مقدم على الدليل كالصانع والعالم وكذا فيما نحن فيه اذا كان الحكم الخطاب الاولي وان أراد أن العلم بالدليل مقدم فلا حاجة الى تقييد تقدمه بالذات لأنه مقدم بزمان أيضاً (قوله كأن موضوع المنطق التصورات والتصديقات الخ) لاشك أن موضوع المنطق المعلومات التصورية والمعلومات التصديقية من حيث الاتصال لانفس الاتصال ولا تنفس التصور والتصديق فكلامه اما على حذف المضاف أو على جعل التصور مثلاً بمعنى التصور أو بناء على اتحاد العلم والمعلوم وكذا الكلام في قوله يبحث فيه عن أحوال التصور والحق بوقوده أن الحدس والرمز وكذا الجنس والفصل المعلومات التصورية لا تنفس التصور والحقه والقضية وظواهرها المعلومات التصديقية لا تنفس التصديق وهذا ظاهر (قوله لكن الصحيح أن موضوعه الدلالة والأحكام) نقل عن الشارح أنه قال وظنى أنه لا خلاف في المعنى لأن من جعل الموضوع الأدلة جعل المباحث المتعلقة بالأحكام من حيث الثبوت راجعة الى أحوال الأدلة من حيث الانبئات نقلياً لا كالكثرة الموضوع فانه أليق بوحدة العلم من الوحدة بالجهات والحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة بالأحكام من حيث الثبوت راجعة الى أحوال الأحكام من حيث انبئاتها كاجعل المباحث المتعلقة بأحوال الأدلة من حيث الانبئات راجعة الى أحوال الموضوعات من حيث جعل الموضوع هو الأحكام على ما قال الامام الغزالي في كتاب معيار العلوم ان موضوع أصول الفقه هو الأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة ومن جعل الموضوع كالأمرين حاول التوضيح والتفصيل (قوله لا نرجعها الأدلة الخ) رجع يجي لازماً ومتعلباً ومصدر الاول الرجوع والثاني الرجوع راجع فيه من قبيل الثاني (قوله فحكم) (لكن الصحيح أن موضوعه الأدلة والأحكام) أقول نقل عن الشارح رحمه الله أنه قال وظنى أنه لا خلاف في المعنى لأن من جعل الموضوع الأدلة جعل المباحث المتعلقة بالأحكام من حيث الثبوت راجعة الى أحوال الأدلة من حيث الانبئات نقلياً لا كالكثرة الموضوع بالذات فانه أليق بوحدة العلم من الوحدة بالجهات والحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة بأحوال الأدلة من حيث الانبئات راجعة الى أحوال الأحكام من حيث جعل الموضوع هو الأحكام على ما قال الامام الغزالي في كتاب معيار العلوم ان موضوع أصول الفقه هو الأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة ومن جعل الموضوع كالأمرين أراد التوضيح والتفصيل ثم قال ولو أني أطلقت على كلام الامام في هذا المقام فيقول استسهار للنسخ وتكرهنا الحلقه بالكتاب قال (لا نرجعها الأدلة بالتعميم الخ) أقول رجع يجي لازماً ومتعلباً ومصدر الاول الرجوع والثاني

فكذلك هنا في بعض كتب الأصول لم يذكر مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتكام الى قوله وهو الحكم

الاربعة ثبوت علمناه بذلك
 الادلة وان أريد بالحكم
 أثر الخطاب كالرجوب
 والحرمه فثبوته ببعض
 الادلة الاربعه صحيح
 وبالبعض لا للقياس
 مثلالان القياس غير
 مثبت للوجوب بل مثبت
 غلبة ظنا بالوجوب كما
 قيل ان القياس مظهر
 لاثبات فيكون المراد
 بالاثبات اثبات غلبة
 الظن وان توقف في ذلك
 بان اللفظ الواحد لا يراد
 به المعنى الحقيقي والمجازي
 مما نقول يريد في الجميع
 اثبات العلم لنا وغلبة
 الظن لنا واعلم انما في
 وقتي في مباحث الموضوع
 والمسائل أردت أن
 أجعل بعض مباحثهما
 التي لا يستغنى المحصل
 عنها وان كان لا يليق في هذا
 الفن منها انهم قد ذكرنا
 أن العلم الواحد قد يكون
 له أكثر من موضوع
 واحد كاطب فانه يبحث
 فيه عن أحوال بدن
 الانسان وعن الادوية
 ونحوهما وهذا غير صحيح
 والتعقيب فيه ان المجو
 عنه في علم ان كان اضافة
 شيء الى آخر كما أن في
 أصول الفقه يبحث عن
 اثبات الادلة للحكم وفي
 المنطق يبحث فيه عن
 اتصال تصورا وتصديق
 الى تصور أو تصديق

مباحث الادلة أكثر وأهم لكنه لا يقتضي الاسالة والاستقلال (قوله فان أريد بالحكم) هذا كلام
 لا حاصل له لان الادلة الشرعية معارف وأمارات ولولم ينهنا أدلة حتمية فلامعنى للدليل الا ما يقيد
 العلم بثبوت الشيء أو انتفاء غاية ما في الباب أن العلم يؤخذ بتعني الادراك الحازم أو الرابع ليعم القطعي
 والظني فيصفي جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بتقديم الحكم وحده و قد اخطأ الى ذلك آخر الامر وليس
 معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شأن العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حاد ناعلي ما شرعية كلامه
 (قوله واعلم الخ) هذه ثلاثة مباحث في الموضوع أو رددها مخالفا لجمهور المحققين فيجب منها الناظر فيها

فيسل المتحكم انما يلزم اذا جعل أصول الفقه عبارة عن العلم بالقضايا النكبية الشاملة بمباحث الادلة
 والاحكام كادكره المصنف فيما سبق وبني عليه قوله ولو لكن التصريح بالخ أو ما اذا جعل عبارة عن العلم بالادلة
 من حيث انها مثبتة للاحكام وعليه بنى صاحب الاحكام أعني الا تسمى كلامه فلا وأنت خير بأن هذا
 لا يدفع الحكم فلا شأن أن المقصود في هذا الفن هو العلم بكيفية اثبات الادلة للاحكام ولما كان بعض
 المباحث المتعلقة بها ارجعا الى أحوال الاحكام كان جعله عبارة عن العلم بالادلة من حيث انها مثبتة
 للاحكام لا عن العلم بالادلة والاحكام جميعا من حيث ان الاولى مثبتة لثانية والثانية تامة بالاولى تحكما
 كما لا يخفى (قوله يؤخذ بتعني الادراك الحازم أو الرابع) أي يؤخذ بتعني يتناولهما كالاتفاق
 والتصديق (قوله وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت) فيه بحث وهو أن الدليل قدما من لم يأت
 والاول يفيد ثبوت المعلول أيضا فان تعفن الاخلاط يفيد الخ وبورنه كما أن العلم بذلك يفيد العلم بهذا
 والادلة الثلاثة بالقياس الى الاحكام الثابتة بها من هذا القليل فلا وجه لقوله وليس معنى الدليل الخ
 ويمكن أن يدفع بأن المترتب على الدليل من حيث انه دليل هو العلم بالمدلول فهم قد يرتب ذات المدلول على
 ذات الدليل ولا شأن أن المنبأ به من قول المصنف عما ثبت بهذه الادلة وهو الحكم ترتب الحكم على
 وصف الدليل فليتأمل (قوله كما هو شأن العلل الخارجية الخ) قيل لا حاجة الى تقييد العلل بالخارجية

الرجوع الاول كقوله تعالى حكايه ارجعوا الى آيكم والثاني كقوله تعالى فان رجعت الله وقوله تعالى فرجعتنا
 الى أممنا وما نحن فيه من هذا القليل قال (هذا الكلام لا حاصل له الخ) أقول هذا كلام لا حاصل له
 طائل لكن الوقوف عليه موقوف على ايمان النظر الكامل فنوضح كلام التوضيح ملحوا الى ضعف
 كلام التلويح فنقول وبالله التوفيق ويدهم مقابل التعقيب أو اد المصنف بقوله وان أريد بالحكم الخ
 تحقيق قوله في المتن عما ثبت بهذه الادلة وهو الحكم يراد الاشكال عليه ثم دفعه عنه وتقرر الاشكال
 أنه ان أريد بالحكم نفس الخطاب فلا يصح قوله ثبت بهذه الادلة لانه قديم والقديم لا يثبت بما تعقبن أن
 يراد بالحكم علمه ولا استعماله في ثبوت علم القديم بها وان أريد به أثر الخطاب فثبوته ثبت بهذه الادلة صحيح
 فيما سوى القياس دون ما يشترط ان مساواة مثبت للحكم وهو مظهره لا مثبت بل مثبت غلبة ظن بالحكم
 فظهر من هذا أن المراد باثبات القياس في الوجهين اثباته في نفس يلزم الاشكال بأن اللفظ الواحد هو
 علم الحكم في الاول وثبوت الحكم في الثاني لا يراده المعنى الحقيقي وهو الاعتقاد الحازم في الاول ونفس
 الثبوت في الثاني والمجازي وما هو غلبة الظن في الوجهين وتقرر دفعه اننا نريد في كل من الوجهين بآيات
 الادلة الحكم انما العلم به أهم من الاعتقاد الحازم وغلبة الظن أماني الاول فلان قدم الحكم لما منع
 حل العبارة على ظاهرها احتيج الى تقدير مضاف مناسب وهو العلم الشامل للاعتقاد الحازم وغلبة
 الظن وأماني الثاني فلان هذه الادلة لما كانت اسما بباطاهرة للحكم لمعنى أثر الخطاب أو اد علمه اعلمه كما افاد
 ثبوتها بثبوت لان الاولى تشملان الثانية كما أن في العلل الخارجية لما ترتب الحكم على وصف الدليلية اعتبر برغم
 ليشمل الادلة بأسرها قال (هذه ثلاثة مباحث في الموضوع أو رددها مخالفا لجمهور المحققين) أقول اعلم

والواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول يجوز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشئين أو لا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشئة عن أحد المضامين وبعضها ناشئة عن المضامين الاخر أو لا فان كان كذلك فموضوع العلم كذا المضامين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناشئة عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة أو عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا أما ما لا يمكن المبحوث عنه اضافة كافي الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك أو كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن أحد المضامين في المبحوث عنه كافي المنطق الباحث عن اتصال تصور أو تصديق الى تصور أو تصديق ولا دخل

فان شأن العلم مطلقا سواء كانت خارجة أو ذهنية أو مادة نفس ثبوت معلولاتها غاية الامر ان العلم الذهنية تفيد ثبوت معلولاتها في الذهن (قوله وان كان فوق الاثنين غير صحيح) لا يتحقق ان المناصب للمقام أن يقول وان كان اثنين اللهم الا أن يقال ان ما فوق الاثنين له وحدة ما وان كان بالاعتبار بخلاف الاثنين فانه عدد محض فاذا يجوز تعدد ماله وحدة باعتبار قدمه جواز ما لا وحدة له أولى وهذا نظير ما ذكره الفقهاء في مثل أنت طالق طلاقا فانما هي بوجوب ثبوت الثلاث ولا يجوز ثبوتية الاثنين (قوله كذا المضامين) تنحصر عن الترجيع الامر جمع واعتبار الماهو المقصود (قوله عن وجوب فعل المكلف) فان وجوب العلم من حيث هو وجوب ليس اضافة لابين الفعل والفعل بل سقفة فلاضافة كحسن المعاملة ليس اضافة بين الماهولين ولا بين فعل المكلف والدليل اذ لا يتوقف تعقل الوجوب على تعقل الدليل بل الشئ به كالاتوقف تعقل وجوده على تعقل موجوده (قوله أو كان اضافة) قال

أن المصنف بالله مفعبه وجعل الفردوس مثواه ومجده أو رد فيكره الصائب وآية الشاق ثلاثة مباحث مخا لافا المشهور ومناقب الماتر وعنده الجمهور بتعجب مما المتأمل فيها ويغير لدى الوقوف عليها المباري والمناظر اذ لم ينظر أن أحد ابلغ هذا الامر من التحقيق أو بشر ما لك هذا النمط من التدقيق حاصل الاول ان موضوع العلم الواحد اعما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه أي مرجع محمولات المسائل والعرض الذي في الحقيقة اضافة مخصوصة بأن العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه وهي راجعة في الحقيقة اليه بعضها ناشئة عن أحد المضامين وبعضها عن الآخر وذلك لان حقيقة العلم انما هي المسائل واتحاد العلم واختلافه اغماها باتحادها واختلافها اثمها المتار كبت من جزأين موضوعان مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العرض الذي للموضوع كالماتر في اتحادها واتحاد كل من الجزأين معنى ناسبه الازام وعدم اختلافه لا معنى عدم تعدده على ماسأني وفي اختلافه اختلاف واحد منهما لان انتفاء التسايب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك ظاهر لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة بتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والافلاية تعدد الموضوع وان تعدد فلا يتعد العلم اما هالدا راجعت الى ثلثا لاضافة بتعدد الموضوع فلان الاعراض اللازمة لاحد المضامين لماعبرت الاعراض اللازمة للمضاف الاخر بالتعدد تعار المزمون بالضرورة ولا وجه لرفع احداهما الى الاخر بالتأويل كما قيل في احوال الاحكام اما راجعة الى احوال الادلة وقيل بالعكس لا بد ترجيح لا مرجح كالا يخفى على الناظر المتأمل وأما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان مأخذ الفصل الداحل في حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس وكان جامعاً بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل من الجزأين اما المحمول فظاهر هو ما للموضوع فلان مراده بالاتحاد التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده كما تشبهه بعبادته هنا وفي البحث الثالث كما يظهر هناك ان شاء الله تعالى ولا شك

الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه اغما هو باتحاد المعلومات أي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان أريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على أنه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على أن لكل واحد أن يصطلح حينئذ على أن الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيان فعل المكلف والمقدار وما أوردوا من النظر وهو بدن الانسان والادوية لجسواه ان البحث في الادوية اعما هو من حيث ان بدن الانسان يصح بعضها ويعرض بعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان

الاعراض المبحوث عنها وتغيرها عن غيرها والتأنيده مقارنة باعتبارها في علمه وان الموضوع وملاحظتها في نظر الباحث فلا بحث فيها من هذه الجهة في ذلك العلم اذ لا معنى لاثبات الشيء لنفسه بالدليل أو بالنسبة لان ثبوت الشيء لنفسه أولى غير انه ربما يؤخذ بعض أنواع الموضوع بتغيرها عن ذلك العنوان فيبحث عن هذه الحقيقة لا

القابلية أو علمه بان تكون منهمة للعلم القابلية

على معني أن البحث عن العوارض يكون باعتبار

الحقيقة وبالنظر إليها وباعتبار ملاحظتها في

جميع المباحث على ما هو ظاهر كلام القوم لم يكن

البحث عنها بحثا عن الموضوع أو جزئه ولم يزمنا

تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات

وبالاعتبار قلت لما كان موضوع العلم الإلهي

هو الموجود بما هو موجود على ما هو صريح كلام

القوم ونصب عين المصنف في توحيد الموضوع

فلزوم إثبات الشيء لنفسه ظاهر لا ريب فيه ان لم

يؤخذ الموضوع مجردا عن العنوان على ما قررناه

وليس هو اذ المصنف رحمه الله انه لا يصح

الحقيقة أصلا بل انما مراده أنه لا يثبت الموضوع

نفسه وما هو جزؤه منه وهو لم يجعل الاستقلال لزوم

تقديم الشيء على نفسه وعليه له حتى يقال ان

كون الحقيقة قسدا أو علما هما في نظر الباحث

لا في نفس الامر على انه لا ينكر ذلك ولزوم تشارك

العلمين المذموم لتداخلهما في موضوع

واحد ممنوع فان معنى كون الحقيقة باعتبار الحقيقة وبالنظر إليها لم يجعل الحقيقة جزأ من الموضوع قط وانما

لاحوال التصور والتصدق في الموصل اليه في ذلك على ما قررره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوعين يجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة أن العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان أراد باختلاف المسائل مجرد تكررها فلا تسلم أنه يجب

جدى رحمه الله في شرح فصول البدايع هو اذ صاحب التفسير أنه اذا كان المبحث عنه في علم اضافة أمر الى آخر جار أن يكون موضوعه كلا المضافين مطلقا لانه اذا كان المبحث عنه الاضافة انما يجوز تعدده

على تقدير مخصوص كقائل في التاويل فانه شرح لا يوافق المشرح بل ليس غيبه هو بالنظر ومنع الشارح جواز التعدد في واطا هو عندى ما ذكره الشارح كيدل عليه قول المصنف ويكون بعض العوارض

الخ اذ لو لم يكن أحد المضافين متشاكيا من تلك العوارض لم يكن لعله موضوعا وجهه وأما ذكره المطلق فانه مثل مجرد كون المبحث عنه اضافة فيقول المصنف وان لم يكن المبحث عنه الاضافة حيث لم يذكر

الشيء الا تحريش عباد كره الجدل لكن الحق حقيقى بأن يتبع فاللام من الاضافة للعلم والمعهود الاضافة التي كلا مضافيها متشاكيا في العوارض فالتنقيح في شمل القديمين قلنا ممل (قوله على ما قررره

المصنف فيما سبق) قيد بذلك لان له اذ خلافة على ما قررره الشارح نفسه فيما سبق (قوله باختلاف المعلومات وهي المسائل الخ) فيه بحث لان المسائل كما تختلف باختلاف الموضوع تختلف باختلاف

المحمول فلو صرح عدم جواز تعدد الموضوعين شاعلى ما ذكره لازم عدم جواز تعدد المحمول فان اعتبر في جانب المحمولات شيء يجعلها في حكم الواحد فليعتبر في جانب الموضوعات أيضا (قوله وفيه نظر لانه ان أراد الخ)

أن الاضافة الجامعة بينهما يجب تناسبهما المتناسق للاختلاف فاذا اختلفت المسائل فيقيد العلم ضرورة وأما تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلا نه لو تعدد عليه فاما أن تعدد بلا اشتراكها في جامع ذاتي

أو عرضي والاول غير صحيح بالاجماع وكذا الثاني والثالث عند المصنف رحمه الله تعالى أما الثاني فلان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع كقائل ابن سينا في الشفاء

ان التثانيات المبحث عنها في الهندسة من التثليث والتربيع والتسديس ونحوها لما كانت أمورا تخيلية والمقالا المطلق الذي هو موضوع الهندسة معنى حسن بعد عن الخيال وادراك البرهان على

طريق الامور الحقيقية للعلمي الجنس البعيد عن الخيال في غايه الاشكال وعلى لحوقها التوحيات بناء على أن النوع أقرب من الجنس الى الخيال أسهل على البال اقاموا أنواع موضوع الهندسة مقام

موضوعها وقالوا اموضوعها السطح والخط والجسم التعليمى تسهيلات لا هي الاستدلال وأما الثالث فلان الاشتراك في العرض المطلق لا يكتفي في الاتحاد والالاتحاد الفقه والهندسة باعتبار كون

موضوعهما اقل المتكافئ والمقدار المشترك كمن في العرضية والاشتراك في العرض الخاص كالجملة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا بشرط والامواقع البحث في الطب عن احوال الادوية والاعذية ونحو ذلك انما

لاشتراك البدن فيها بل في الانتساب اليها كاذ كرا الشارح رحمه الله تعالى واعتبر اربابهما لا يوجب الانقضاط لقضائه الى أن يتحد جميع العلوم العربية الباشعة عن أحوال الاقايظ باعتبار اشتراك

نقل الاقايظ في كون البحث عن أحوالها والنظر في الملاحات راعى الخطأ في اللفظ وأما عدم اتحاد العلم بأن تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية وسيمأت أن يتجدد تنوعها الذي يرجع الى الامر

الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحاد الموضوع فكيف اذا تعدد اذا عرفت هذا ظهر ذلك الجواب عن اعتراض الشارح رحمه الله تعالى بالترديد في المختار ان المراد عدم تناسبها لكن لا مطلقا بل تناسبها تاما

معتداه وذلك لا يحصل الا بالمتماثل محمولاتها ان اتحاد الموضوع أو تجانسها ان كان المبحث عنه في الحقيقة ذلك الجنس أو اتحاد الموضوع كاسيأت في البحث الثالث أو كان المبحث عنه الاضافة عن تعدد

كون الحقيقة المتغيرة ببا نا للمبحث عنها هو بعينه كون البحث عنها باعتبار الحقيقة وبالنظر إليها لم يجعل الحقيقة جزأ من الموضوع قط وانما

الحبيشة وله أدلة في
الاعراض المبعوث عنها
فجبا عن ورود الاعتراض
المشهور ومن أنه يستلزم
تقدم الشيء على نفسه فإن
الماضي رجا في نظر بيا له
بدارا انه قيداً وعلة
للموضوع في طردون
الاعراض في نفس الامر
الى أن يرده الجواب
والبيان بامالة أقيسه
في نظر الباش لا في
نفس الامر من كان متحد
المال لما أثره المصنف في
بده الحال وأما العوارض
اللازمة للوجود يست
تختلفة الشأن في البحث
عنها وعدمه حتى تكون
تلك الحبيشة بيا ما كان
الثاني بل يصح عن كذا
(قوله المشهور أن الشيء
الواحد داخ) لما حقق
المصنف رحمه الله كون
الحبيشة في القسم الثاني
بيا بالاعراض المبعوث
عها وميزها عن غيرها
كما شرحنا كلامه بما
لا مزيد عليه أمكن عنده
أن يكون الشيء الواحد
موضوعاً للعلم بل هو
بالنظر الى هذا التحقيق
كما ذكره من علم القيمة
والعلماء والعالم من
الطبيعي واقع والقوم لمالم
يتمكنوا منه مضوا على
الاباء عمن ذلك لان
المصنف لما جعل الحبيشة

اختلاف العلم وظاهر أن مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وإن أراد عدم تناسلها فإلزام أن مجرد ذكر
الموضوعات بوجه ذلك وانما يلزم لو لم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء
والانفصال الشريفة فإن قيل لم لا يجوز أن يراد بالاختلاف غير هذين المصنفين فلما لان جعله مقابل
الانحداد ثم رآه المراد به التكثر وقوله من غير رعاية معني بوجوب الانحداد مشعر بأن المراد عدم
التناسب فأبطل الامر من حتى لو أراد معني آخر يلزم اختلاف العلوم اذ لا معني لشيء عدم اتحاد
الموضوع بالانفصال ولا بالاعتبار بمعنى الاشتراك في ذاتي أو عرضي قال - في في فصول البدائع يجب ان
نظر الشارح وجوابه ان المراد عدم المناسبة المتناهية الضامة لا كثرة عدم النظم فيسأل القوم أن جهة
البحث هي - هذه الوحدة الضامة للمسائل الزاوية للوحدات موضوعات بما يوجب الانقسام في كل مسألة والزينة
هو المراد بالانفاضة انتهى وأما غير بما فيه من الشك على أن المراد بالانفاضة إذا كان مجرد الراد بل لم يرد
اعتراض المصنف على القوم لانهم أيضا اعتبروا الراد ولا حظوا بهذه الوحدة فيما جاوزوا من تعدد
حتى اذا تعدد ولم يكن المبعوث عنه الانفاضة لا يحصل ذلك التناسب اذ لا يوجد - في جندنا اشتراك المسائل
في واحد من الجزئين الموضوع والمحمول الماعرفت اتفاقا فيختلف المسائل قطعا فيختلف العلم ضرورة وهو
معني قوله باختلاف الموضوع بوجوب اختلاف العلم وأما اعتراضه بالرام المناقصة لان المصنف قائل بأن
الادلة موضوع الاصول - كما معني كل ما منهما أمور متعددة ولاضافة بينهما وكذا التصور
والتصديق فانه قائل بأنهما موضوع المطبق مع تمام الاضافة بينهما كما علة بجزئي في جميع موضوعات
المعلوم فيقال مثلا لا يجوز أن تكون الكلمة موضوعا لان محمولات مسائله ليست اءا فاذ انية لمفهومها
بل لما صدق عليه وهو غير متناه والموضوع يجب أن يكون متناهيا مضبوطا وكذا الحال في البقاي
وحالها انهم ان باب اشياء العارض بالمعرض والتباس الكل يميز فبانه فان الموضوع معروض المفهوم
وهو نفس الطبيعة الموجودة في ضمن خريجات غير متناهية قوضوع الاصول الدليل الشرعي الشامل
لكل من الاربعة موضوع المنطق المعلوم الشامل لتصوره والتصديق والعرضي الذاتي حقيقة لا اول
هو انيات الحكم الشرعي والثاني الاتصال الى المحمول وأما تفاصيل الاحوال الواقعة في محمولات المسائل
فيهما فراجع الى الاثبات والاتصال فليست امل واعلم أن قول المصنف رحمه الله تعالى ويكون بعض
العوارض ينبغي أن يكون حاله على الشذوذ كما قيل في قولهم وأرهنهم ما لكوا قولهم قدمت وأصل وجهه
اذ لا يجوز ان يهطف على كاري في قوله كان اضافة شيء اذ لو كان كذلك لوجب جزمه ولا أن يكون معرضا
اذ المقصود من ذكره تقييد كون المبعوث عنه اضافة يكون بعض العوارض ناشئة عن أصلها
وبعضها عن الآخر ليصح تعدد الموضوع على ما سبق تحقيقه وقد وقع في بعض النسخ وقد يكون بلغة
قد هو - هو لانه حينئذ يكون واقعا من اشروط وهو قوله ان كان جزائه وهو قوله في موضوع هذا العلم كالا
لضامين لبيان أن بعض العوارض قد يكون ناشئا عن احد المضامين وبعضها عن الآخر وقد لا يكون
كذلك لاستلزامه أن يكون موضوع المطبق الموصل والموصل اليه جميعا وقد صرح المصنف سابقا بأن
موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقية والبحث عن الماهيات بذكر على سبيل التبعية فظهر
من هذا ان في فصول البدائع تعلق المصنف رحمه الله تعالى وقيل لا يجوز ان لا يكون المبعوث عنه
اضافة شيء الى آخره الا لاختلفت المسائل فاختلاف لم كما قيل في دفعه والهندسة علم واحد موضوعه
هل امسكت والمقدار ما اذا كان اضافة شيء الى آخره كالاتصال في المنطق والاثبات ههما فجاز أن يكون
كل المضامين فان المصنف رحمه الله تعالى بعد ما صرح بهذا كيف يصح حل كلامه على ذلك واما ما قيل
الاصول المدونة في فن المنطق حيث قال كما نرى في الاصول يصح عن اثبات الادلة للعلم وفي المنطق

لا يحصل هذا الانضباط

لا باتحاد الموضوع

واختلافه وما ذهب اليه

المصنف من ملاحظة

الحيثية في جهة المحمول

أوجه وأولى مما ذهب

اليه غيره من ملاحظتهما

في جهة الموضوع وان

كان ما ل كل واحد منهما

واحدا وذلك لان المحمول

هو محط الفائدة والمقصود

بالبیان ولان الاعتراض

المشهور ظاهر للورود على

ظاهرا ما ذكره وكون

المقصود في العلوم معرفة

أحوال الموجودات

وتنوع الحقائق

وتجنيبها للبحث عما

أحاطوا به من الاعراض

الذاتية مع تجويز الحقائق

ما يطلع عليه من الاحوال

به وذلك لاني في اعتبار

الحيثية في جانب المحمول

أصلا لان الحيثية لا بد

من اعتبارها سواء

اعتبرت في جانب المحمول

أو الموضوع بل اعتبارها

في جانب المحمول أنسب

للمقصود وأبين للمراد

وأدفع اللاشكال والقول

بانه لا يعنى لتمايز العلوم

اذان هذا ينظر في أحوال

شيء وذلك في أحوال شيء

آخر مغاير له بالذات أو

بالاعتبار وتلك الاحوال

مجهولة لمطلوب والموضوع

معلوم بين الوجود ودفع

الصالح سبيل التمايز لدفع بان المحمول ثبوت الاحوال

الموضوعات لا أنفصها وكذلك نفس الموضوعات وان كانت معلومة لكن ثبوت

الممكنة انما تكون موضوعا للعلم واحد بشرط تناسها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليق للهندسة فان انتشارا في جنسها وهو المقدار أعني الكم المتصل انما الذات أوفي عرضي كبدن الانسان وأجزائه والاغذية والادوية والاركان والاخرجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فان انتشارا في كونها منسوبة إلى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يحلوا رعاية معنى يوجب الوسادة وان ليس لاحد أن يصطلح على أن الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما أورد من المثاليين مناقض نفسه لان موضوع الاصول أشياء كثيرة اذ مجموعا لمساكنه ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد

الموضوع (قوله بشرط تناسها) قيل التناسب وان قيد بكونه معددا به امر لا يعرف قدره فلا ينضبط أمر اتحاد العلم واختلافه بمجرد اشتراطه الا يرى أن مثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت نفس الكم لا يجلان علما واحدا بخلاف علم النحو الباحث عن أحوال الكلمة أجاب الشارح في شرح المقاصد بأن البحث عن أحوال الأشياء اذا كان من جهة اشتراكها في أمر ومصادقه أن يقع البحث عن كل ما يشاركها في ذلك الأمر فان تناسبا معتد به والعلم واحد والافتقار (قوله اشتراكها في ذاتي) فيه بحث وهو أن ذلك الذاتي حينئذ أولى بالموضوعية فلا معنى لطلوعه أشياء ثم ردها إلى شيء واحد فان قلت انما آثار تلك الاشياء بل يلزم أن يكون لحق بعض الاعراض لاهي أخص قلت يكفي التماس مع المقابل على أنه معارض لمزوم مجموع بعض الاعراض المجهوت عنها اذا جعل الموضوع أنواع المقدار والمحقق لا يجوزون وان جوزوا الشارح هنا اللهم الا أن يقال تقييد العلم بما يجعله مساويا بين وأما حديث المساواة مع المقابل ففيه أنه اغماي في فيما ادلم يحتج عروض كل من المقابل إلى أن يكون الموضوع قواعدها كما ذكر في حواشي المطول وغيره (قوله والاركان الخ) أي أي الخلط الاربع أو العناصر الاربع (قوله مناقض نفسه لان موضوع الاصول) قيل عليه علم الاصول مما يبحث فيه عن الاضافة والاعراض بعضها ناشئ من أحد المضامين وبعضها من الآخر والمصنف قائل بتعدد الموضوع في مثله فإين المناقضة في هذا المثال وأوجب بأن مقتضى كلامه أن يكون تعدد الموضوع في هذا القسم باعتبار الاثنية الناشئة عن المضامين لا غير فيبغي أن يكون موضوع الاصول مطلق الادلة والاحكام فقط لكن لا يمكن جعل مطلق الادلة أعني الدليل موضوعا من حيث مفهومه كاذ كرفضه في جعل الادلة موضوعا باعتبار خصوصياتها وحينئذ يزد عدد الموضوع على اثنين وبهذا الاعتبار يتناقض كلامه فالنفاض في هذه الصورة باعتبار تكرار الموضوع وعدم تكرره وقد يجعل باعتبار كون مطلق الدليل موضوعا كإلزام من كلامه وغير موضوع لان الاعراض الذاتية ليست لها والاول أظهر فلتدبر (قوله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل) قيل عليه كما انها ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل كذلك ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الكتاب والسنة وغيرهما وكما انها اعراض ذاتية لمصاديق عليه الكتاب والسنة مثلا كذلك اعراض ذاتية لمصاديق عليه الدليل فمن أين يلزم كونها موضوعات دون الدليل وأوجب عنه بان ليس عروض هذه العوارض لموضوعاتها من حيث انها لدليل والالزام أن يوجد من المجهوت عنه ماهو مساو للدليل وليس كذلك بل من حيث انها كتاب وسنة أو غيرهما وهذا يكون من المجهوت عنه ماهو مساو لكل منهما وكذلك في التصور والتصديق المنطق

بحث وعن ايصال تصور وتصديق إلى تصور وتصديق ولا ينافي ما ذكرنا لان الغرض منه مجرد التمثيل لكون المجهوت عنه اضافة شيء إلى آخر لا نوعيه بينهما مطلقا اضافة المعرفة في قوله وان المجهوت عنه الاضافة إشارة إلى اضافة ساجدة مقيدة بكون بعض الغواض المذكورة ناشئة عن أحد المضامين

الصالح سبيل التمايز لدفع بان المحمول ثبوت الاحوال للموضوعات لا أنفصها وكذلك نفس الموضوعات وان كانت معلومة لكن ثبوت

الموجود من حيث ذاته
موضوع موضوع للعلم
الالهى فيبحث فيه عن
الاعراض الدائبة التي
تلقه من حيث انه موجود
كالوحدة والصيغة
وتحدها ولا يبحث فيه
عن تلك الحشية لان
الموضوع ما يبحث عن
اعراضه لا ما يبحث عنه
أوعن أجزائه وإنما يبحث
الحشية ان يكون بيانا
للاعراض الدائبة
المبحث عنها فانه يمكن أن
يكون للشيء أعراض
دائبة متنوعة وإنما
يبحث في علم من فروع منها
فالحشية تبارك ذلك النوع
فقولهم موضوع الطب
بدن الانسان من حيث
انه يصح ويمرض وموضوع
الهشة أجسام العالم من
حيث ان لها شكلا يراد
به المعنى الثاني لا الاول
اذق الطب يبحث عن
الحصة والمرض وفي الهشة
عن الشكل فلو كان المراد
هو الاول يجب أن يبحث
في الطب والهشة عن
اعراض لاحقة لاجل
الحشيتين ولا يبحث عن
الحشيتين والواقع خلاف
ذلك

الاحوال اليها مجهول
والحشية لما كانت مأخوذة
فاعتبارها في جانب الموضوع

أو التشارك بين اثنين أو أكثر كذا التصور والتصديق في المنطق (قوله ومنها أنه قد نذر كرا الحشية) المبحث
الثاني في تحقيق الحشية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا
ولفظ حيث موضوع المكان استعير بلفظة الشيء واعتبار به يقال الموجود من حيث انه موجود أي من هذه
الجهة وهذا الاعتبار فالحشية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحث عنها في العلم

(قوله والتشارك بين اثنين الخ) مسمى على ما جوزه سابقا من كون الدارض الدائى لاحقا له وروض بواسطة
أمر أعم دأخل والمحققون يقدرون العرصر الذي في مثله بما يجعله مساويا للعروض (قوله وكذا
التصور والتصديق في المنطق) قيل هذه معاملة تشأ من اشتباه العارض بالعروض فإن الموضوع
معرض المفهوم وهو نفس الطبيعة الموجودة في ذاته جزئيا فهو موضوع الاصول الدائيل الشرعى الشامل
لكل من الاربعه موضوع المنطق المعلوم الشامل للتصور والتصديق والعرض الدائى حقيقة
للاول وثابت الحكم الشرعى وثانى الاتصال الى المجهول وأما فاصيل الاول الواقعة محولات
المسائل فيها فإرفعة الى الاثبات والاتصال أنت خير بأن هذا يستدعى أن يكون المعرض الدائى في كل
من العلمين أمر واحد أو أن تكون خصوصيات الاعراض المبحث عنها أعراضا غير بيضاء ولا يلزمه أحد
وبعضها عن الآخر فصدقه ما بانتهاء الاضافة أصلا أو بانتهاء قيدها فلا حاجة الى أن يكون بعدد أركان
المبحث عنه الاضافته ويكون جميع العوارض ناشئة عن أحد المضافين كما قولهم قال (وهما أنه قد نذر كرا
الحشية في الموضوعات وله معنيان) أقول هذا هو المبحث الثاني وحاصله أن الحشية تكون تارة خبرا من
موضوع بمعنى اما أنه مسمى في وصف العنوان بحيث يكون بعض العوارض اللاحقة له باعتبار انصافه بذلك
الوصف كما في قولهم موضوع الالهى الباحث عن أحوال الموجودات المجردة أى عن القيود
المختصة لا المجردة عن المادة هو الموجود من حيث انه موجود لان الموجود داخل في الوصف الفئوى
بحيث لا يبحث عن العوارض اللاحقة للموجود الا باعتبار انصافه به ويكون تارة بياناً لنوع المعرض
الدائى المبحث عنه اذ قد يكون للشيء أعراض دائبة متنوعة وإنما يبحث في علم من فروع منها وإنما حلت
هنا على البيان دون الجزئية كما في الاول اذ لو كانت كذلك لما صح أن يبحث عنها في العلم اذ لا يبحث عن
جزء الموضوع بل عن عرضه الدائى والمفهوم من كلام القوم أن يكون قيداً في الموضوعين حيث يقولون ان
قيد الحشية قد يكون كذا وقد لا يكون كذا الى غير ذلك من عبارات تدل على القيدية فاعترض الشارح
رحم الله تعالى بالانتماء الى الاول جزء من الموضوع لم لا يجوز أن تكون قيداً للموضوعية وبناء على هذا
لوجه لنا في القسم الثاني أيضاً قيداً للموضوع من حيث هو موضوع كاهو المفهوم من كلام القوم لجونا
مما مر المصنف رحمه الله تعالى من كون البحث عن جزء الموضوع ولم يلزمنا ما زعمه من محذور تشارك العلمين
في موضوع واحد بالذات وبالاعتبار فيحصل الامتياز حينئذ بين الثاني والاولى عنه أن كونهما جزء من
الموضوع سيما بالمعنى الذي ذكرنا لا ينافي كونهما قيداً للموضوعية كما أن كلام الحيوان والساطق جزء
من الانسان لا ينافي قيدية الانسانية ثم انه لا وجه لبناء حواجز قيدتها في الاول لاستلزامه فسادا في الثاني
دون الاول وهو ورود الاشكال المشهور الذي يحتاج في دفعه الى التكلف المذكور لان مداره على
قيدية الاعتراض المبحث عنها فاذا انتفتت ان في الضرورة وأما ما ذكر من تشارك العلمين في موضوع
واحد بالذات والاعتبار فيما تقر عند المصنف رحمه الله تعالى التزامه فكيف يستقيم من الشارح رحمه
الله تعالى التزامه وما ذكر في البحث الثالث من الاشكال فنبين هنالك ما فيه من الاحتمال ان شاء الله
تعالى قال في فصول البدائع رد على الاول بمعنى كون الحشية جزءا من الموضوع وجهنا الاول أن موضوع
الالهى ليس مسمى كيا من الموجود والوجود وليس البحث عن أعراض هذا المجموع اذ ليس المجموع أمراً

آخره المصنف لا يشكران اتحاد الموضوعات واختلافها في وجب اتحاد العلوم واختلافها باعتبار الحيثيات في جانب الموضوع كما صرح بقوله فكما أن المسائل تتعدد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة إلى موضوع العلم فكذلك تعدد وتختلف بحسب محمولاتها وأما يريد أن اعتبار ذلك في جانب المحمول أنسب لما هو لا يقال على ما ذهب إليه المصنف يمكن أن يجعل كل علم علوما متعددة لا تتصل بالمتعلق موضوعه على أعراض دانية متعددة مثلاً يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علماً ومن حيث الحرمة علماً آخر إلى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فيقوت الانضباط لا نقول لا شاك في صحة ذلك على تقدير اختصاص تعلقي الفروض العلمى بذلك ولا نسلم فيقوت الانضباط فانه لما أخذ موضوع علم الفقه فدل المكلف من حيث الحرمة على العموم فهذه الحيثية تجمع كل فرع منها في اسم الفقه وهو العلم بالكلى ولا يخرج من كونه فقهاً البحث عنه من حيث الوجوب

كقولهم موضوع العلم الإلهي الباحث عن أحوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث أنه موجود بمعنى أنه يبحث عن العوارض التي تلتصق الموجود من حيث أنه موجود لا من حيث أنه جوهر أو عرض أو جسم أو مجرد وذلك كالعلمية والمعاينة والوجوب والامكان والقدم والحديث وبحر ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود إلا بمعنى اثباتها الموجود وقد تكون من الأعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع علم الطب بدن الإنسان من حيث يصعب ويمرض وموضوع الطيبى الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الأعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحسنة والفساد في الطيبى فذهب المصنف إلى أن الحيثية من القسم الأول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للأعراض الدانية المبحوث عنها في العلم إذ لو كانت جزءاً من الموضوع كافي القسم الأول لم يصح أن يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات مسائله إذ لا يبحث في العلم عن أجزاء الموضوع بل عن أعراضه الدانية ولقال أن يقول لا نسلم انتهاء الأول جزء من الموضوع بل قيد الموضوعية بمعنى أن البحث يكون عن الأعراض التي تلحقه من

(قوله عن أحوال الموجودات المجردة الخ) أى المطلقة لا المجردة عن المادة فانه يبحث عن أحوال الماديات أيضاً ثم قوله الموجودات يشهر بأن موضوعه أنواع الموجودات بصرح في حواشى المطالع وحديثه يجب أن يقيد الأحوال المشتركة كما يجعله مساوياً للموضوع الثلاثي أن يكون من الأعراض الغريبة كما هو التحقيق لكن رد عليه أن موضوعه إذا كان أنواع الموجودات كان ذات الواجب تعالى من جهة موضوعاته فكان يجب أن لا يبحث في هذا العلم عن وجوده تعالى مع أن الظاهر كون إثبات الصانع من أعلى مقاصده اللهم إلا أن يلتزم استطراداً به ذكره هنا ولا يخفى بعده وقوله هو الموجود من حيث أنه موجود صريح في أن موضوعه طبيعة الموجودات أنواعه وعلى هذا الرد الاعتراض المذكور لكن رد عليه لزوم كون الأعراض الخاصة بأفواعه أعراضاً غريبة واعتبار التساوي بقابلها يدفعه أن ذلك لا يكفي في المشهور لكون العرض ذاتياً بل لا بد مع ذلك أن لا يحتاج في عروضه إلى أن يصير الموضوع نوعاً معيناً لا محققاً ولا اضافياً ولا أحوال المبحوث عنه فقد يحتاج إلى أن يكون الموضوع جوهر أو عرضاً كما لا يخفى على الناظر في مباحثه (قوله والامكان) عدالامكان من الأعراض الدانية للموجود لا يصح إلا بعد تقييده بما يخصه به ولا يهوى يعرض للمعنى وما أيضاً لا أقرب أن ذكره استطراداً (قوله لا نسلم) في الأول جزء من الموضوع كيف ولو كانت جزءاً لمكان موضوع الإلهي مركباً من الموجود والوجود

بحقها حتى يبحث عن أحواله في أعلى العلوم الحقيقية والثاني أنه لا يلزم من كون الوجود جهة البحث أن يكون جزءاً أو جزاء أن يكون قيداً خارجاً معتبراً في البحث وهو الحق وأورد على الثاني أن الحيثية لو كانت بياناً للأعراض المبحوث عنها من تلك الحيثية يلزم تقديم الشيء على نفسه ضرورة لعدم سبب الحق عليه وفيه بحث أما أولاً فلا يهوى أن أراد بالموجود مجرد معرض الوجود فلا وجه لمنع المركب منه ومن الوجود موضوع الإلهي لأن البحث إنما هو عن أعراضه الدانية لانه لا يتحقق اتفاقاً أو أراد به المصنف الموجود بالفعل سامناً أن موضوع الإلهي ليس المركب منه ومن الوجود لكن القائلين بكون موضوعه الوجود لا يريدون بهذا المعنى بل مريض الوجود فقط لا يقال المراد بالموجود أن كان ماضياً عليه لا نسلم أن الوجود جزء منه بل عرض عام له وإن كان مفهوماً خارجياً مسلمة أكن الموضوع ليس بذلك وهو ظاهر لا نقول بختار الأول ونرفع المعنى بما أن المراد بجزئته منه اعتباراً في الوصف العتوي فلا إشكال وأما ثانياً فلا نورد على كلام الشارح وأورد على قوله والثاني أنه لا يلزم الخ ولا حاجة إلى إعادة وأما ثالثاً فلأن الإراد المذكور ليس على الثاني كتحقيقه ولهذا قال الشارح رحمه الله نعم رد الإشكال المشهور فإن سوجه يدل على وروده على اعتبار التقييد دون البيان للأعراض الذاتي كالأخفى على الناظر المتأمل قال

أو الجرمية أو غير ذلك وأما فصلها علوماً جزئية بجملة اسم الفقه وتظهر ذلك العلم الطبيعي وموضوعه الجسم من حيث

تلك الطبيعة وبذلك الاعتبار على هذا الوجه على الطبيعة في القسم الثاني اضافة الى موضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا يباين الا عراض الثانية على ما ذهب اليه المصنف ليكن البحث عنها في العلم بحثا عن أجزائه الموضوع ولم يزلنا مازم المصنف من تشارك المعلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب أن لا تكون الطبيعة من الاعراض المجهوت عنها في العلم ضرورة انها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها والازم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض مثلا ليست الصحة والمرض مما تعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويعرض ولا الحركة والسكون مما تعرض للعسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه أن المراد من حيث امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستدلال لذلك وهذا ليس من الاعراض المجهوت

وليس البحث عن اعراض المجموع اذ ليس المجموع أمرا محققا حتى يبحث عن اعراضه في أعلى العلوم كذا في محال كانت الاشارات وقد يجاب بأن معنى كون الطبيعة تارة جزءا من الموضوع انها تستمر في الوصف العنوا في بحيث يكون بعض العوارض اللاحقة لها باعتبار اوصافه بذلك وبه يتدفع اعتراض الشارح أيضا كالاختصاص لكن فيه بحث لان الوصف العنوا في اغماض لثبات فيما اراد المصنف ذلك وموضوع الاله في طبيعة الموجود ثم انهم يقولون موضوع الاصول الادلة الشرعية مع انه يبحث عن دليسية الاجماع والقياس فالمراد بالجزئية كونها وصفا عنوانيا يلزم جزئية الدليل في موضوع الاصول فكيف يبحث عنها على أن أمر التمييز سهل فلك أن تقول موضوع الهيئة اجسام العالم ان تقول الموجودات المادية على هذا وان تقول ليرد بالجزئية مجرد كون الطبيعة وصفا عنوانيا بل كون المعبر في طوق الاعراض عنوان الموضوع فندفع البصان الاخيران وأما البحث الاول فناقشه في العبارة ولا يقدح في أصل المقصود فليست تأمل (قوله نعم يرد الاشكال الخ) قال في فصول البدائع الحق الجواب أن حقيقة الصحة مثلا اعتبارها واعتبارها غيرهما وليس على اللوحين بل لملها يعني أن السؤال اغماض اذا كانت الطبيعة غير ما أضيف اليه بان كانت عين الصحة مثلا وليس كذلك لان حقيقة الصحة مثلا اعتبارها ولا شأن اعتبار الشيء غير ذلك الشيء فيسبب طوق العرض هو الاول والمرض اللاحق هو الثاني فلا إشكال والحال أن الصحة مثلا لو اعتبرت سببا فليست سببا للوقوف في نفس الامر بل للمناعية أن حصولها لكونها غاية داع الى البحث عنها وهذا كما ترى مبني على التعارض بين الطبيعة والصحة وان الاضافة ليست بيانها وهو ما تزم عبده وان كاشا المشهور فليست تأمل (قوله والمشهور في جوابه الخ) يرد عليه أنه لا يمتشي في مثل

(والمشهور في جوابه أن المراد الخ) أقول هذا الجواب ذكره صاحب المحاكمات ورد عليه بأنه لا يستقيم في مثل قولهم موضوع علم المعاني الطبيعية اجسام العالم من حيث الطبيعة اذ لا يصح نفسه وبه حقيقة استدلال الطبيعة وان أمكن تأويله بحمل الطبيعة على تأثيرها وله ذلك لم يقتصر الشارح رحمه الله تعالى بل أراد أن يترك جوابا بسواها فقال والتحقيق أن الموضوع لما كان عبارة الخ وتقليصه أن الطبيعة اغماض بحيث أن لا تكون من الاعراض المجهوت عنها في العلم اذ اوجب أن يكون طرق جميع العوارض للموضوع بواسطة الطبيعة البتة وليس كذلك اذ معنى التقييد ما أن يلاحظ معناه في جميع المباحث سواء كان المحمول تلك الطبيعة أو أمرا آخر يعتبر فيه معناه مثلا معنى بعد موضوع الاصول بانها الحكم الشرعي أن يعتبر في معناه سواء وقع نفس المحمول كقولنا لاجتماع ثبت الحكم الشرعي أو أمرا آخر يعتبر فيه كقولنا الاستثناء كقولنا الباقي بعد النسيان فانه يؤيد الى أن الكلام الذي فيه الاستثناء ثبت الحكم بالنظر الى ما سوى المستثنى مع السكون عن حكم المستثنى وكذا الحال في نظائره من مسائل الاصول فانه في وصول البدائع والحق من الجواب أن حقيقة الصحة مثلا اعتبارها واعتبارها غيرهما وابتدع على اللوحين

وعلم جبرئيل كالطريق
الاجسام الاسطيقية
وموضوعها جسم مخصوص
لا جسم مطلق ثم يتبع ذلك
النظر فيها هو اخص منه
وهو النظر في الاجسام
الاسطيقية مأخوذة مع
المزاج وما تعرض لها من
حيث هي كذلك ثم يتبع
ذلك النظر فيها هو اخص
منه فهو النظر في الجوان
والذات وهناك يتختم
العلم الطبي (قوله وان
الواحد الحقيقي الخ) اعلم
أخذ الواحد الحقيقي
الذي لا كثرة فيه بوجه
من الوجود لا في الذات ولا
في الصفات وليس هو الا
الواجب الوجود بالذات
لان غير الواحد الحقيقي
لا يؤمن فيه من طوق
بعض الاعراض بلزومه فلا
يلزم تنوع اعراض الشيء
الواحد بل تنوع اعراض
المكل والجزء (قوله ولا
يضر أن يكون اضافة
اضافية وبهها سلبية)
قال بعض الناظرين هكذا
في النسخ المعتمدة المصححة
بدون ذلك والخلفية
لان المفسود يتم بدورها
مع أن القائلين بأنه تعالى
واحد حقيق لا تنكر فيه
بوجه من الوجود
لا يثبتون له تعالى صفات
زائدة على ذاته فاني
التابع من قوله وان كان
بعضها حقيقا كالتدبر وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالعدم غلط على أن القدرة

ممتنع بل واقع فإن الشيء الواحد
يكون له أعراض متنوعة
ففي كل علم بحث
عن بعض منها كما
ذكرنا

عنها في العلم والتحقق أن الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن أعراضه الذاتية قيد بالحسنة
على معنى أن البحث عن العوارض يكون باعتبار الحسنة وبالنظر إليها أي بلا حظ في جميع المباحث هذا
المعنى الكلي لا على معنى أن جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحسنة
البنية (قوله ومنها أن المشهور) البحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات
والاعتبار وكما خلف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع
لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه أما الجواز فلا يصح أن يكون لشيء واحد أعراض ذاتية متنوعة
أي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض أنواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتميز العلمان أو العلم
بالأعراض المبحوث عنها وإن اتحد الموضوع وذلك لأن اتحاد العلم واختلافه أغما هو بحسب المعلومات أعني
المسائل وكما اتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع إلى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك
اتحد اتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع إلى نوع من الأعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما
اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز أن يعتبر باختلاف المحمولات بان يوجد موضوع واحد
بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض أعراضه الذاتية علما عن البعض الآخر علما آخر فيكونان
علمين متشاركين في الموضوع متمايزين في المحمول وأما الوقوع فلا يتم جعلوا أجسام العالم وهي البسائط
موضوع علم الهيمنة من حيث الشكل وموضوع علم السماء وأعمال من حيث الطبيعة والحسنة فيهما
بيان الأعراض الذاتية المبحوث عنها لأجزاء الموضوع وعلى الما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل
منهما أجسام العالم على الإطلاق الآن البحث في الهيمنة عن أشكالها في السماء والعالم من طبائرها
فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه

قواهم موضوع علم السماء والعالم من الطبيعي أجسام العالم من حيث الطبيعة ألا يصدق نفسه بجميعة
استعداد الطبيعة وأيضاً يستلزم أن لا يبحث في الطبيعي عن استعداد الحركة مع أن يبحث فيه عن كون
الخلق قابلاً للحركة المستندة للزم الآن أن يؤول بصرف الطبيعة إلى تأثيرها فيندفع الأول ويقال قد
الموضوع استعداداً لمطلن الحركة والبحث عن استعداد الحركة الخاصة أي يلتزم أن البحث عن ذلك
استطردى فيندفع الثاني (قوله والتحقق أن الموضوع الخ) فليخصه أن لفظ الموضوع يتضمن معنى
ففي البحث والعروض فالجاري قواهم موضوع هذا العلم الأمر الفلاني من حيث كذا متعلق بلفظ
الموضوع باعتبار جزء معناه أعني البحث لا باعتبار الجزء الأخير أعني العروض حتى يلزم أن يكون العيشية
مدخل في عروض العوارض وفيه بحث لأن الحسنة إذا كانت من تنمة الموضوع ولم تكن لها مدخل في
عروض العوارض لم يصدق تعريف مطلق الموضوع على موضوع العلم كوراد لا يصدق على الموضوع
المقيد بالحسنة أن يبحث في العلم عن أعراضه الذاتية إذا الأعراض على تقدير أن لا يكون العيشية مدخل

بل لحملها على أن السؤال أغبار إذا كانت الحسنة عين ما أضيف إليه بان كانت متلاعين الصحة ولم يكن
بينهما فرق وليست كذلك لأن حسيته الصحة متلاعبة اعتبارها ولا شأن أن اعتبار الشيء غير ذلك فببب حقوق
العرض الأول والعرض الثاني فلا إشكال والحال أن الصحة متلاعبة اعتبارها فليس
سبباً للمحوقها في نفس الأول بل لحملها على معنى أن حصولها لا يكون غايته دواعي البحث عنها فيه بحيث لا
يبنى على اعتبار من الحسنة والصحة وقد صرح المحققون بان إضافتها إليها والى أمثالها إثباته فليتبأمل
قال (ومنها أن المشهور أن الشيء الواحد الخ) أقول هذا هو البحث الثالث وحاصله أن تشارك العلوم
المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار جازم ورواقع أما الجواز فلا يصح أن يكون لشيء واحد
أعراض ذاتية مختلفة بالنوع يبحث في علم عن نوع منها وفي علم آخر عن نوع آخر فيتميز العلمان

والخلق بيان في كونهما
صفة حقيقة قد عرفت على
مذهب الخفيسة وفي
استثناهما مضافاً
متأخرة وأقول هذا أقول
حق لا ريب فيه فإن هذا
القول لدفع سؤال مقدر
هو أن الكلام في العوارض
الذاتية ومذهب الخفيسة
المتأخرة عندك أن الله
تعالى يجمع صفاته واحد
ويجمع صفاته قد علم
واجب وليس له صفة
زائدة تكون عرضاً
ذاتياً له سبحانه وتعالى
المدفع أن الله سبحانه وإن لم
يتصف بصفات حقيقة
زائدة على الذات لأن
صفاته عندنا غير زائدة
ولا متغيرة بل هي لا عنه
ولا غيره على الحقيقة
لا على المعنى الذي اختاره
أحداث الأشعرية ولكنه
متصف بصفات إضافية
كالباقى وسببها كالتجرد
وفيها جهة العرضية
بالنسبة إليه لأن مبدأها
ليس نفس الذات ولا
ما ليس عنه ولا غيره بل
بلا حظ في صدق الإضافات
النسبة إلى غيره وفي صدق
الساوياً التثنية مبداً

أحوال الاجسام التي هي أركان العالم وهي السموات وما فيها وانه تصور الاربعه طائفاً فيها وحركاتها
ومواضعها وتعرف الحكمة في صنعها وتضيدها وهن من أقسام العلم الطبيعي الباسط من أحوال
الاجسام من حيث التغيير وموضوعه الجسم المدروس من حيث هو وموضوعه للتغير في الاحوال انشبات
فيها ويبحث فيه عما ليس عرض له من حيث هو كذات كره أبوه في ولا يفتي أن الحيشية في الطبيعي
مبصرت عنها وقد صرح بان اقتيداده عرض هيتاقلرأماً ولا فلان قد اذعن على ما ذكر من كون
الحيشية تارة جزءاً من الموضوع وأخرى ما لا يبعث عنها وقد عرفت مانته وأما ما يذللهم من ما حاولوا
معرفة أحوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق أنواراً اجناساً ومختاراً ما طابوا به من اعراضه
الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متقدمة في كونها مجتاعاً عن أحوال ذلك الموضوع وان اختلفت مجملاتها
بما حاولوا هذا الاعتبار على ما اشرنا للتدوين والسمية وجوزوا النكل أحدان بضيف البسه ما اطاع
عليه من أحوال ذلك الموضوع فان المتبقي العلم هو البحث عن جميع ما عبط به الطاقة الانسانية من

في العروض ليست لذلك المقيد بل للمطلق فليست على (قوله طائفاً فيها الخ) طائفاً بها يدل من أحوال الاجسام
وقوله حركاتها ومواضعها مدطوف على طائفتها وقوله تدريث الحكمة مدطوف على أحوال لكن يفتي في
المدطوف حامل غير حامل المدطوف عليه كافي علقته اقتناء ما ياردا أي يحصل فيها تدريث الحكمة اذ لا معنى
لان يقال يعرف فيه تدريث الحكمة لان المراد به المعنى المدري لا المعنى المعروف (قوله وتضيدها)
الفرق بين الترتيب والتضييد هو ان الترتيب عبارة عن رفع بعض الاجسام فوق بعض والتضييد عبارة
عن وقوع بعضها فوق بعض على سبيل التماس الا لا يلزم عدم الخلا فيكون الترتيب أهم مطلقاً من التضييد
كذا ذكره الشريفي في حواشي شرح الجفيعي (قوله والانشات فيها) الاولى أن يسقط الثبات ههنا ويذكر
في قوله عن أحوال الاجسام من حيث التغيير ابعسا (قوله وقد صرح بان اقتيداده عروض) تأييد لقوله السابق
أعني قوله وعلى هذا الوجه الحيشية في القسم الثاني ايضا قيد الموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم الخ لكن
ما صرح به أبوه في مخالف ما ذكره الشارح من التحقيق من أن الحيشية قيد للبحث لا العروض (قوله وضعا
للحقائق) فيه اشارة الى وجه تسمية موضوع العلم موضوعاً (قوله وجوزوا النكل أحدان ايضا الخ) قيل
فيه تصريح بأنه يجوز أن يكون العلم مهما بالجهة شعوات بحسب الاعصار والارمان وقد منعه قبل ذلك فيما
اعترض على تعريف الفقه الذي ادعى الشارح انه مخترع لمصنف لا يقال لا يلزم من تجويز كون العلم مهما
بالجهة يمكن أن يتردد بحسب تلاحق الافكار بجويز كونه مهما بالجهة تنزيهاً تارة وتقص أخرى لا تناقض

بالاعراض المصوت عنها وان اتحد الموضوع باهات والاعتبار وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو
بحسب اتحاد المسائل واختلافها وهي كاتعد باعدها موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم سواء كان
واحد حقيقة أو متعدد مجموعه الاضافة كما سبق وتختلف باختلافها بان لا يرجع الى ذلك بل الى منه مددلم
تجميعه الاضافة كذلك تعدد باعدها لا بان يرجع الجميع الى النوع من الاعصار الذاتية ان اتحد
الموضوع بان اتحد نسبها الذي هو الاضافة أو تعدد كما سبق أو بعينه الذي هو ضمير الاضافة ان اتحد
الموضوع وكان المبعوث عنه في الحقيقة كذلك الجنس الان المعترف في اتحادها اتحاد كل من الموضوع
ومحمول بمعنى عدم اختلافه كما سبق بخلاف اختلافه الذي في اختلاف أحد هما وظاهرهما وبالجسمة
لا فرق بين الموضوع والمحمول فيما يرجع الى اتحادها لوم واختلافها فكما يصح أن تتباين لوم بتمايز
الموضوعات فكذلك يصح أن تتباين بتمايز المحمولات وان أريد أن الاصطلاح يجري باب الموضوع معتبر في ذلك
لا المحمول فلا مصابيح في ذلك وأما الوقوع لان الحكماء جعلوا أجسام العالم رهي البسا انظم من الانكلا
والسامر موضوع علم الهيشة من حيث ل شكل وهو موضوع علم السما والالم وهو مباحث الفلكيات

ما لم يكن لامر متفصل عنه
أن يكون محمولا عليه لان
الحمل والتعلق انما هو
الاتصال بمفسر ووضي
التحقق وزيادة الصفات
مقطوع الانتفاء (قوله
قطعا لتسلسل في المبدء)
فان قيل الاذنه من الدليل
هو تعدد الاعراض
الذاتية لانتويعه الذي
هو المطلوب قلت المطلوب
لموق الصفات المتوعدة
لأرشد والدليل بقبده
وأما تويعه انما هو رافان
الصفات الاضافية نوع
والسببية نوع آخر وما
قبل ان الصفات المتعددة
في محل واحد متوعدة
لا بحالة ضرورية ان
اختلاف أنفصاف نوع
واحد من الصفات انما
هو باختلاف المحال كلام
لامعنى له أصلا كيف
والمحمل مفروض الوعدة
على أنه مسمى على زيادة
الصفات ومفاهيم اعلى
الذات وهى مما يجب
تنزيهه الله تعالى عنه
(قوله ولا به يلزم) دليل
آخر على كون مدقوق
البعض لا بد أن يكون
لذاته عطف على قوله وقطعا
لتسلسل يعني أن ملوكة لوم
يكن له تأثير في الاستكمال
بالغير بل هو نفسه
وبتلايه أنه ليس بمن
الشمس وأبين من الشمس

وقد اختلف على امتناعه انكلى سوى طائفة من متأخري الاشعرية وجماعة من قداماء المعتزلة

الكمال ونخال عنه وانما حصل هذا الكمال بتلك الصفة وليس الاستكمال عن الغير الا هذا والمره في معنى الغير ساقط عن درجه الاعتبار لا يجوز الاصفاءه وبالجمله ون الاستكمال عن الغير على تقدير الزيادة واستعماله في الواجب كلاهما ضروري أولى لاجمال المناقشة فيه والقول بان الخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة وهى على الحياه باطل فانه مبني على زيادة الصفات ومقارنتها التي أحدها هو لا والفاخر وهو مذهب الحنفية ان الله بجميع صفاته وآمائه واحد ويجمع صفاته وأسمائه قديم واحد لا تعد فيه ولا تكثر ولا زيادة ولا مقارنه بوجه من الوجوه ولا ينع فيه التوقف ولا يتطرق اليه الاستباح هذا والله بحق الحق وهو يمدى السيرة وهو حسي ونم الوكيل (قوله على أن قولهم) بعد عن هذا الاصطلاح ويسد طريقه حيث اعتبروا الاختلاف في المحمول كإيناء الحبيبة فيه ما بيان للسوارض الذاتية المجهول عنهم

الاعراض الذاتية لموضوع فلامعنى العلم الواحد الا أن يوضع شيء أو أشياء متناسبة فنبحث عن جميع عوارضه الذاتية ونظامها ولا معنى لتمايز العلوم الا أن هذا ينظر في أحوال شيء وذلك في أحوال شيء آخر مغايرة بالذات أو بالاعتبار بان يؤخذ في أحد العلمين مطلقا في الآخر مقيد أو يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الأحوال مجعولة وطبقة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الأصل الحسي للتمايز وأما ثابته فلا مانع من علمه الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل أحد أن يجعله عاوما متعددة بهذا الاعتبار فلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر هذا انما يصح اذا كان قول الشارح فيما سبق وأيضا يقتضى الخ من تنبيه الاعتراض الاول حتى يكون المجموع اعتراضا واحدا وهو خلاف الظاهر (قوله فلامعنى العلم الواحد) قبل ان ارادوا الاصطلاح على أن هذه المسألة تقتضي أولوية هذا الاعتبار بالمشابهة والافتقار لمعنى العلم الواحد الا الكذا العادة للدعوى ثم قوله ولا معنى لامتياز العلوم الخ عين النزاع لم لا يجوز أن يكون امتياز العلوم بحسب أن هذا ينظر في حال شيء وذلك في حال آخر ولذلك الشرح به (قوله ان يوضع شيء الخ) في بعض النسخ الا أن تضع بصيغة التكلم أو الخطاب وعلى هذا قوله فبحث ونماغيير الاسلوب اعلم الى أن الباحث عن الجسج لا يلزم أن يكون الواضع والمدون كقاره آتفا (قوله وتلك الأحوال مجعولة مطوبة) حاصله أن الموضوعات ممازاة معلومة لأطباير المجموعات مجعولة مطوبة واللاتق لان يكون سبيل للتمايز هو المعلوم للجهور وأجيب بان أصل المهور الذي هو العرض الذاتي معلوم وانما المهور انتباه الى الموضوع وهو لا ينافي امتياز في نفسه الذي هو المقصود وكان المراد معلومية أصله معلومية بالجنس أو لواقع الفن ولا فقي في حين المنع (قوله فلكل واحد أن يجعله الخ) أجيب عنه بان تنوع الاعراض انما يقتضي اختلاف العلم اذا لم يشترك في جنس هو المقصود بالبحث ويمكن أن يدفع بأن ما ذكره الشارح كلام الزايم فان المصنف ادعى فيما سبق عدم جواز تعدد الموضوع للعلم بناء على لزوم تكرار العلم الواحد فانه ههنا يتنوع الاعراض المصونة في علم واحد وحينئذ لا يثنى الجواب المذكور لا يمكن مثله في جانب الموضوع أيضا واعتراض أيضا على الشارح بان قوله فلكل أحد الخ رد على ما ذكره أيضا من جواز كون حبيشة الموضوع متعلقا بالبحث والمصنوعات من حيث الطبيعية والحبيشة فيما بيان الاعراض لاجزاء الموضوع والاما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل واحد منهما أجسام العالم على الاطلاق لكن البحث في الهيئته عن أشكالها وفي السما والعلوم عن طوائفها انما علمان مختلفا فلهذا لم يأت مع اتحاد الموضوع والذات والاعتبار واعتراض عليه الشارح بوجوه ثلاثة أما الاول فظاهر وجوابه أيضا ظاهر مما سبق وأما الثاني فخاصة أن الموضوعات ممازاة معلومة لأطباير المجموعات مجعولة مطوبة فلهذا لا يتق للتمايز هو الموضوع المعلوم لا للمهور المجهول وجوابه أن نفس المهور الذي هو العرض الذاتي معلوم كالموضوع وانما المهور انتساب تفاصيله الى الموضوع وهو لا ينافي امتياز في نفسه الذي هو المقصود وأما الثالث فخاصة أن الامتياز بالمهور ولوجاز الاعتبار المذكور بل جاز عد الفقه مثلا علوما مختلفة باعتبار بحثه عن الوجوب والحرمة ونحوهما وليس فليس وجوابه أن تنوع الاعراض انما يقتضي اختلاف العلم اذا لم يشترك في جنس هو المقصود بالبحث كاحوال الكلمة المبحوث عنها في النحو والصرف والاشتقاق وأما الاستدراك فيه كالرفع والنصب والجور والجرم المشاركة في الاعراب فيجب الاتحاد مده أن العرض الذاتي والحقيقة ذلك الجنس فاذا وجد بعد العرض الذاتي فيعلم العلم واذ لم يوجد يكون كل واحد من الأفرع عرضا ذاتيا مختلفا للمجموعات فتختلف المسائل فتختلف العلوم وتظهر ما سبق في الموضوع أن الأشياء انما تكثر اذا اتحدت في ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الذاتي ثم إن هذا الجنس قد يكون شموله لافراد الموضوع على (قوله في الكتاب) معنى الكتاب والقرآن واضح لا يحتاج الى التعريف وانما المراد منه لتدكيره لتبنيه على الجنس المراد باحضار

بعضها حقيقي وبعضها
 افتراضي وبعضها سلبية
 ولا شيء منها بالحق بلزته
 لعدم الجزم فيه فلو
 بعضه لا بد أن يكون لذاته
 قطعا لا تسلسل في المبدء
 فلو حق البه في الآخر
 إن كان لذاته فهو المطلوب
 وإن كان لغيره تتكلم في
 ذلك الغير حتى ينتهي
 التسلسل في المبدء

في الذكرك على ما هو شأن
 التعاريف العقلية
 فالاعتراض بأنه دوري
 فقول لا ينفك الله
 الكلمة من الفقهاء
 وغيرهم ولكل منهما
 معان فالكتاب اسم لكل
 مكتوب غلب في عرف
 الشرع على كتاب الله وفي
 عرف قدماء الحنفية على
 مبسوط محمد بن الحسن
 وفي عرف متأخريهم على
 مختصر أبي الحسين
 القدوري وفي عرف أهل
 العربية على كتاب
 مسيبويه فلما قال أي
 القرآن تعين منه المراد
 وهو كتاب الله دون غيره
 آمن معانيه ويختص
 باسم المصنف (قوله ما قبل
 الينا) هذا أحسن من
 تعريفه بالمأثر على الرسول
 المجتزئ فصاحته لأنه
 أخص بالنسبة إلى من لم
 يعرف المنزل والمجزوما

التي غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقق
 هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق المشاف (قوله وانما قلنا) استدلال على ثبوت الأعراض
 لذاتية المتنوعة لشئ واحد بأن الواحد الحقيقي الذي لا كبرية ذاتية يوصف من الوجود بنصف الصفات
 كثيرة وإن كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبية كالتجرد عن المادة
 والنصف بصفات كثيرة متصف بأعراض ذاتية متنوعة ضرورة أنه لا شيء من تلك الصفات لاحقاله
 مثلا يعمل فعل المكلف من حيث البحث عن وجوده موضوع علم ومن حيث البحث عن حرمته موضوع
 علم آخر أي غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف مفيد إلى كل منها بحيثية أخرى فلا
 ينضبط الاتحاد والاختلاف على قياس ما ذكره وقد يجب أن المقصود انضباط العلم المطلوب للشارع
 في ابتداء شرعه ليأمن قواعده بالاعتناء والاستعمال بالاعتناء فإذا علم أن هذا المقيد بالمعنى الذي ذكره
 موضوع العلم انضبط ذلك العلم عنده قبل الشروع فيه بخلاف ما ذكره المصنف فإنه لا يتميز العلم به ولا
 ينضبط ابتداء بل بعد الاحاطة بجميعه وفيه ظن اذ يكفي للانضباط الابتداء أي الاحاطة الاجمالية
 بالجمولات وهي ممكنة قبل الشروع (قوله فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف) قيل لكل أحد أن يصطلح
 على ما يشاء ولم يرد هذا أحد بتأنيده إلى عدم انضباط المقصود مثلا لأنه العمل موضوع العلم بمعنى ثم
 اصطلح التصريفي على معنى آخر ثم التكميل على معنى آخر ولم يرد أحد بأنه لا ينضبط التكميل وكذلك في
 موضوعات العلوم وكثيرا ما يكون شئ موضوع علم ثم يصطلح آخرون على جعل فروع منه موضوع علم آخر
 ثم آخرون على جعل صنف منه موضوع علم آخر فبال هذا يقبل وما ذكره المصنف يرد والاحصاء أنه
 ينضبط المقصود في الجميع يكون الشخص من أهل هذا الاصطلاح وأولئك الاصطلاح (قوله كالقدرة)
 قيل في كون القدرة غير اضافية نظروا الأولى التمثيل بالحياة وهو مدفوع بأمصار حبه في الاهليات من
 شرح المواضع من أن القدرة صفة حقيقية ذات اضافية لنفس الاضافة (قوله والنصف بصفات كثيرة
 الخ) سباني كلامه يدل على أن الدليل قياس اقترافي من الشكل الاول وقوله والنصف الخ كبري له
 والمشهور المقرر بينهم اشتراط التكمية فيها فكان الالزام للاستغراق والمعنى بل مقصود الخ لكن يرد المنع
 على مقدمات بيانه وهو ظاهر وإن اعتبر المعنى هكذا وكل واحد حقيقي متصف بصفات كثيرة متصف
 بأعراض ذاتية يمكن منه أيضا أن لا يلزم أن يكون الواحد الحقيقي بالمعنى الذي ذكره واجب بل يجوز أن
 يكون ممكنا فلا يمنع احتياجه إلى أمر منفصل وإن سلم الالزام أمكن منع سائر المقدمات أيضا مستلذا بأن
 الواحد الحقيقي غير ذاته تعالى محال والمحال جاز أن يستلزم المحال فجاز أن يكون انصافه بتلك الصفات
 الاطلاق كالشكل في الهمزة والطبيعة في علم السما والامم وقد يكون على سبيل التقابل بأن يكون هو
 مع ما يقابله شامليهما ويختص بهما كالأعراب والبال في الفصول والحركة والسكون في الطبيعة
 والعصاة والمرض في الطب فقد تلخص من جميع هذه المباحث الثلاثة أن الموضوع إما واحد بالذات والعرض
 الذاتي الذي هو مرجع محمولات المسائل يجب أن يكون واحدا كذلك فشموله ما على الاطلاق أو التقابل
 وإما واحد بالجنس فالعرض الذي يجب أن يكون واحدا كذلك وشموله أيضا ما على الاطلاق أو التقابل
 وما يشتمل على الاضافة المخصوصة والعرض الذاتي يجب أن يكون واحدا بالجنس هو الاضافة لثوبان
 هما عرضا المضافين وما يترأى في الجانبين من الاختلاف والتكثير فن قصر النظر على الظواهر وترك
 التعقيد والتدقيق ومن استقرى أحوال العلوم حق الاستقراء وجدها كما هو راجع إلى ما ذكرناه وهو أن
 التدقيق مأمور خاطربا مينا وان بسط الكلام والطبيب في الشفاء ولا ينبغي على الخبير المصنف أن هذا
 التدقيق وإن طهر على المصنف لكن الفقير في الوقوف على مأموره ويحد في توجيه كلامه بالتدقيق فرب

جزئته لعدم الجزؤه ولا المبين لا متنازع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته إلى امر منفصل وكان ينبغي أن يتعرض لهذا أيضاً وجبته ما أن يكون حقوق كل منه الصفة أخرى فيلزم التسلسل في المبادئ أعني الصفات التي كل منها مبدأ لصفة أخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام أو يكون بعضها لذاته فثبت عرض ذاتي رسينئذ للبعض الآخر لا يجوز أن يكون جزئته لما هو فيه وإما لذاته فثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب أو لغيره ولا يجوز أن يكون الغير مبيناً لما هو بل يكون صفة من صفاته ولا بد أن ينتهي إلى ما يكون لحوقه لذاته والالزام التسلسل في المبادئ فإن قيل يجوز أن ينتهي إلى العرض الثاني الأول فلا

جزئته أول مبين فالظاهر أن يورده هذه المقدمة في صورة الشرطية بأن يقال وإذا كان متصفاً بصفات كثيرة كان متصفاً بالـ (قوله لعدم الجزؤه) هذا بيان للواقع والأفلاح للجزء مطلقاً معرض ذاتي على ما قرره والجزء المساوي عند الكل (قوله لا متنازع احتياج الخ) هذا يدل على أنه محل التقي المستفاد من قوله ولا المبين على نفي الواسطة في الثبوت والمناسب لما قرره في موضعه أن يحمل على نفي الواسطة في العروض وهي التي يكون المعارض بالحقيقة وبالذات عارضاً لها ثم يوسطه شيئاً يكون عارضاً لها عارضاً لذلك الشيء كعرض اللون للجسم بواسطة عروضة للسطح الثابت للجسم وجبته لا يعقل لحوق أمر شيء أي عروضة له بواسطة عروضة لما هو مبين لذلك الشيء أي منفصل عنه فلا حاجة إلى ما ذكره من الاستدلال بل لا حاجة (قوله وكان ينبغي أن يتعرض) أي لنفي لحوق البعض الأول من الأعراض كما تعرض لنفي لحوق البعض الآخر وقد يتكافى دفعه بأن قوله ولأنه يلزم ناظر إلى كلا الوجهين ولهذا أخره عنهما وغير الأسلوب وإنما جعله كذلك وما لا اختصاصاً فكانه قال ولأنه لو اعتبر الأمر المنفصل ولم يتكف بهما كزنا في الوجهين يلزم استعماله من غيره (قوله وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام) فيه بحث وهو أن تميم الصفات المذكورة للسلبيات لا يلازم هذه الحوالة ألا يجوز البرهان المذكور في الكلام إلا في الموجودات (قوله يلزم التسلسل في المبادئ) لم يذكر كماله وما لا يستغنى به ذكر أحد المتعارفين عن ذكر الآخر ولم يعكس لأن التسلسل أخفى فساداً وأظهر في اللزوم مما ذكره من الدور

قال (وكان ينبغي أن يتعرض لهذا الخ) أقول يعني أن المسمى ههنا شيئاً الأول إثبات عرض ذاتي واحد للواحد والثاني إثبات عرض ذاتي لغير الأول بالانوع ولا بد في إثبات كل منهما من التعرض للاحتياج إلى امر منفصل وقد أمكن حل عبارة على التعرض له في الثاني حيث جعل قوله ولأنه يلزم عطفاً على مضمون قوله السابق وإن كان لغيره شك في ذلك الغير حتى ينتهي السرفي المبدء ثم قال ويمكن أن يجعل هذا مختصاً بما يكون الخ وترك التعرض لنفي الأول مع كونه واجباً أيضاً والجواب عنه أن قوله ولأنه يلزم ناظر إلى كلا الوجهين ولهذا أخره عنهما وغير الأسلوب وإنما فعل ذلك وما لا اختصاصاً كما هو دأبه من الاستدلال بالاشارة الخفية في بيان القرائض الأيسه فكانه قال ولأنه لو اعتبر الأمر المنفصل ولم يتكف بهما كزنا في الوجهين يلزم استعماله مع ما قيل في الجواب عنه أن المعارض للشيء لا يمكن أن يلحقه لأمر مبين لأن المسرد بالعارض المحمول وإذا لم يكن للمبين مجهول فكيف يؤثر في جعل أمر آخر والمثال المؤرد في بعض الكتب لهذا من أن الحرارة تعرض للماء بواسطة النار غير مستد لعارضه بل بالجارورة والجارورة ليست بمباشرة للماء بل هو محمول عليه فيقال الماء حار لأنه محاور للنار وليس بشئ لأن منشأ الغفلة عن القواعد فإن الواسطة هو السطح والسطح مساو في التمثيل لا يجب بأنه أن أريد بالسطح ما ضدق هو عليه فهو الجسم بعينه وإن أريد مفهومه فليس التباين عارضاً له بل السطح الموجود في الخارج فهو الأيض وكذا الحال في المذكور من المثال فإن الواسطة على زعم المعارض هي الجارورة وهي ليست بمحمولة على الماء وإنما المحمول عليه هو الجارورة لا شأن أن ماصدق وعين الماء في الخارج لا واسطة بينهما

آخر متباينات أو المشهورة كافي مصحف ابن مشعر ورضي الله عنه من قوله فاقطعوا أيمانهم ما ينجون ذلك لأنهم وإن قتل البنا بين دفتي

بأنقل والتواتر يصف به المعنى كما في الأخبار المتواترة المعنى التي لم يتواتر أحاد العبارات فيها وعلى ما اختاره المصنف هو النظم من حيث دلالاته على المعنى (قوله نواتر) أي متواتر أقبله بين دفتي المصاحف أو متواتر أقر آية فهو إما مفصول مطلق من غير لفظه إذا تواتر نوع من النقل وأحوال من فاعل نقل (قوله سائر الكتب السماوية) كالسورة والإنجيل والزبور وغيرها من مصنفات العلماء والأحاديث الإلهية وتسمى الزبانية والقدسية وهي ما حكى من قول الرب تعالى بإضافته إليه بعبارة ليست هي من عنده كافي الصحيفين من قوله أنا عند ظن عبدي بي وفي صحيح مسلم بأعبادي في سمرات الظلم على نفسي بخلاف الأحاديث النبوية فإنها وإن شاركتهما في كونها واجباً يوجب من عند الله وفي كونها بعبارة ليست هي من عنده إلا أنها ليست فيها آثار الشاذة المنقولة البنا بطريق الاتحاد كما اختص بمصنف أبي رنحوه من قوله فعدته من أيام

الأعراس البصوت منها
 وذلك لأن اتحاد العاين
 واتحادها معجب اتحاد
 المعلومات واختلافها
 والمعلومات هي المسائل
 وكما أن المسائل تعدد
 فمنه تختلف بحسب موضوعها
 وهي راجعة إلى موضوع
 العلم وكذلك تعدد المسائل
 وتختلف بحسب مجرورها
 وهي راجعة إلى تلك
 الأعراس وإن أريد أن
 لا يطلع جري بأن
 موضوع معرفتي في ذلك
 لا يحتمل حينئذ
 مشاحة في ذلك على أن
 إهمان موضوع الهيئة
 من أجسام لعالم من
 شأنها شكل وموضوع
 علمها والعالم من
 طبيعى أحد أم العالم
 نبحث لها طبيعة قول
 موضوعها واحد
 كل اختلاف ما باختلاف
 قول لأن الحقيقة فيها
 أن البصوت عنه لاها
 الموضوع والايان
 لا يثبت فيها عن
 فبين الحقيقةين بل هما
 قهرواها لئلا الحسيتين
 واقع خلاف ذلك والله
 (دفع الكتاب على
 من القسم الأول
 له المشرعة وهي
 أربعة أركان الركن
 في الكتاب أى
 وأن وهو ما قبل لنا
 فى المصاحف توارى نخر

يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم ذلك لزم تعدد حار وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم فلما
اللاحق بواسطة العرض الثاني الاول ايضا عرض ذاتي يلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد
مستترة لا لاعتبار ضرورة ان اختلاق اختصاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال (قوله
ولا يلزم) عطف على ضرورة الكلام السابق وان كان كل لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد
الحقيقي في صفاته باخيره وهو محال لانه بموجب نقصان في ذاته والاحتياج في كماله ونقصه نظرا لانه ان اريد
الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم بل هو ان يكون لمثل البعض الا تنوعه في بعضه وان اريد
أعم من المنفصل والصفة فلا نسلم أن احتياج بعض الصفات الى البعض بموجب النقصان في الذات كيف
والحق يشوق على العلم والتدبر والارادة ويمكن أن يجعل هذا اختصاصا يكون الغير منفصلا وما سبق
مختصا بما يكون غير منفصل فيتم مجموعهما المطلوب أعني اثبات عرض ذاتي آخر (قوله فنضع)
توزيع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب أن البحث في هذا الفن انما هو عن أحوال الأدلة
والاحكام فنضع الكتاب أي مقاصده على قسمين والافصح التعريف والموضوع أيضا من الكتاب مع أنه
خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد وانقسم الاول مرتب على أربعة أركان في الأدلة لأن بقية
الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقدم على الأقدم بالذات والشرف وأما ما يرجع والاجتهاد
فكأن جعلها مقدمة وتذييل ركن القياس (قوله الركن الاول في الكتاب) وهو في اللغة اسم له مكتوب
أولان الدور مستتر من لا تسلسل كما حق في موضعه (قوله ايضا عرض ذاتي) فان قلت يجوز أن يكون
العرض الذاتي الاول لازما بما أهم فلا يكون لللاحق بواسطة عرض ذاتي فان قلت يجوز عموم العرض
الذاتي عند من يجوز اذا كان لاحقا لجزأهم ولا يمكن هنا ببساطة الحقوق بالعرض تعيين مساواة
فاللاحق بواسطة عرض ذاتي أيضا (قوله ضرورة ان اختلاف الخ) قيل هذا انما يتم في الصفات
الحقيقية دون الإضافية والاسلوب انه يجوز اجتماع افراد الخلق في محل واحد مع اتحاد النوع وكذا أفراد
السلب (قوله أي مقاصده) قيل فيه تسامح لان الموضوع على تعيين ليس مقاصد الكتاب بل الالفاظ الدالة
على تلك المقاصد ولك أن تقول لما بين المقاصد من باقي الكتاب مما به بالمقاصد بالجملة العلاقة القوية بين
اللفظ والمعنى فتصح إطلاق المقاصد على الالفاظ لتسمية لاسم الدال بالهم المدلول وهذا أشيع من إطلاق
الكتاب على نفسه فلذا لم يعمل الكتاب على ما سوى المقدمة من الالفاظ (قوله اسم له مكتوب)
يعني هو من الأسماء المشبهة بالصفات كالالمام والالة وليس بصفة وتحقق الفرق بين الصفة والاسم
في حسمى الكتابي للشرى فذكر كشرح الهداية أنه في اللغة مصدر بمعنى الجمع معني به المقبول
يرى النار ومفهومه وان كان معار به لانه ليس واسطة بينهما أيضا والجب أنه بدعي مجموعية المصدر
ويذكر كجموع لما اشترق منه نعم المثال المورد غير سديد لكن لوجه آخر مذكور في كتب المطلق فن
أراده فليراجع ثم قال (قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول) أقول هذا جواب عن الاعتراض
لنفي وقوله والصفات المتعددة الخ جواب عن التيسير ول فنضع الكتاب الى مقاصد الخ) أقول فيه
سأخ لان الموضوع على انه من ليس مقاصد الكتاب بل الالفاظ الدالة على تلك المقاصد في لمراد
نضعه على قسمين جعله قسمين فيهما نفس الكتاب فكأن أن الكتاب عبارة عن الالفاظ فكذلك ما
كما صرح بذلك في شرح المفتاح فالاولى أن يقال أراد بالكتاب ما سوى المقدمة من الالفاظ كما أن
المقدمة كذلك ويجوز ذكره بعد عنها وأراد لقاء التعقيدية بعد ما قرئته على ذلك الا انه غامض
لما الى علاقة قوية بين الالفاظ والمعاني والأمر بين قال (وهو في اللغة اسم له مكتوب) ان أقول وان قيل
نفي أن يكون بصفة كالكتاب فلما في العبارة إشارة الى أنه من الأسماء المشبهة بالصفة كالالة والالمام

فلا بد أن يقال الذي كتب فيه القرآن فأجبت عن هذا بقولي ولا دور لأن المصحف معلوم أي في العرف فلا يحتاج إلى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن ثم أردت تحقيرا في هذا الموضوع أن هذا التعريف أي نوع من أنواع التعريفات

المصاحف لكن لم تتواتر وأما ما ذكره من سوء التلاوة لدخوله في الشواذ لأنه ليس فيما نقل متواترا ما هو منسوخ التلاوة من القرآن أو في الكتب الالهية (قوله وقد أورد ابن الحاجب) لا معنى لهذا لا يرد أن القرآن غير حقيقي ومعاني القرآن معلومة لكل أحد والمقصود منه ليس الاتينية على ما هو المراد من هذه المعاني (قوله فلا بد أن يقال) منسوخ لا يجوز أن يقال إن المراد من المصحف ما جاءه الصحابة من الوحي المتألف في خلافة أبي بكر وعثمان رضى الله عنهم والقبول بأنه لا يدفع الدور لأنه مراد من دفعه عن غاية منه التصادق وهو لا يتمازج الترادف الذي هو الاتحاد في المفهوم (قوله بل

غلب في عرف أهل الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف أهل المدينة على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله للمباينة (قوله المثبت في المصاحف) المثبت في المصاحف حقيقة هو الصور والاشكال كما صرح به في شرح المقاصد لا اللفاظ التي هي كلام الله تعالى وكتابه لا استناد مجازي أو على حذف المضاف وانقلاب الضمير المضاف اليه مستترا بعد حذف المضاف أي المثبت دواله (قوله بمعنى القراءة) في شرح الكشاف أنه بمعنى الجمع نقل إلى المجموع المتألف وما ذكره في هذا الكتاب تحتها والجوهرى وما شرحه للكشاف قول أبي عبيدة كلفهم من المصاحف لكن في كل من كلامه حيث جمع في المعنى المنقول اليه بين الجمع والتلاوة إشارة إلى صحة كل ما اختاره (قوله غلب في العرف العام على المجموع المعين) قيل سباق كلامه يدل على أن المراد بالمجموع المعين مجموع ما بين الدفتين لكن لا بلايم قوله فلذا جعل تفسيره حيث قيل الخ لأن ذلك التفسير لا أصوليين واستوفى بهم يعرفون الكل الشامل لكل والجزم وجوابه منع اختصاص ذلك التفسير بهم بل هو تفسير مقبول عند الكل من أهل العرف والأصول غاية ما في الباب أنه إذا جعل تفسيره لكل براد بالمزمل لمجموع المنزل لا يطل طردا التعريف البعض كما يصح بمثله في تعريفه بفنسل الخ وقيل أيضا الخ قال في العرف العام لأنه غلب في عرف الشرع على مقدار ثلاث آيات كاذب إليه الامامان ولو ترك غلبته على الكل وقال القرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في عرف الشرع على مقدار ثلاث آيات لم يرد شيء وفيه بحث لأنه إن أراد أنه لو قال ذلك بدون ضم قوله فلذا جعل الخ فلا شيء يرد في الأول أيضا وإن أراد مطلعا ردا عليه أن ما دون ثلاث آيات قرآن عند أصحاب

لأمن الصفات كالمكتوب ونحوه وسبأ في تحقيقه في آخر تقسيم اللفظ إن شاء الله تعالى قال (غلب في عرف أهل الشرع على كتاب الله تعالى الخ) أقول المفهوم من إطلاق كتاب الله تعالى ومن التمثيل بكتاب سيبويه ومن قوله لا آتى ثم من الكتاب والقرآن الخ ومن قوله في آخر الكتاب فإن قيل الكتاب بالمعنى الثاني بل يصح تفسيره بالقرآن أن يكون المراد بكتاب الله تعالى مجموع ما بين الدفتين ولا يدفعه مجرد احتمال كون التمثيل بكتاب سيبويه في مطلق الغلبة مع قطع النظر عن الكيفية والجزم فيمكن هذا على ذكره من ثلثه نافع فاسميا في إن شاء الله تعالى قال (والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة) أقول فإن قيل كإن القرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة كذلك الكتاب في اللغة مصدر بمعنى الجمع سمي به المفعول للغة صريح شرح الهداية وغيرهم فوجه قوله وهو في اللغة اسم للمكتوب فلما هو مذهب البعض وذهب بعضهم إلى أنه فعال كالاسم في المفعول وهو المنقوش ثم أطلق على العبرة بقيل أن يكتب لأنه مما يكتب ذكره الامام البيضاوى والشارح رحمه الله تعالى اختار الثاني لقلة البقل قال (غلب في العرف العام على المجموع الخ) أقول المفهوم أيضا من إطلاق لفظ المجموع المعين ومن قوله وهو في هذا المعنى أشهر وأظهر من لفظ الكتاب ومن تعريف المجموع كلام الهدى قوله بطلق عند الأصوليين على المجموع ومن قوله آخر اقتلنا في على أن يكون القرآن أيضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل أن يكون المراد بالمجموع المعين مجموع ما بين الدفتين لكنه لا بلايم قوله فلذا جعل تفسيره حيث قيل الخ لأن ذلك التفسير لا أصوليين واستوفى بهم أعيا يعرفون الكل الشامل لكل والجزم حتى احتاجوا إلى تخصيص صفات مشتركة بين الكل والجزم وانما قال في العرف العام لأنه غلب في عرف أهل الشرع على مقدار ثلاث آيات كاذب إليه الامامان فلترك غلبته على الكل وقال في الأول هو في اللغة اسم للمكتوب ثم أطلق على العبارة قبل أن يكتب كإمام البيضاوى وفي الشان والقرآن في اللغة بمعنى القراءة

تخصيصه) كلام المصنف في المتن والشرح صريح في أن المراد منه ليس يتصرف أصلا وإن أطلق عليه التفسير بالمعنى الأخير فاقبل

لا يثبت من القرآن من حيث التذييل على الحكم الشرعي وهو آية آية ليس بشئ فإن قيل للناس لعرض الأصول أن يكون مما كليا صادقا على كله وعلى

أجزائه فصار أبقى على مجموعهم يدخل في الحد الحرف والكلمة من القرآن وليس به في عرف الشرع ولو قيد بالكلام التام خرج ما ليس بكلام تام مع أنه قرآن قلت نقله بين دفتي المصاحف لا يكون المقروء بألفه الحكم الشرعي والحرف والكلمة لا يفيده ذلك وعن هذا قال السيد الشريف قدس سره في حاشية الكشف المراد كل جزؤه نوع انه صاص بالقرآن (قوله يطلق على الكلام الاولي) كما في قولك القرآن غير مخلوق والغالب فيه اسم الكلام وعلى المقسود كما في قوله تعالى فواتع ريسا وقوله فاذا فرغناه فاتبع قرآنه والغالب بـ اسم الكتاب وعلى المكتوب كما في قوله صلى الله عليه وسلم لا تقرأوا القرآن الى ارض الدولو والعالم فيه اسم المصحف ولكن كلام القرآن والكلام حقيقة في الصفة

تعالى المقروء على السنة العباد وهو حق هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلهذا جعل تفسيره حيث قيل الكتاب هو القرآن المزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول بينا فلا متوازيا بلا شبهة على أن القرآن تفسير الكتاب وبقي الكلام تعريف للقرآن وتغييره عما يشبهه به لأن المجموع تعريف الكتاب لا يلزم ذكر الحدود في الحدود لأن القرآن مصدر بمعنى المقروء يشمل كلام الله تعالى وغيره على ما فهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وإن كان صحيحا في اللغة والمشايع وإن كانوا لا يفتشون في ذلك الا انه لا وجه لحل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل

التعريف أعني الأصوليين كما سيظهر (قوله وأظهر) لان الانتقال من القرآن الى المقروء أظهر من الانتقال من الكتاب الى المقروء لان العلاقة بين المصدر والمفعول أظهر وأقوى من العلاقة بين الحرف واللفظ (قوله على أن القرآن تفسير الكتاب وبقي الكلام تعريف للقرآن) قيل هذا يخالف ما ذكره في حواشي البعض حيث قال لما كان المراد بالقرآن النظر في عبارة المتطهين واحدا زعم الامدنى أن مراد القاضى أن يكرى تعريف النظر بالفكر الذي يطلب به علم أوطن أن يفسر النظر بالفكر تنبيها على اتحادهما معنى ثم يعرف بما يطلب به علم أوطن ثم قال ولا شأن به بعد والجواب أن الفارق كون القرآن في المعنى المراد أشهر من الكتاب وأظهر كما ذكره فيصلى أن يكون تعريفا لفظيا بخلاف لفظ الله كمراسية الى لفظ النظر فلا يخالفه هذا واعترض الشيخ الأكل الدين على تعريف الكتاب بأن اللام فيه ان كانت الحقيقة فالتعريف الذي ذكره لا يشمل كل كتاب والمعروف به له وإن أريد به المهد والمهدود منه لا يحتاج الى تعريفه وأجيب بان المهدود قد يكون بالجمع وليس له أوجه آخر صوابها فلا يستلزم العلم بما يحسنه من سائر الحقائق (قوله لأن المجموع تعريف الكتاب) أى مع كون القرآن بمعنى كتاب الله تعالى لفظا لا لزوم المذكور كون ما عطف عليه مقابلا له (قوله به يدعى الفهم) لان القريرب الى الفهم هو المعنى الحقيقي لفظا سيما في التمرينات والقرآن بمعنى المقروء بخلاف

غلب على عرف أهل الشرع على مقدار ثلاث آيات لم يرد عليه شئ قال (وهو هذا المعنى أشهر الخ) أقول أى لفظ لقرآن في المجموع المعين المذكور أشهر وأظهر من لفظ الكتاب أمارة أشهر فلكثرة الاستعمال فيه وروبان الكتاب يستعمل في سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل في المعروف الاقبا ذكرنا وأمارة أظهر منه فلا الانتقال من القرآن الى المقروء أظهر من الانتقال من الكتاب الى المقروء وأمارة على القول الاولي الكتاب يظهر لجمال السقلين وأمارة على الثاني فلا ان الملازمة بين المصدر والمفعول وهما القرآن والمقروء أقوى من الملازمة بين النقوش والاشفا لا انتقال من المصدر الى المفعول أظهر من الانتقال مما وضع للنقوش وهو الكتاب الى اللفظ واذا ثبتت الاظهرية والاشهرية فصح تفسير الكتاب بالقرآن كما مضى بالاسد ثم تعريفه بالباقي واعلم أن هذا التعريف ليس كتعريف النظر بالفكر الذي يطلب به علم أوطن بحيث يكون الفكر نفس النظر والباقي تعريفه لان الفكر ليس مما أشهر ولا أظهر ومن النظر حتى يصح تفسيره به كما لا يخفى فان دفع ما يترسهم أن هذا الكلام من الشارح يخالف ما ذكره في حواشي شرح البعض حيث قال أولا لما كان المراد بالفكر والنظر في عبارة البيهقي واحدا زعم الامدنى أن مراد القاضى أبى بكرى هذا التعريف أن يفسر النظر بالفكر تنبيها على اتحادهما معنى ثم يعرف بما يطلب به علم أوطن ثم قال ولا شأن به بعد فكم بينهما ما (على ما فهمه البعض) أقول أراد به صاحب الكشف ونسبته من شراح أصول نغرا الاسلام وغيرهم قال (لا مخالف للعرف بعيد عن الفهم) أقول أى لان كون القرآن مصدرا بمعنى المقروء يخالف للعرف لان المتبادر منه عرفا ليس الا كلام الله تعالى وذلك بعيد عن الفهم لان المفهوم انما هو المعنى العرفي بواسطة الادرف قال

احنا جوا الى ذلك خلافا
 للاشاعرة فلا مردان
 التحقيق ان أسماء
 الكتب من قبيل اعلام
 الاجناس فكيف يصح
 دخول الكلام في قوله
 تعالى في التوراة والانجيل
 وذلك لان أسماء الكتب
 المدونة في فنون العلم من
 قبيل اعلام الاجناس
 لدليل بخصها ووجه
 قامت عليها وأما أسماء
 الكتب السماوية
 والكتب الالهية فهي
 حقيقة في الصفة القدسية
 فالاصل ان تكون مجازا
 في المقصود والمكتوب
 احتراز عن الاشتراك فلا
 يكون اطلاقه على المعاني
 المجازية باعتبار التعيين
 الدوي والحضور الذهني
 بل بمجرد علاقة الدلالة
 وهي تحقق بين كل
 شخص من هذا النظم
 المقصود والمكتوب وبين
 مدلوله الحقيقي بالرب
 فيصح دخول الاسم في
 هذه الاسماء بالجملة
 (قوله ويطبق ايضا على
 ما يدل عليه الخ) اشارة
 الى ان القرآن مجازي
 الكتاب والمصحف على
 ما هو المقرر عند الحقيقة
 فتوله لفظ مشترك بالمعنى
 الثغوى بمعنى متكرر المعنى
 لا ما يقابل المتقول
 والحقيقة والحجاز لان

فلا زالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال أي القرآن وهو ما نقل الينا من دفتي المصاحف
 توارثتم من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم اغمايصون عنه
 من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا يجمع القرآن فاحتاجوا الى تخصيص صفات مشتركة بين
 الكل والجزء بخصته بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف

(قوله فلا زالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير) قبل لادخل لحرف التفسير في ازالة الوهم المذكور
 بل هو انما بل بقوله وهو ان لم يكن ذلك بل قبل أي القرآن الذي نقل الخ لكان ذلك الوهم باقيا ولو لم يكن
 حرف التفسير وقيل القرآن وهو الخ زال وغاية ما يمكن ان يقال ان دخول أي في التعريفات اللفظية شائع
 وهو انما يكون في الأكثر بالمفردات فيؤذن في ايدان بان التفسير مفرد والحق انه لو استند الى ازالة
 لفظ هو اكان اقرب (قوله وهو ما نقل الينا من دفتي المصاحف توارث) استعمال كلمة ماني التعريف مع انه
 بالعرض العام أشبه كما صرح به بعض المحققين امالانه في الكلام على مختار المتقدمين وامالانه من ذكر
 العام واردة الخاص ثم انه صرح بالشارح في شرح المختصر بان المعنى في القرآنية تراتر كونه من القرآن
 لا مجرد توارث ذلك الكلام فعلى هذا يحتاج في توضيح هذا التعريف الى نوع فعمل وهو ان يجعل توارث المعنى
 متواترا حالا أي متواترا كونه قرآنا والمعنى ما نقل الينا مكتوبا بين دفتي المصاحف متواترا كونه قرآنا لا
 انه يلزم ان يستغنى عن قوله بين دفتي المصاحف لكتابتها بقوله ما نقل الينا متواترا قرآنا لانه الان يحصل
 للتوضيح او يحصل بنية على ارادة توارث القرآنية فتأمل (قوله وعلى كل جزء) أي على كل جزء من
 الحكم كما يفهم من التعليل ثم دليلية كل جزء تستلزم دليلية الكل وظهوره لم يتعرض له في الدليل فانيته
 ان دليلية الكل بالنسبة الى كل المدلولات بخلاف دليلية الكل فانه لا يستلزم دليلية كل جزء وأما قوله
 لا يجمع القرآن فعنا لا يجمعه فقط وبهذا يتفقون وهم عدم انطباق الدليل على المدعى بناء على انه
 تعرض في المدعى لاطلاقه على المجموع ولم يدرك في الدليل لان الخصوص المستفاد من قوله وذلك آية آية
 لا يطابق عموم قوله على كل جزء منه على ان الاطلاق على المجموع مفرد عند الكل وكثيرا ما نسهم
 الحاجة الى استعماله فيه والمحتاج الى البيان تعميمه للاجزاء (قوله ككونه معجزا) لعل هذا قوله كلام
 بعض الاصوليين على وفق مقاصد او افا لا عاجزا لا يتناول كل جزء وان قيد بكونه دليلا على الحكم كما

(فلا زالة هذا الوهم صرح المصنف رحمه الله تعالى بحرف التفسير الخ) أقول أي لازالة وهم ان القرآن
 مصدر بمعنى المقصود يشمل كلام الله وغيره صرح بحرف التفسير الدال على الاتحاد وأورد الضمير الرابع
 الى القرآن حيث قال وهو ما نقل الينا وهذا ما لا يخلو اختاره المصنف من كون المحدود بالمجموع دون
 المفهوم الكلي بخلاف ما عند الاصوليين سوى ابن الحاجب فان قيل لا يجوز ان يكون التصريح بها تغطية
 القوم قلنا ما اعترف به المفسر اعترف به التفسير اللفظي لان حرف التفسير لا يدخل الالهى
 الاعرف الاشهر فلا ريب في الخطأ قال (ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين الخ) أقول فيه
 بحث أما أولا فلا نية له على كل جزء منه يتناول هو همه كل حرف من حروف المباني ولا يطلق عليه القرآن
 عند الاصوليين كما سأتى بيانه ان شاء الله تعالى وأما ثانيا فلا دليل لا يطابق الدعوى لوجوه الاول انه
 تعرض في الدعوى للاطلاق على المجموع ولم يتعرض له في الدليل الثاني ان الحرف في الدعوى عام يتناول
 حروف المباني كما عرفت وقوله من حيث انه دليل على الحكم لا يطابقه اذ لا دلالة فيها الثالث ان الخصوص
 المستفاد من قوله وذلك آية آية لا يطابق عموم قوله وعلى كل جزء منه الرابع ان الحشية ان اعتبرت
 لزم ان يطلق على المجموع اذ لا يدل المجموع على حكم ويمكن دفع أول الوجوه بان الاطلاق على المجموع أمر
 مقرر عند الكل مسلم عند الاصوليين وكذا رابعها فان اعتبار الحشية انما يقيد عدم البحث عن أحوال

في وقتين والمعنى القائم
بذهن سائر الصوره
المنفردة في مجلس يمدى
في العرف أمر أو اسم
فعلم أن التعيين مستغرق
معاني هذه الاسماء ثم
يظهر سائر تسميتها ليس
بشخصي لام اعراض
مختلفة باختلاف الخلق
فتكون اعلاما جنسية
فلو كان أسماء الكتب
الالهية من هذا القبيل
لم يزد دخول الاسم عليها
وقد دخلت في نظام التعريف
ولم أن يكون القرآن
غير منصرف وقد ورد
منصرفا بالجنس وبالجملة
أن العلمية أي تكون في
المعنى الحقيقي ولما كان
أسماء الكتب الالهية
حقيقية في صفة الحق
سبحانه لم تكن اصطلاحا
العلم وبما استعملت فيه
باعتبار علاقة الالهية
والدولية وهي بين
المعنى الحقيقي وبين
شخص من أشخاص المظهر
ولا تكون اعلاما جنسية
بمختلف سائر الكتب إذ
ليس لها معاني حقيقية
سوى الانشاد المرساة
ومعانيها فهي حقيقة
فيها أو تكون من اعلام
الاجناس لما مر في بعض
دخول الاسم عليها (قوله)
واعايناهم الدور الخ هذا
الزوم انما هو على تقدير
كون حقيقة. لئلا نرى مجرولة والتعريف غير لفظي والافعال قصود منه في التعريف اللفظي

منقول بالتواتر فاعني في تفسيره بعضهم جميع الصفات في مادة التوضيح وبعضهم الازال والاعبار لان
الكتابة والنقل ليسا من اقوارم لصدق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه اسلامه بعضهم الكتابة
والازال والنقل لان المقصود تدوين القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما
يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا يفسد عنهم ما في زمانهم وما بالنسبة اليهم من آيين للوازم البينة
وأوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من الوازم البينة والاشارة لكل جزء المجزء
السورة أو مقفدارها أخذ من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل في
المصاحف فواتر الحصول الاختراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها

أشار اليه فيما بعد فلا يكون من الصفات المشتركة بين الكل والجزء المذكور (قوله منقول بالتواتر)
المراد بالنقل هو النقل بين وقتي المصاحف كما يدل عليه عبارة المصنف أو نقل قرآنه فلا يرد أن النقل
بالتواتر ليس مختصا بالقرآن لوجوده في الحديث على أن المراد اختصاص مجموع الصفات لا اختصاص كل
مهما لا اختصاص غير الاعجاز منه عمل بحث (قوله وهم انما يدرونه بالنقل والكتابة) هذا الايدل
على وجه اعتبار الازال مع انه مقصود بالبيان لانه مدكور في المدعى فلا يتم التعريف اللهم إلا أن يقال انما
ليد كروحه الازال ظهوره مرة واحدة مرة واحدة فلا بد للتعريف منه وأنه من الوازم الشاملة فلا يمكن
وجود القرآن به (قوله بخلاف الاعجاز فانه ليس من الوازم البينة) غلله الشارح في حواشي شرح
المختصر بان كون القرآن موصوفا بالاعجاز لا يعرف مفهومه وزومه الا لافراد من العلماء فلا يكون
لازما بما وعلمه جدي في فصول البدائع لخفا وجه اعمازه ورفعه عليه الاختلاف فيه ثم قال والجواب
عنه أن المعنى البينة في وقت التعريف وذلك حاصل سبق العلم بما عاين في الكلام ولا يخفى ما فيه من
التعريف فتأمل (قوله اذ المجزء هو السورة أو مقفدارها) ظاهر كلماتهم يدل على أن مقفدار السورة
مجزء البينة وقبه نظر لان الاعجاز باللاعة على محتاجا سابق وبالبلاعة لا يوصفهم الا بالكلام العام فإلم
يكن كلاما تاما لا يكون مجزئا وان كان مقفدار السورة بل أكثر كقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات
والمؤمنين والمؤمنات والفاعلين والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين
والخاشعات وانصدقين والمتصدقات والصابغين والصابغات والخالقين وفروجهم والخالقات والذاكرين
الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما فان مقفدار هذا أكثر من مقادير سورة والعصر
والكون والاخلاص بكثير مع انه ليس كلام تام فلا يكون بلعا ولا مجزئا على المشهور (قوله أخذ من
قوله فأتوا بسورة) ادلو كان فيما دون السورة اعجاز ينبغي أن يبق الصدى به لانه الانسب بالتعريف
(قوله والمصنف اختصر الخ) قيل لاجابة الى هذا الكلام في هذا المقام لان المقام مقام بيان تعريف
الكل وعد الصفات المشتركة بين الكل والجزء والمصنف لم يعرف الكل بل الكل كما سيذكره الشارح
(قوله لان سائر الكتب الخ) قيل ان السائر يعنى الجميع واستعماله بمعنى الباقي غلط وقع في لغة العرب
رد كوفي الكشف انه يعنى الباقي واستعماله بمعنى الجميع من غلط الخاصة كذا في التلخيص والحق أن كلا
من المعنيين ثابت لنفسه فالانصلاح في مثل الوسيط لا يقبل ما تفرقه به الجوهري وانكر عليه قوله

المجموع لاعدم الاطلاق عليه وقد عرفت أن الاطلاق عليه أمر متفق مقرر عند الكل وسنبرئ
آخر الكلام أن قول الشارح رحمه الله تعالى مضطرب في هذا المقام ونسج هناك ما هو الحق الصريح
المتفق عن الفكر القويم والنظر الصحيح قال (واستفاد رحمه الله تعالى اقتصر على ذكر النقل في
المصاحف الخ) أقول لاجابة الى ذكر هذا الكلام في هذا المقام لان المقام مقام بيان تعريف الكل وعمل
الصفات المشتركة بين الكل والجزء والمصنف لم يعرف الكل بل الكل كما سيذكره الشارح رحمه الله

والاحاديث الالهية والنبيه ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصحف لانه اسم لهذا المصحف
المعلوم عند جميع الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل المتناظرين التواتر بل طريق الاحاد
كما اختص بمصحف أبي رضى الله عنه والاشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه فلا حاجة
الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيده التواتر بقوله بل بالاشبه لحصول المقصود وبها وأما التسمية
فالمشهور من مذهب أبي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن
الاموات بل بعض آية من سورة النمل وان قوله بل بالاشبه احتراز عنها الا ان المتأخرين ذهبوا الى أن الصحيح
من المذاهب انها في أوائل السور آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف
بخط القرآن من غير انكار من السلف

قوله سائر الناس جميعهم وقال انه مما انفرد به ورد به لم ينفرد به فان التبريزي والحوالي وغيرهما نقلوا ذلك
(قوله والاحاديث الالهية) هي الاحاديث التي أوحاها الله سبحانه وتعالى الى النبي عليه السلام بلية
المعراج وتسمى بأسرار الوحي (قوله لم ينقل بطريق التواتر) انما يخرج القراءة الشاذة بمعوم
المصاحف لا عندها على الجنس (قوله بمصحف أبي رضى الله عنه) تخوفه في قضاير مضان فعدة من
أيام آخر متتابعات (قوله بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه) نحو ما نقل في كفارة اليمين قصصا بمائة ثلاثه أيام
متتابعات واعلم أن خروج ما نقل بطريق الشهرة بقصد التواتر مبني على قول الجمهور ورواى على قول
الخصاص وهو أن المشهور أحد قسمي المتواتر فخروجه بقوله بل بالاشبه ولما كان شبه المشهور بالمتواتر
قويا أورده البعض قيد بالاشبه تأكيذا وان أخرجه المشهور من المتواتر (قوله فلا حاجة الى ذكر الانزال
الخ) في الحاجة الى ثبوت جواز ذلك كولا بضع فلا رد أن ما ذكره انما يصح اذا كان الغرض من ذكرها
الاحتراز اما اذا كان التوضيح كما ذكره الشارح قبل هذا فلا (قوله انها ليست من القرآن) وعن بعض من
أنكر قرأتها الاعتراف بنزولها او القول بإمكان نزول ما ليس بقرآن (قوله أنزلت للفصل والتبرك) وتعدد
نزولها لا يقتضي تعدد قرأتها كيف وقد قيل بتكرار نزول الفاتحة ولم يقل أحد بتعدد قرأتها (قوله
كتبت في المصاحف الخ) يعني مع المبالغة في توصيتهم في تحريم انقرآن مما سواه حتى لبسوا آمين ومنع قوم

انما قال (والقراءة الشاذة لم تنقل المتناظرين التواتر الخ) أقول فان قيل لا حاجة في اخراجها الى
قيد التواتر نظرونها بمعوم المصاحف فار شيئا منها لم يكتب في جميع المصاحف والام يمكن شاذا قلنا لا نسلم
الجل على المعوم قطعا كيف وقد تقرر عندهم أن الجمع اذا دخله اللام كثيرا ما يحمل على الجنس فكان
منظنه أن يشوه ذلك ومقام التعريف يقتضي زيادة التوضيح دفع التوهيم فزيد قيد التواتر لذلك (قوله كما
اختص بمصحف أبي رضى الله عنه) هو ما نقل في قضاير مضان فعدة من أيام آخر متتابعات (قوله كما اختص بمصحف ابن
مسعود) وهو ما نقل في كفارة اليمين قصصا بمائة ثلاثه أيام متتابعات قال (الا ان المتأخرين ذهبوا الى أن
الصحيح من المذاهب انها في أوائل السور آية من القرآن) أقول فان قيل فعلى هذا المذهب يجب أن
يحتج بقيد بالاشبه أو يحمل على التأكيده كما سبق اذ لا شبهة أن فيها شبهة حتى قالوا قوة الشبهة
منعت الاكفار من الطرفين قلنا لا شبهة التي ههنا غير الشبهة التي ههنا كما سبقت تحقيقه قال
(أنزلت للفصل بين السور) أقول فقل صاحب الكتف عن ابن عباس رضي الله عنه أن رسول الله صلى
الله عليه وسلم كان لا يعرف ختم كل سورة ابتداء أخرى حتى ينزل جبرائيل عليه السلام به من آية الرحمن
الرسم في أول كل سورة وبخالفه ما قال في فصول البداية لم ينزل شيء منها على تعيينه فان قيل ذلك لنقل
بلايم مذهب الشاذي رحمه الله فان تكرار النزول يقتضي تعدد القراءة قلنا القول بتكراره لا يقتضي
القول بتعدد ما كيف وقد قيل بتكرار نزول الفاتحة ولم يقل أحد بتعدد قرأتها (قوله بدليل انها
كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار الخ) أقول يعني مع المبالغة في توصيتهم بتجريد القسرات

ادراك ذاته تعالى واكتناه صفاته العلى فحسب وأما في الكتاب والمصحف فبما من قبيل اطلاق اسم المدلول على الدال على ما يلوح من

لا يجد) يعني أن منع كون
التفسير ليس بتعريف
للقرآن ولا الكتاب مبني
على ان الخلف وسند المنع
كأن قوله لانه دليل على
كونه تقييما والتعريف
عنه بالدليل على التشبيه
فالقول بان الشخص
يمكن تحديده بما يقيد
امتياز عن جميع ما عداه
وان لم يمكن تشخيصه
وتعيينه بحيث يمنع
الشركه بين الكثيرين
كلام على السند ومردود
عند كل أحد (قوله فان كان
عبارة عن ذلك المشخص)
أي المشخص بقراءة
جبرائيل عليه السلام
لم ينقل عن المشخص
القائم لسان جبرائيل
لما فيه من المسامحة
العرفية الواقعة على
متقاهم العامة من ان
اللفظ يقوم بلسان اللفظ
وليس كذلك بل هو قائم
بالهواء المتعرج ولذلك
يمكن سماعه (قوله على
أن الحسوق هذا الخ)
فيكون من قبيل اعلام
الاجناس كإثبات الكتب
العلمية وهذا باعتبار
المصرف الطارئ
والاصطلاح المحدث
للفقيه الاصولي وأما في
الطسلاف الشارح اسم
القرآن فهو حقيقة في
صفة الحق الذي لا يمكن

المصاحف والمعارض
المقتضى والمفسر
المكتوب كلام الله تعالى
حقيقة وهو كقولنا
للضروريات الدينية قلنا
أنما يكون ذلك كفسر
وانتكار الضروريات
الدين إذا أنكر كونه
منزلاً من عند الله وزعم
أنه من مخترعات البشر
وأما إذا اعتقد أنه ليس
بكلام الله تعالى عيسى
الصفة القديمة القائمة
بذاته تعالى فلا يجوز
تكفيره أسلاماً من
الدين ضرورة كون ما بين
الدفتين كلام الله تعالى
بمعنى كونه دالاً على ما هو
كلام الله حقيقة وكيف
يقبل منه من ضروريات
الدين وكون الكلام
بجوازه مذهب السلف
وأهل الحق وأئمة الدين
رحمة الله عليهم أجمعين
والحاصل أن كونه كلاماً
بجواز نسبته إلى الله
تعالى حقيقة (قوله لا ن
معرفة كل واحد منهما
مؤوفة على الإشارة)
أي على الإشارة إلى معناه
باسم الإشارة أو الضمير
أو العلم الموضوع له فإن كل
واحد منهما ممتنع لما
هو حاضر في ذهن ومتعين
بالتمسك بالسوى أو
الشخصي وقيل المقصود
منه الحصر الإضافي

وعلم جواز الصلاة بها أغماها للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها الجنب والمخاض أعماها على قصر
التبرك والتيمن كما إذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد التبرك دون التلاوة وعدم تكفير من أنكر كونها
من القرآن في غير سورة المل أمما هو

الجزم أيضاً وقوله بجم المصنف دفع لتهوم الاعتراض بكتب كون السورة مكتوبة أو مدنية بعدد آياتها مع
أنه ليس من القرآن اتفاقاً ذلك ليس بخط المصنف بل قد عجز عنه بأن يكتب بالآخر ويحرمه قال الجسد
الحق في تفسير الفاتحة لأخلاف في وجوب قرائن القرآن في أصله وتفاسيل أجزاءه ثم قال المشافعي رحمه
الله تعالى التواتر في نقله بين دفتي المصاحف كاف للإجماع على توصية تجريد المصاحف بما ليس بقراءة
وإسالة عنده قرآن وقال أبو حنيفة ومالك رحمهما الله المتعبر التواتر في قراءته لا في نقله فقط وهو الحق
أدوم الطاهران النقل إذا لم يكن على أنه قرآن لا يفيد القراءة والتواتر في نقل المصاحف ليس على أنه
قرآن واللام يخالف فيه بل كبت في المصاحف الفصل والتبرك بها أو الإجماع على توصية التجريد المشامل
للمصاحف ممنوع وعلى توصية التجريد عن غيرها مما ليس بقراءة مسلم ولا يبعد (قوله وعلم جواز الصلاة
الح) وهذا هو رواية الصفة ودكر التمرنثي في شرحه الجامع الصغير أنه لو كان كفي بما يجوز صلاته عند
أي حنيفة لكن الصحيح هو الأول كذا في كشف البرزوي (قوله للشبهة في كونها آية تامة) قيل فلي هذا
ينبغي أن لا يتأدى فرض القراءة بأنه طرية لا يختلف القراء كونها آية تامة وليس كذلك الأولى أن يعلل
عدم الجواز بقوله الشبهة في كونها قرآناً (قوله أغماها على قصد التبرك والتيمن) لم يعلل هذا الجواز بالشبهة

بما سواه حتى لم يشترطوا أميز ومنع قوم الجزم أيضاً من مجرد ما ذكر لا يدل قطه على المطلوب ما لم ينضم
إليه المبالغة المذكورة فإن قيل دفع ذلك لا يفيد القطع بل الظن أيضاً صرح به ابن الحاجب وشرح كتابه
فما ذهب الشارح الحق إلى أنه قطعي لأن العادة تقتضي في مثله بسدم الاتفاق فكان لا يكتبها بعض أو
يشكر على كتابتها ولو نادى قال هذا جواب عن سؤال مقدر تقرير السؤال ظاهره أو ما تنصير بالجواب فهو
أن وجوب قراءة القرآن أن ثبت بنص لا شبهة فيه ولا يؤدي الإقراء ما لا شبهة في كونه آية تامة
والتمسية ليست كذلك إذ الصحيح في مذهب الشافعي إجماع ما بعدهما إلى رأس الآية آية تامة فأرث
ذلك شبهة في كونها آية فلا يؤديها بالفرض المقطوع به وهذا الجواب مبني على الصحيح من الرواية واللا
فقد ذكر التمرنثي في شرح الجامع الصغير أنه لو كان كفي بما يجوز الصلاة عند أي حنيفة رحمه الله
لكن الصحيح هو الأول ذكره في الكشف قال (وجواز تلاوتها الجنب والمخاض أعماها على قصد التبرك
والتمك) الخ أقول فإن قيل لا يجوز أن يكون هذا الجواز للشبهة المذكورة أيضاً قلنا تلك الشبهة
لا تورث هذا الجواب لأن المقام مقام الاحتياط فلا يحاط به هنا تركها ما دل الدليل على كونها آية فإن
قيل فينبغي أن يفيد قصد التبرك والتيمن حواجز تلاوتها إجمالا لا بصانف للاحتياط قلنا ما عارفة
القصد لا تورث مجرد شبهة بل يخرجها عن القراءة قطعا لا إجماعاً يختلف بالاعتبار وقصد الحنيفة
لا بد من اعتباره فيما يختلف به بأن راد أن إطلاق اسم المعرف على ما صدق عليه لمعرف إنما يكون من
حيث يحقق هذا التعريف فيه وصدق عليه فقوله الحمد لله رب العالمين إنما يكون تحقيقاً لهذا قرأ ما
اعتبر به القيود الثلاثة أي له والمكتوبة والمقولة بالتواتر فاقبل ذلك شكر الم تكن القيود الثلاثة
معترة فيه وليس معنى اعتبار قيد الحنيفة أن تكون مكتوبة أو غيرهما من حيث إدراك كلاً من بعض
شرح المعنى وأنه عكس المقصود فليتأمل قال (وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن الخ) أقول
هذا جواب عما هو لا أن قرأ ما لوجب إكفاره من أنكر قراءته لأن أنكاره لا يوجب إكفاره بل يوجب
ومنكر أحد الأركان واللازم باطل لا يوقع لتعلل جاذبة الإجماع على عدم الإكفار وتقرير الجواب

كان الخطاب غافلاً عما
يريد لعدم فرجه قلبه
اليه بخلاف التنبيه
بالإشارة أولاً ثم القراءة
وإن كانا متساويين في
كونهما الإشارة إلى ما هو
غير محسوس في حال
الإشارة (قوله لمزم الدور)
فيل عليه الله وفقاً لموضوع
لم لا يجوز تدرجها بأنها
بعض مترجم أوله وآخره
توقفاً من كلام منزل
قرباً ما كان أو غير
بأسل سورة الانجيل
وردبانه مع انتقاضه فهو
آية العكسي وآية
المدنية فإنها أيضاً كذلك
عدول عن الظاهر إلى
الخطي ومن الحقيقة إلى
الحجاز العرفي لأن السورة
في عرف شرع غابت
على سورة القرآن ولا
تدخل سورة غيرها بل
اطلاق السورة على
أبعض التوراة والانجيل
انما وقع من المسامحة على
التشبيه بسورة القرآن
والقول بأن آية الكرسي
وآية المسدات مجرد
إضافة لا تقيس وتسمية
وبأن المراد مترجم أوله
بالإشهاد بالتمية وأخره
بالانتهاء اليه تحكيم
صرح وتعنف ظاهر
وبالجملة اعتماد الصحة
على المعنوية وكون المراد
من التعريف الشخص

لعمري انشبه في ذلك بحيث يخرج كونه من القرآن من حين لوضوح إلى حين لا شكل ومثل هذا نوع
التفسير فإن قيل فبلى ما اختاره المتأخرون حل يبق اختلاف بين المفسرين قلنا نعم في عند
الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كأن قوله تعالى فأي آلاء بكما تكذبان عدة آيات من
سورة الرحمن علم القرآن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من
شيء من السور وجاز ذكره في أوائل السور لأنها انزلت لذلك ونقلت كذلك بخلاف من أحد يخطئ
بالمصنف آيات مكررة مثل أن يكتب في أول كل سورة الحمد لله رب العالمين فإنه يعدز نديفاً ويحجز نافي
ما هو المناسب لغرض الأولي يكون المراد بما نقل المتأخرين في المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض
المذكور مع أنه يجوز ثلاثة دون الآية لهما لأن المقام مقام الاحتياط فلا يجوز لهما قراءة ما لم يثبت
أنه دون الآية الأعلى قصداً لتبرك فإن هذا القصد يخرجهما من القراءة لأنها مما يختص بالاعتبار
وقصد الحشية مما لا بد من اعتباره فيها يختلف به وهذا يظهر أنه لو قرأ أحدهما مع الآخر في الآية الثانية
على قصد التثنية أو التضمن لكان ينبغي أن لا ينوب عن قصد القراءة ويؤيده ما ذكره في القية نقل عن
شرف الأئمة أنه لو قرأ الفاتحة على قصد الدعاء ينبغي أن لا ينوب عن القراءة وفي المتأخر الصغرى أنه
ينوب عنها في هذه الرواية بشكل أمر الجواز في الجملة (قوله لقوة الشبهة الخ) وللهذه القوة لم يخرجها في
الصلاة المظهر به عند متأخري الحنفية القائلين بأنها من القرآن مع أن الأصل في الإذكار الإخفاء اعلم أن
المراد بالشبهة هنا ما يشبه بالدليل وليس به ولو في اعتقاد الخصم وبقرتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليها
الآباء المعان وهذه الشبهة لا تورث شكاً أو وهماً للطرف الآخر أصلاً وانما تورثه لولم يقدر ذلك الطرف
الآخر على إزالتها فاعلم أنهما ولو بالامعان لم يبق عنده معتبراً أصلاً لكن لما احتاج إلى إبطالها إلى معان
الظهر عند صاحبها الذي يفسرهما معذور حتى لا يكفروا ولا يكفرا بالماول وبهذا يندفع ما يقال أن أول
درجات الشبهة القوة بأن تورث شكاً أو وهماً فلا يبق الطرف الآخر قطعاً فليست (قوله بأنه يعدز نديفاً
أو يحجزونا) يعني أن كان له قصد يعتد به يعدز نديفاً أو لا فعنونا (قوله بما نقل بين دفتي المصاحف) إخفاء
أب أنكار القطعي انما يكون كذا اذ لم يستدل بشبهة قوية بحيث يخرج الحكم من حد الموضوع إلى حد
الاشكال وههنا كذلك قيام الأدلة من الطرفين في زعمهما واعلم أن المراد بالشبهة ههنا ما يدكر في
الكتب الكلامية وهو لا يتسبب الدليل وليس به ولو في اعتقاد الخصم وبقرتها خفاء فسادها بحيث
لا يطلع عليه الآباء المعان لنظر حتى يعتد بصاحبها مؤلاً لمثل الدلائل الشافعية في هذه المسئلة عند الحنفية
بمعنى أنه ليس بدليل في الواقع لكن الشافعية يجعلاه دليلاً لعدم اطلاعهم على عدم دلالة على مطلوبهم
قوية عندهم أيضاً لخفاء فساد حتى احتاج إلى إمعان النظر والتأمل ودليل الحنفية بالعكس عند
الشافعية ولا شبهة في أن هذه الشبهة لا تورث شكاً أو وهماً للطرف الآخر أصلاً وانما تورثه لولم
يقدر ذلك الطرف على إزالتها ولو بالامعان لم يبق عنده معتبراً أصلاً لكن لما أضيفت إلى الإمعان بخفاء
فسادها عند هذا الطرف الآخر المتضمنها معذور حتى لا يكفروا ولا يكفرا بالماول وبهذا يندفع ما يقال
في شرح المختصر أن الجواب لا نسلم الملازمة وانما تصح لو كان كل من الطرفين لا تقوم فيه شبهة قوية
تخرجه عن حد الموضوع إلى حد الاشكال وأما أقوى عند كل فرقة الشبهة من الطرفين لا خرقاً
يلزم التكرار في جعل ما نقل الشارح في حاشيته عليه فإن قيل أول درجات الشبهة القوة به أن تورث
شكاً أو وهماً فلا يبق الطرف الآخر قطعاً فليست (قوله بأنه يعدز نديفاً أو لا) خرقاً فليست
في العبارة ههنا حيث قال لقوة الشبهة ولم ينسب القوة إلى واحد من الطرفين فتدبر والله الهادي إلى سواء
السييل وخوحي ونعم الوكيل قال (ما يعدز نديفاً أو يحجزونا) أقول أن كان له قصد يعتد به يعدز نديفاً
لا إفادة له جهة (قوله أي إجماع الكتاب وهذه الإجماع غير مختصة بالكتاب بل تنجز في السنة وغيرها) لأنهم أضافوها إليه اعتناء به

ترتيبه على كونه تكملة
 باعتبار أن المراد منها
 واحدا ولا أن لفظ بعض
 منه وفي اختياره على
 التلخيص في هذا المقام تبيينه
 على عمومها بما جاء في هذه
 التفاسير وبرهانها في
 القرآن وغيره وعلى أن
 ذكر التلخيص أو لا يغاير
 مجرد التاميم من سوء
 الأدب والأثر المراد منه
 هو المراد من المفضل والمرد
 أن التلخيص هو الالفاظ
 الرئيسة المتناصفة
 الدلالات أثر تبيينها على
 ما يقتضيه العقل السليم
 والخاص والعام والمشارك
 ونحو ذلك ليس من
 أنصاحه بل هو من أقسام
 مفرداته اللهم إلا أن يقال
 إنها الأقسام المتلخصة
 بالظم (قوله أربع
 تقسمات) لأن اللفظ
 الدال بالوضع لا بد له من
 وضع لغوي واستعمال
 فيه ودلالة عليه وإن اعتبر
 فيه الظاهر واللفظ فهو
 الثالث والأخير (قوله
 لأن اللفظ في الأصل
 اسقاطي من القم) يعني
 أنه يطلق عليه باعتبار
 أنه مفرد من مطلق الزم
 الذي هو معناه الموضوع
 له فلا يلزم الاشتراك أو
 الجحاف في إطلاقه على الزم
 وما يتفلسف به لسان
 وانما اختاره على الزم

الا انه ان اُتي على مجموعته يختلف في الحرف أو الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآناً في سرف الشرح
وإن تحسن بالكلام التمام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع أبيه يسمى قرآناً بحرفه مع أنه ليس على القصد
وتلاوته على الخطب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف المراد على مجموع ما نقل له به جملته أو بقا
للمجموع المتضمن للأدعية المتكلى فلا يدخله شيء إلا به لا تناسب غرض الأول

في أن المراد بما بين قتي المصاحف النظام لا القوم ولا المعنى بقوله ما نقل توأرا (قوله ان أبي على
عمومه الخ) ولا يقيد تقييد الجز بعامة النوع انتقام من تكلمه كما ذكره الفاضل الشريف في حواشي
المكشاف لا لا كل جزء صدق عليه هذا فإلا دلالة له على ما تميز به كل جزء بطلان عليه القرآن مما لا يطلق
عليه وقد يجاب عن أصل الاعتراض بأن المـراد بالتعريف تفسير القرآن الذي هو مناط الأحكام
فإن يكون المراد بالضم ما يكون مناط الحكم من الأحكام الشرعية من حرمة منه على الهدى وتلاوته
على الجانب وأنت خير بان هذا اغماض عن عرف الفقهاء وأما على مذهب الأصاوين فالأقرب أن يراد
كل جزء يدل على الحكم كما أثرنا عليه قبل (قوله شرح بعض ما ليس بكلام تام) أقدم البعض بالنظر إلى قوله
مع أنه يسمى قرا الخ والافتراض كل ما ليس بكلام تام (قوله لا معنى للكلام) لا يصح فيه ما يأتي
في موضع بأنه لا تحصل معرفة القرآن إلا بان يقال هو هذه الكلمات وقدر ما من أوله إلى آخره وفي
موضع آخر صرح بأنه لا يعرف القرآن إلا بان يقال هذا هو الترتيب المخصوص ويقرأ من أوله إلى آخره
فإن أراد بالهدى المجموع وجب أن يراد بالهدى أيضا ذلك وأجاب عنه صاحب الترتيب بأن هذه الكلمات

والآية مد بتجويز قال (الا انه ان أتى على عمومه يدخل في حد الحرف الخ) أقول اعلم ان كلام
المشاور رحمه الله في هذا المقام على اضطراب فأقول مستحبنا الملك الوهاب هذا لانه يقا ان أتى على
محمود يتناول حروف المباني من القرآن وهي التي يتركب منها الكلام ولا يفسر بقرا بالاعتماد الاصوليين
لاعداد الفقهاء لعدم تعلق غرضهم بها وان عدها القراء فقرأنا فوجب أن يراد بالمثل مادل على المعنى
نظروا وان الانزال ليس الا للاعادة فحينئذ يتناول حروف المباني عن القرآن وهي أحسن أقسام الكلمة
يتناول سائر الكلمات وما وقعها من القرآن وعدها والموافق لقصر الاصول وذلك لان مجتهد عن
احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونها دالة لا من حيث كمالها كما تقدم في ما سبق والدليل
مندها يمكن التوصل بجميع الظرفية الى مطلوب جبري ومادة تعويضا شمل على وجهه الا لا تزداد
الاجتهاد رب بنحو المتقدمين كقولنا لا على الصانع باشماله على الحدوث وهو هنا قد يكون
بما أوفدنا أحرارنا لونه بجواهر احوال الخاص والعالم المشترك والحقيقة والمجاز والامر والنهي
الطبيقي والتفصيلي وحروف المباني ونحو ذلك من المفردات ووجهها من أقسام النظم الذي هو عبارة عن
كتاب ولان بعض الاسماء من كلمات القرآن آية كداهماتان وكذا بعض الحروف عذرا به نحو في
من كان يصح به في كتب الفقه وان كان في كرم حروفنا مناقشة لانها اربا كانت حروفنا المكتوبة
بها أسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشاف فلو لم يعمل على ما ذكر لم يصح البحث والتدقيق ولا
الكلمة آية تم لا يعطى حكم القرآن لكل كلمة أو كلمتين فصاعدا لما يليق حد الآية عند أكثر
فقهاء من حرمة منه على الحديث وتلاوته على الجنب وان دلت على شريحي لكن ذلك أمر آخر متعلق
والفقهاء لا الاصول ويدل على صحة قتاد كراما الا امام شمس الاقعة السرخسي وما رواه ابن الفقيه
ان كرى البسوط وغيره قال في أصولها ما دون الآية والآية القصيرة ليست بمجزة وهو قرآن ثبت
علم قطعنا كفي به فتروا قال (وعلى مادل عليه سابق كلام المصنف رحمه الله تعالى المراد بما شمل مجموع
كل الخ) أقول يعني أن مراد المصنف رحمه الله تعالى بما شمل مجموع ما نقل مع مادل عليه سابق

فان قيل في الكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة في البعض كانه حقيقة في الكل فان قيل قلنا نعم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كانه حقيقة في الكل انه مراد به البعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حوله على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع نارة لكل خاصة ونارة لما يعبر الكل والبعض أعني الكلام المنقول في المصنف نارة فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء (قوله فان اتهم الجواب موقوف على هذا) يعني ان هل التعريف المذكور في اللفظ الكتاب أو القرآن وتعيينه من سائر الكتب أو الكلام لا يجوز في معرفة المصنف الاكتفاء بانعرف أو الإشارة ونحو ذلك ولا يلزم لدوران جعل تعريفه بالماهية لكتاب أو القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصنف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم للدور لا يقال قادر وانما يلزم اذا جعل تعريفه بالماهية القرآن دون الكتاب لاننا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما هي من اسمها معان شيء واحد فيوقف المصنف على ماهية القرآن ونقفه على ماهية الكتاب وهذا يظهر ان

وهذا التركيب المخصوص يجوز اطلاقه على كل القرآن وعلى بعضه وضمير قوله من أوله الى آخره في الاول راجع الى الكلام المشتمل عليه الكلمات الدالة عليه وفي الثاني الى التركيب المخصوص ولا يخفى ان فيه صرف الكلام عن الظاهر (قوله فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني الخ) لا يخفى انه بعد ما صرح بان كلامه في الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لاحاجة الى ايراد هذا السؤال والجواب الا ان راد من ذكرهما التوطئة للسؤال الثاني (قوله فيكون حقيقة في الكل والبعض) كونه حقيقة في البعض باعتبار ان اطلاق العام واردة الخاص لا بخصوصه لا ينافي كونه حقيقة وانما المنافي له ارادة الخاص بخصوصه كما حقيقة في المطول (قوله يعني ان جعل التعريف المذكور الخ) قيل ظاهر الكلام يشعر بان المذكور من قبيل التعريف اللفظي الذي سماه الشارع والمصنف فيما سبق تعريفه بما سماه لكن كلام المصنف يدل على انه ليس من قبيل ما يسمى في الاصطلاح تعريف اصلا بل هو تعيين أحد معنينا للفظ الذي قد علم السامع وضع اللفظ لهما فيحمل التعريف في قوله ثم أردت تحقيقه في هذا الموضع ان هذا التعريف الخ على المعنى اللغوي وانما يحمل كلام الشارع أيضا على ذلك لان قوله فيما بعد التعريف بان كان للتمييز لا بد ان يساوى لمعرف مانع عنه (قوله وقيل باله) فيه مسامحة أي وتعيين المعناه

كلامه لانه جعله تعريفه للمجموع اشخصى للمعنى الكلي لانه صرح فيما سبق في موضعين بقوله بقرأ من أوله الى آخره فاذا أراد بالحدود والمجموع وجب ان يراد بالحد أيضا ذلك وان لم يطابق الحد المحدود ووجه دلالة التصريح المذكور على ما ذكرنا ان الضمير ين في كل من الموضوعين راجعان الى القرآن السابق ذكره ولا ضرورة في اخراجهما من الظاهر وارجاع الاول الى الكلام يتوهم دلالة الكلمات عليه وفي الثاني الى التركيب المخصوص كالقوله قد يقال (قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض) أقول كون هذا المعنى مستفاد من تلك العبارة ومن نظيرها بان يقال كونه حقيقة في البعض باعتبار اطلاق العام واردة الخاص لا بخصوصيته فانه لا ينافي كونه حقيقة وانما المنافي ارادة الخاص بخصوصيته هذا الذي ذكرنا معنى على ما اختاره اشرار التحرير في المطول وغيره وفيه كلام أردناه في حواشي المطول فمن اراد فليظفره فان قيل قول المصنف رحمه الله تعالى بين دفتي المصاحف حال عن ضمير نقل وفيه فساد كون القرآن المعرف هو النقوش لانها الكائنة فيها واعتبار التواتر في النقوش دون النظم قلنا المراد بما بين الدفتين النظم بشره منة ما نقل والمعنى ما نقل كانه دالة بين دفتي المصاحف قال

لا يرى وحفظ ولا يسقط فان قيل - بل كان اللفظ يطلق على اللفظ المكتوب على الشجر وقد قال سبحانه وما عرو بقول شاعر وما علمناه الشعر وما ينبغي له فوسو أصدق بالاحسن ان عنده احبب بان النظم حقيقة في المؤلف والمجموع على السلك مجازي في الشعر واللفظ حقيقة في اللفظ مجازي في النظم والمتبادر هو الحقيقة قوله حتى لوقرأ بغير العربية (إشارة الى أن الفارسية وغيرها من التركية والهندية والرومية حواء وقيل انما جوز القراءة بالفارسية دون غيرها من اللغات النحوية لكونها أقرب الى العربية ومشاركتها اياها في كونها لسان أهل الجنة كما في الحديث لسان أهل الجنة العربية والفارسية القريبة والقرب ممنوع والحديث موضوع مخالف للاحاديث الصحيحة من نحوه وقوله عليه السلام احب العرب لثلاث لاني عربي والقولان عربي ولسان أهل الجنة في الجنة عربي وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من أحسن منكم أن يتكلم بالعربية يحذب الرطانة والفارسية

نفس المصنف بما جع فيه الوحي المتولا يدفع الدور لانه أيضا عبارة عن الكتاب والقرآن المصنف
صرح بأنه ليس نعر بفالاماحية سواء عرف به الكتاب أو القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين
الصورتين ثم قال وتما يلزم الدور ان يريد نعر بف ماحية القرآن اشارة الى أن ماحية الكتاب هي ماحية
القرآن فذكر كراهة حدهما معن عن ذكر الاخران قيل بفسر المصنف ما جع فيه المصنف اتم مطلقا على
ما هو موضوع في اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر
الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل نعر بف الاصول انما هو لمفهوم
الكلي لصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصنف انما تنوقف على التفسير ان عسى المجموع
الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه وبتداسونه فلا يشبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة
المجموع الشخصي بتحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فبني كلام المصنف على أن التعريف

(قوله لانه أيضا عبارة عن الكتاب) فيه مع غايه الامر ان ما يصدق عليه الوحي المتلوم هو بالكتاب
والقرآن (قوله ويخرج منسوخ التلاوة الخ) لوجهه للاقتصار على بيان خروجه فان سائر الكتب
السماوية والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة ايضا واجبة الخروج فلوقال ويخرج منسوخ
التلاوة وظاهره بما نقل ايسا نواز الكان احسن لطروح الاحاديث النبوية بما نقل اذ المراد به ما نقل
على أنه كلام الله وسائر الكتب الالهية بالنسخة البناء والاحاديث الالهية والشواذ ومنسوخ التلاوة
شواذ او لا يبعد ان يقال أراد منسوخ التلاوة ههنا ما يشعل سائر الكتب السماوية لان تلاوته منسوخة
ايضا ولا يلزم فيه سبق التلاوة في كتابنا كما ينبغي اذ من العار وان الاحاديث المتواترة تخرج اذ ليس نقلها
البناء المصاحف بطريق التواتر لعدم كتبها في زمن الصحاب رضي الله عنهم (قوله فان قيل نعر بف
الاصولي الخ) سياق الكلام يدل على أن نعر بف الاعتراض هكذا الاصول لا يعرف الا المعنى الكلي
ومعرفته وان كانت تنوقف على معرفة المصنف لكن معرفة المصنف لا تنوقف على معرفته فن قال في
نعر بره ومعرفته لا تنوقف على معرفة المصنف ولا معرفة المصنف على معرفته فقد أبعد (قوله قلنا
لو سلم) اشارة الى الميع بناء على أن يكون الكلي جزءا من الشخص

(المصنف فلا بد أن يقال) اقول نعر بره اسكلام فلا بد من ايجاب واب يقال لان الله طوف لا بدله من
مطوف عليه فيقدر في كل كلام ما يناسبه وفيه زيادة تأكيد ومبا لفة فليكن هذا على ذكر من قال
له فيها كثيرا قال (المصنف رحمه الله تعالى) ثم أوردت بحثه بقا في هذا الموضوع ان هذا النعر بف أي نوع من
أنواع التعريف قال المحقق عذر الدين رحمه الله تعالى في المواقف وغيره ان النعر يف على قسمين قسم
يراد به احداث تصور يمكن وقسم يراد به الالتفات الى تصور حاصل ليعلم أنه المراد من بين التصورات
وهذا هو المراد قال (ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر) اقول لعل اقتضاه عليه مع
وجوب اسراج سائر الكتب السماوية والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة كما سبق اكتفا
بما سبق لكنه ظاهر في حق القراءات دون البواقي فساو قال ويخرج منسوخ التلاوة وتظاؤه بما نقل
الساو انرا لكان احسن لطروح الاحاديث النبوية بما نقل اذ المراد به ما نقل على أنه كلام الله وسائر
الكتب الالهية بالبناء والاحاديث الالهية والشواذ ومنسوخ التلاوة بنوازا قال (فان قيل تعريف
الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الخ) اقول نعر بف السؤال أن الدور ومدفوع لان الاصول لا يعرف الا
المفهوم الكلي ومعرفته لا تنوقف على معرفة المصنف ولا معرفة المصنف على معرفته وأما القرآن فعلى
المجموع الشخصي فمعرفة المصنف وان توقفت على معرفته لكن معرفته لا تنوقف على معرفة المصنف
حتى يلزم الدور ولا به معلوم معهود بين الناس لا يحتاج الى الكشف ورفع الالتباس وتقرر بالجواب ان

منه انتر كية على
الفارسية (قوله جازت
الصلاة عنده) قال في
الكتاب والمردك أجاز
أبو حنيفة رحمه الله
القراءة بالفارسية على
شروطا وهي أن يردى
القارئ لماعى على كمالها
من غير ان يجز من شيئا
قالوا وهذه الشر باسة
تهددنا الجارة كالأجارة
لان في كلام العسرب
شصوصا في القرآن الذي
هو مجز بفصاحته
وغرابة بظنه وأسا ليه
مسن اطائب المساب
والاغر ض ما يستقل
بادائه لسان من فارسية
وغيرها وما كان أبو حنيفة
رحمه الله يحسن الفارسية
فلم يكن ذلك عن تحقيق
وتبصر وورى على ن
الجمعة عن أبي يوسف
عن أبي حنيفة رحمه الله
مثل قول صاحبه في
اسكارا لقراءة بالفارسية
انهى (قوله الاصح الخ)
رواه أبي عصمة فوج ب
أبي مريم الروزى عن
أبي حنيفة رحمه الله
ويؤيده ما صرح عن أبي
يوسف وذر رحمه الله
انما ما اختار اقول لا يخالف
جميع أقوال أبي حنيفة
قط وملحهما انه لا يجوز
القراءة بغير العربية
(قوله عن عدم لزوم النظم)

الكتاب بهذا وأعرفوا

القرآن بهذا فإن عرفوا

الكتاب بهذا فليس

تعريفًا لما هيته الكتاب

بل تشخيصه في جواب

أي كتاب تريد أن عرفوا

القرآن بهذا فليس تعريفًا

لما هيته القرآن أيضًا بل

تشخيصه (لأن القرآن

اسم يطلق على الكلام

الالهي وعلى المقروء) فهذا

تعريف أحد محتعليه وهو

المقروء فإن القرآن لفظ

مشترك يطلق على الكلام

الالهي الذي هو مصنفه

للقوم عز وجل لا يطلق

أيضًا على ما يدل عليه

وهو المقروء فكانه قيل

أي المعنيين تريد فقال

ما نقل البناء أي يريد

المقروء فعلى هذا يلزم

الدور وأما يلزم الدوران

أو يد تعريف ماهية

القرآن لأنه لو عرف

ماهية القرآن بالمكتوب

في المصحف فلا بد من

معرفة ماهية المصحف

فلا يكفي حينئذ معرفة

المصحف ببعض الوجوه

كالإشارة ونحوها ثم

معرفة ماهية المصحف

موقوفة على معرفة

ماهية القرآن ثم أراد

أن يبين أن القرآن ليس

قابلاً للحد بقوله على

أن ما قاله يحتاج كتاب

لله طارحاً حيث وصف القرآن بكونه غير مبالٍ لأن الله في أن كان قرآنًا يلزم عدم

للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي (قوله بل تشخيصه) أي تميزه بخواصه فإن كلمة أي يطلب بها تمييز
الشيء بما يخصه من خصوصاً كان أو غيره (قوله يطلق على الكلام الالهي) كأي قوله عليه السلام القرآن كلام
الله تعالى غير مخلوق الحديث وهو صفة قديمة نافقة للسكوت والالهي فليست من جنس الحروف
والاصوات لا تختص بالامر والنهي والاخبار ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال لا يجسب
للتعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وسائر الصفات وهذا الكلام اللفظي الحادث المضاف من الاصوات
والحروف النافذة يتجملها اسم كلام الله تعالى والقرآن على معنى أنه عبارة عن ذلك المعنى القديم الأبن
الاسكام لما كانت في نظر الاول منسوبة بالكلام اللفظي دون الالهي جعل القرآن اسمًا له واعتبر في
تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة إلى باقي القيود ولا
نقول التعريف بان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعروف فلا ذكر باقي القيود لتحقيق المساواة (قوله على

(قوله أي تميزه) إشارة إلى أن ليس المراد بالشخص التعيين الشخصي (قوله منافية للسكوت والالهي) أي
أراد بها الباطنين بأن لا يريد في نفسه التكلم ولا يقدور على ذلك كما صرح به في شرح العقائد واعلم
أن تفصيل الكلام في علم الكلام فلا تنقل به ههنا (قوله القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) ذكر
الصفة في رده الله فيما جمعه من الموضوعات أن هذا الحديث موضوع ومن العجب أن أهل السنة استدلوا
به على عدم خلق القرآن وانصوم أجابوا بأن الخلق بمعنى المستعنى ولم تنفطوا الكونه موضوعاً (قوله
عبارة عن ذلك المعنى القديم) قبل معنى كونه عبارة عنه أنه دال عليه عفاً لدلالة الأثر على مبدئه فإن
النطق الظاهري في الإنسان كإيدل على مبدئه بغير العلم والقدرة والارادة كذلك الكلام اللفظي
في الباري تعالى يدل على مبدئه بغير سائر الصفات (قوله لا بد وان يساوي المعروف) الواردة في مثله أما

قولاً وهو معلوم بين الناس الخ باطل فإننا لنسلم أن المجموع الشخصي يعرف بحقيقته بدون معرفة معنى
الكلي وقد عرفت أن هذا المعنى الكلي يحتاج إلى التعريف عند الأصولي فإذا توقف معرفة المعنى
الكلي الموقوف على التعريف فقد توقف المجموع أيضاً على التعريف بالضرورة ولما ورد على هذا أن
توقف معرفة المجموع بحقيقته على معرفة المعنى الكلي انما يصح إذا كان ذلك المعنى الكلي ذاتياً
للمجموع وهو ليس كذلك بل صرح بالمتن المسد كور بل قال ابتداء لو سلم معرفة المجموع الخ يعني لو سلم
ذلك فكلام المصنف رده الله تعالى حتى على أن المجموع يحتاج إلى التعريف كسابق تحقيقه والمصحف
مأخوذ في تعريفه وقد عرفت أن معرفة المصحف تنوقف على معرفة المجموع والدور لازم لا يتدفع إلا
بإدراكه المصنف رده الله تعالى (أي تميزه بخواصه الخ) أقول لما كان قول المصنف رده الله
تعالى بل تشخيصه يوم أن مراده التعيين الشخصي ولم يكن كذلك لأنه يحتاج إلى قول الآتي فهذا تعيين
أحد محتعليه الخ رده الشارح رده الله تعالى وبين أن مراده تميزه بخواصه ودون غيره بما يخصه لا تعيينه
الشخصي كما تقرر في موضعه فبطل ما قيل ليس المراد التمييز بالخواص فإنه لا يستلزم التشخيص على
ما أشار إليه أنه أعم منه بل المراد بالتشخيص أن قوله ما نقل البناء الخ مثلاً لإشارة إليه بقوله هو هذا
الذي نقل بين دفتي المصحف قال (يسمى كلام الله والقرآن على معنى أنه عبارة عن ذلك المعنى القديم)
أقول ليس معنى كونه عبارة عنه أنه عينه كإل بعد هذا أن القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص
والعبارة عن القواعد المخصوصة وذلك ظاهر ولا يهمل عليه بالوضع لأن المدلول الوضعي له هو المداني
الوضعية الخادجة بل معناه أنه دال عليه عقلاً لدلالة الأثر على مبدئه فإن النطق الظاهري في الإنسان كما
يدل على مبدئه بغير العلم والقدرة والارادة كذلك في الباري تعالى يدل الكلام اللفظي على مبدئه
بغير سائر الصفات قال (لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة إلى باقي القيود) أقول

هو القول المعروف للشيء المشتمل على أجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات

الشخصي لا يحد بل لابد من الإشارة أو تحويرها إلى شخصياتها لتفصل المعرفة وإذا عرفت هذا فاعلم أن القرآن لما لم يجر به جبريل صلوات الله عليه فقد وجد شخصاً كان القرآن عبارة عن ذلك الشخص لا يقبل الحد لكونه شخصياً وإن يكن عبارة عن ذلك الشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيباً خاصاً وما يقرؤه جبريل أو زيد أو عمرو

اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد وإن لم يكن قرأاً بأسنن مدم فوضعية قراءة القرآن في الصلوة (قوله النظم الدال على المعنى) فتكون الأقسام الخارجية من التسميات الاربعة كلها صفة اللفظ بالنسبة إلى المعنى وأما اضطراب كلامهم بجعله نارة صفة للفظ وأخرى صفة للمعنى مطلقاً أو على التوزيع فن باب عدم التفاتهم إلى العبارات بسند ظهور المسرد (قوله جميعاً الخ) ولعل مقصودهم دفع التوهم الناتج عن قول أبي حنيفة رحمه الله يجوز القراءة بالقرسية أن القرآن عنده هو

أن الشخص لا يحد لأن معرفته لا تحصل إلا بتعيين شخصاته بالإشارة وتحويلها كالتعريف عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك لأن غاية الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون شخصاته ولما قال أن يقول الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتخصص فلم لا يجوز أن يحد بما يفيد معرفة الأمرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لا نقول لولم ذلك فمجموع اقتصار مركب اعتباري لأمانة التجنيد لأحاجة لتساير المقومات ولا إلى ما ذكر في شخصه من التكاليف وقد يقال أن اقتصار تعريف الشخص على مقومات الماهية لا يختص بالشخص فلم يفيد التمييز الذي هو أقل مراتب التعريف وإن ذكر معها العرضيات الشخصية أيضاً لم يجب إدراكها

عاطفة على مقدور لا بد أن يصح وإن ساوى أولنا كيد الصوف بين اسم لا وخبره ومعنى لا بد لا فرق أو لا عوض ثم إن هذا إيماناً على ادعاء المصنف في تعريف الأصل أو على أن المساواة شرط لجودة التعريف والأشارح ذكره نال أنه لأحاجة إلى المساواة (قوله كالتعريف عنه باسمه العلم) قيل فيه بحث لأن السامع أن عرف ذلك الشخص وكونه مسمى باسمه العلم قبل سماعه لم يحصل له معرفته به لا متناع حصول الحاصل وكذا لم يعرفه وكونه مسمى به قبل ذلك لا شتراف فهم المعنى من اللفظ بالعلم بوضعه (قوله لأن غاية الحد التام) لما كان فيه إشارة إلى توجيحه كلام المصنف فإن المفهوم الظاهري من تلميله لا الشخص لا يحد قوله فإن الحد هو القول المعروف للشيء المشتمل على أجزائه أن المعنى ههنا إمكان التحديد على اصطلاح المنطق للشخص وليس كذلك بل المعنى علم إمكان التعريف الذي يفيد تعيينه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين سواء كان حداً منطقياً أو رسماً فاشترط الشارح في توجيهه بأن مراده من التعليل في إفاضة الحد التام الذي هو غاية في إفاضة تصور الشيء تعيين الشخص حتى يستفاد منه عدم إفاضة تميزه بالطريق الأولى لكن جعل الحد التام غاية في ذلك بناء على المشهور المتبادر إلى الأنفهام والأفقد صرحوا بأن الرسم المركب من جميع الذاتيات والعرضيات أكل من الحد التام (قوله على مقومات الشيء دون شخصاته) أراد بأشياء ماهية الشخص أو أراد به الشخص على حذف المضاف أي ماهية الشيء والألفاظ الشخص من مقومات الشخص ولا يشتمل عليه الحد التام (قوله الشخص مركب اعتباري) هذا يجوز على الجملة التي في قوة الجزئية فإن كون بعض الشخص مركباً اعتبارياً لا يكتفي إفاضة الكلية وهي أن الشخص لا يحد أصلاً ولا لحل على الإيجاب الكلي لم يستقم في الواجب تعالى لأن شخصه وإن كان رائداً على ماهيته عندنا بالكلية غير داخل في هويته أذلاً فائلاً بالتركيب (قوله لفظي والكلام في الحد الحقيقي) يحتمل أن يحمل اللفظي والحقيقي على المعنى المتعارف ويكون قوله لولم إشارة إلى مع المصداق الأولى ويحتمل أن يحمل اللفظي على الاسم والحقيقي على ما يكون تعريفهما موجوداً هو رأى المصنف والشارح وسيند يكون لولم إشارة إلى منع المقدمة الثانية أذلاً دليل

وحاصل الجواب أن المقصود الأهم بالذعر يفيد أن كان التمييز عنه لكن التمييز عن جميع الأعيان بحيث يحصل المساواة بين المعروف والمعرف من شرائط صحة التعريف فلا بد من ذكرها لتفصيل المساواة قال (وفاًئل أن يقول أن الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والشخص) أقول إنما حكم بكون الشخص اعتباراً لكون الشخص الذي هو جزءه اعتبارياً لأن المركب من الاعتباري وغيره اعتباري بلا مية به قال (لا نقول لولم ذلك) أقول إشارة إلى منع قوله والكلام في الحد الحقيقي دون قوله تعريف المركب الاعتباري لفظي لأنه مسلم لا يمتنع ومقر ولا يندفع قال (لخيلنا لأحاجة إلى سائر المقومات) أقول أي حين إذ كان الكلام في الحد الحقيقي ولا شأن بجميع القرآن مركب اعتباري كقنى أن يقال أن القرآن لا يحد لأنه مركب اعتباري وهو لا يحد بالحد الحقيقي ولا يبق حاجة إلى ما تركبه

أن القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فإنه لا يقبل الحد كما أن الشخص لا يقبل الحد فكون الشخص لا يجد جعل دليلا على أن القرآن لا يجد إذ معرفة كل منهما موقوفة على الإشارة أمامه معرفة الشخص فظاهرا وأما معرفة القرآن فلا تحصل إلا بأن يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من أوله إلى آخره وثانيهما أن يقول لامشاحة في الاصطلاح فتعني بالشخص هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب

فإن كان على واحد شخصي أو فرعي أو جنسي خاص والآخر استغراقه جميع ما يصلح له عام وبدونه جمع مشترك وشخصه أو على متمدد فسترل قوله في وجهه والنظم صيغة ولغة أي وضعه على أن يكون المراد من الصيغة الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات والتقديم والتأخير ومن اللغة مادة اللفظ وجواهر حروفه باعتبار المقابلة والافالفة هي اللفظ الموضوع للمعنى ولعله إنما اختاره

لما كان زوالها فلا يكون حذو فيه نظير لجواز أن يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول الحد ود أيضا أعني ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق أن الشخص يمكن أن يجد بما يقبل امتياز عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تبعته وتخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثير من العقول فإن ذلك إنما يحصل بالإشارة لا غير (قوله على أن الحق هذا) وهو أن القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بما يقرئ به ولو كان هذا القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل عليه السلام لكان هذا ما لا لاه لا عنه ضرورة أن الاعراض تتخصص بمكانها فتعدد بتعدد الحال وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر ينسب إلى أحد فإنه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد أو عمرو أو غيرهما وإذا تحقق هذا فالعلوم أيضا من هذا القيسيل مثلا القصة عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد أو عمرو وفالعبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير الحال فعلى هذا التقدير الحق وهو أن القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسان جبريل عليه السلام خاصة يكون قوله على أن الشخص لا يجد تأويلان أحدهما أن الشخص الحقيقي لا يقبل الحد لأنه لا يمكن معرفته إلا بالإشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لأنه لا يمكن معرفة حقيقته إلا بأن يقرأ من أوله إلى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما أن يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد إلا بتعدد الحال شخصيا بحكم بأنه لا يقبل الحد لا متناع معرفة حقيقته إلا بالإشارة إليه والقراءة من أوله إلى آخره ولا يخفى أن الكلام في تعريف الحقيقة وأما إذا قصد التمييز فهو ممكن بأن يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف قورا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفته جابر الله في تفسيره في كلام أصحاب هذا التعريف على ادعاء أنه تعريف حقيقي (قوله لجواز أن يذكر معها العرضيات المشخصة) إن قلت الحد ما يتركب من الذاتيات فما استعمل على ذكر العوارض المشخصة لا يكون حدا لا تناقول الحد عند الأصوليين ما يكون جامعاً وماتاً أما ذكره فإنه اصطلاح المنطقيين فإن قلت ذكر العرضيات المشخصة لا يخص المحدود لأنها عند العقل أن يكون لا آخر قلت الغرض منه رد قول المستدل لا مكان زوالها فهو كلام الزاقي لا تحقيق في قلمنا (قوله فإن ذلك إنما يحصل بالإشارة لا غير) الحصر اضافي بالنسبة إلى التعريف فلا يناق في قوله سابقا بالإشارة ونحوه وهكذا الكلام في قول المصنف إذ معرفة كل منهما موقوفة على الإشارة (قوله إلا بأن يقرأ من أوله إلى آخره ويقال الخ) قيل فيه إشارة إلى قصور عبارة المصنف حيث قدم الإشارة على القراءة والمناسب العكس وأنت خبير بأن الواو لا تقتضي الترتيب فليس في كلام المصنف ولا الشارح ما يقتضي تقديم أحدهما على الآخر (قوله ولا يخفى أن الكلام في تعريف الحقيقة) اعترض عليه بأنه يكفي في تعريف حقيقة القرآن أن يقرأ من أوله إلى آخره بحيث تحصل هيئة جميعه في خيال السامع ولا حاجة في ذلك إلى أن يشار ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وأجيب بأن مراده أن الكلام في تعريفه اللفظي بحيث تحصل حقيقة

المصنف وجه الله تعالى من التطويل قال (وقبه نظير لجواز أن يذكر معها العرضيات المشخصة الخ) أقول وأورد عليه أن كل عرضي شخصي يذكر في تعريفه يتمثل في العقل أن يكون لا آخر فلا يعبر بتمييز الشخصية وليس بشيء لا ليس بقادح في أصل الاعتراض بل توصيف العرضيات بالمشخصة وهو كلام تسليمي ذكره الشارح رحمه الله تعالى للآرام بأن عدم تجويز ذكر العرضيات المشخصة في حد الشخص إن كان لعدم وجوب دوام صدقها على المحدود لا مكان زوالها ففاسد لأن عدم صدق الحد واجب أو أنه يزوال المحدود ثم لماذا كرا الكلام إلا نأى أراد أن يحقق المقام وبين المرام بأن تحديد الشخص

على الوضع الذي هو أخصر وأظهر وقد قدم الصيغة التي هي الوصف المؤخر تنبيهاً على أن أكثر الكلمات يدل على المعنى بالهيئة لا سيما

كما تصدده المعينة
لا يمكن تعددها لا يجب
عليها بأن يضربها زيد
أعبر عنه بما بالشخصي
هذا ولشخصي هذا
الذي لا يقبل الحد ذاته إذا
سئل عن القرآن فانه
لا يعبر عنه إلا بالإن
يقال هو هذا التركيب
المخصوص بغير أمر أوله
الى آخره فأن معرفته
لا يمكن إلا بهذا الطريق
وقد عرف ابن الحاجب
القرآن بأنه الكلام
المدبر للامعاء بسورة
منه فإن حاول تعريف
الماهية يلزم الدور أيضاً
لأنه لا قبل ما لا ذرة فلهذا
أن يقال بعض من القرآن
أو نحو ذلك فيلزم الدور
وان لم يحاول تعريف
الماهية بل الشخص
وبعدني بالسورة هذا
المعهود المتعارف كاعتبار
بالمعص لا يرد الاشكال
عليه ولا علينا

الامر والمهي الذين عليهم
مدار الاحكام الشرعية
وهذا أولى مما قلناه
مستزادان والمقصود
تقسيم اللفظ الدال باعتبار
نفسه لا باعتبار المتكلم
أو السامع ولذلك قال
وهذا ما قول خراف الاسلام
(قوله لم باعتبار استمع الله)
فإن كان في الموضوع له

القرآن والقصص بعينه عن أحوال الكمال اعراضاً بنام (قوله فإن الاعراض تنسب) أي تبلغ بواسطة
الشخصيات حد لا يمكن تعددها لا يتعدّد الحال كقول امرئ القيس فقابلكم من ذ كرى حبيب وممثل
الى آخر القصيدة فانه بواسطة شخصاته من التأليف المخصوص بين الحروف والكلمات
والايات والميقات الحاصلة بالحركات والكلمات بلغ حد لا يمكن تعدده لا يتعدّد اللفظ حتى اذا اختلف
اليه شخص اللفظ أيضاً بصير شخصاً حقيقياً لا يتعدّد أملاً فاما المصنف اما طالع على نسبة مثل هذا
المؤلف شخصاً أو ليس بنسب الى شخص المل وبصير شخصاً حقيقياً (قوله وقد عرف ابن الحاجب)
مسماه من حيث هو كذلك عند السامع لا مجرد أن يتوار منه عن غيره (قوله والقصص بعينه الخ) زعم
الشراح في شرح الكشاف أن هذا التعريف للمعنى العام المتناول للصرف وفسر الاعراب والبشاء
بالهيات ولا ينبغي أنه تعسف لا يرتك في التفسيرات فان من أخذ في تعريف النحو وحيشة الاعراب
والبيانات أخذها لاجراج الصرف لان الحيشة المميزة نفسه والاعلام فيم قد يطلق القول على ما تناول
الصرف كما صرح به في شرح الالفيه وغيرها الا انه ينبغي أن يفسر حديثاً بحيث عن أحوال الكلام من
حيث الهيات (قوله لا يتعدّد الحال) المراد بتعدد الحال أع من التعدّد الحقيقي والاعتباري لان
تعدد ما ذكر يحصل بصدوره عن شخص واحد في زمانين (قوله فقابلكم من ذ كرى حبيب وممثل الخ)
ذهب المبرد في مدته الى أن ثبته الفعل أصل فقاموا نظيره للوكيد والمعنى مثلاً ففسر أنه كره انما
وقال بل هو خطاب لصاحبه في الواقع وقيل الدور خطاب الواحدة طلبة الا الذين والماله في نفسه أن أقل
أعواس الحسل في دله وأهله اثان وأقل الرفقة ثلاثة تجرى كلام الر حيل على ما قد ألف من خطابه
لصاحبه والبصير يوبن بكون هذا التزم لالتباس وقيل أرادون فالتون فأنزل الالف من الدور
وأجرى الوصل مجرى الوقف أو كما يكون هذا في الوقف ونسب تجزؤم جواب الامر والذ كرى بمعنى
الذ كرو من متعلقة بنبك وما بعده بقط اللوى بين الدخول فحوسل وهذه المد لدورات ما زل والباء
متعلقة بقفا أو بنبك أو بمرل وأراد بين أجزاء الدخول فأجزاء حوسل لان بين يقضى تعدد مدخوله ولا
يستقيم اللفظ بالباء الا بالتأويل المذكور وروى الاصمعي وحوسل ما واول (قوله من التأليف) فظاهره
يوهم أن ما ذكره موقوف على تأليف بين الكلمات الكثيرة وليس كذلك لا مجرد قوله فقابل الحرف
الاول منه لا يمكن تعدده لا يتعدّد الحال واعلم أن سبائك الكلام يدل على أن القرآن من قبيل ما لا يمكن
تعدد لا يتعدّد الحال وفيه بحث وهو أن فيه قرأت مختلفة حتى يراة الكلمات وتفصاتها
وتبدل الكلمات فآخرى فاما أن يقال مجموع القرآن عبارة عن تلك القراءات أجمعها حتى لو قرأ أحد
بشراء واحدة من المتواترات لم يصح بالحقيقة أن يقال انه قرأ المجموع وحكم بعينه ان كان حلفاً به يقرأ
مجموع القرآن وبعده حشاه كان حلفاً أنه لا يشرؤه والظاهر أن هذا خلاف العرف والشرع واما أن
يقال هو عبارة عن تمام ما يشمل على الواحدة المعينة من تلك القراءات وهو تحكيم أو على واحدة منها

بما يميز عن ابعائه بحسب الواحد محكم لا يميز عن ابعائه بحسب العقل فانه اذا قلنا في جواب من زيد
ريد الذي جاءك اليوم وحده قبل كل أحد فاعلم بغيره بحسب الوجود ولذا اعتنع أن يوجب في الخارج
شخصاً موصوفاً عاذاً كولا بحسب العقل اذا امتنع فيه بالطر الى ذلك ظاهر وان شئ على الجراذم
يميز بحسب العقل كيف يميز بحسب الوجود من جميع ما عداه لا يقال الحد ما يركب من ذاتيات فما
يشتمل على ذكر العوارض المنحصرة لا يكون حد الا بما له والحد عند الاصوليين ما يكون جامعاً وما
نعم الاما ذكره انه اسطلاح المنطقيين ولو لم يعلم قواعده اراض المشخصة من ذاتيات الشخص وتسميتها بالعوارض

في اللفظ يجعله بحيث يفهم منه المعنى وتصرف في المعنى يجعله بحيث يفهم

من اللفظ والاول مقدم يتفرع عليه الاستعمال فكانه لو حظ المعنى أولا لظهرت اوجاهة ثم استعمل اللفظ فيه (قوله) وان وضع كثيرا لكل واحد من افرادهم كما في المشترك والعالم ولو بالوضع النوعي او لجموعها كاسماء الاعداد (قوله شترنا) فهو على ما يفهمه التفسير ما وضع المعنى كثير بوضع كثير وقد قيل عليه انه يصح على المنقول اشترى والعرف في العام وانخاص وليس منسبه اجيب عنه بأن المراد وضع اللفظ وبأن المصنف لا يبالى من دخوله فيه ونصريح البعض بخلافه ليس بحجة عليه (قوله) وليكن خبره محصور أي على حد معين مثل السموات فان دلالات الجمع ومافي معناه لا تنصرف على الثلاثة أو الاربعه أو غيرهما من الاعداد والقول بأن المراد أن لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصورا لمخالفة مع كونه غير منتهى لذلك مبني على وضع الالفاظ للاستعمال في الخارج

ظاهر ثم يندلج مجموع الضم في دون المفهوم الكلي لأن يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة وانحصار على التقديرين لزوم الدوام على لال لان اللفظ معرفة متقوم بالسورة على معرفة القرآن على الاطلاق فقد تعددوا تدبرون اعتبار تعدد الحال (قوله) ظاهر ثم يندلج مجموع اشخصي لال من تبعه نسبة والسورة المنكرة عامة لعموم التعدي وظاهر أن الذي كل سورة بعضه مجموع القرآن ليس الا (قوله) من جنسه في البلاغة والافصاحية) فيسهل بحث اذ يلزم من هذا الترجيحه أن لا يتناول التعدي بلفظ السورة وأقله ثلاث آيات لان علو الطبقة هي نسبة الاعجاز وهو ليس الا في ذلك المقدار كما تقر في موضعه ويمكن أن يجاب عنه بأن اللفظ الواحد مثل السورة في علو الطبقة لان الله تعالى عالم بجميعات الاحوال وكذا يتبين انفسا أن يكون الكلام المشتمل عليها في أعلى المراتب لأن ما دون السورة لقائدها عما يمكن لبشر الايمان بعمله وان لم يقع بالجلالة التفارقات الحاصل بين الآية والسورة وكذا بين الآيات بالنظر إلى أن الاحوال المقضية للاعتبارات في بعضها أكثر المقضيات المرعية فيه أو من المقضيات المرعية في الأخرى وذلك لا يقدح في أن يكون كل منها في الطرف الاعلى أي مرتبة الاعلى من ابلاغة لا بلاغة فوقعها بالنسبة إلى ذلك القدر لو جوب استعمال كل آية مثلا على جميع المقضيات التي في نفس الامر يشاء على احاطة علمه تعالى بجمعها الآن هذا الجواب انما يتم اذا ثبت أن الآية الدالة على الحكم كلام تام البتة اذ لا يوصف بالبلاغة في المشهور والاذك وفيه تأمل (قوله) انما هي بالنسبة إلى المساهية قال (ظاهر ثم يندلج مجموع اشخصي دون المفهوم الكلي) أقول لان من في منه للجمع بعض وضيمه للكلام فالكلام المحض سورة منه ليس الا الكل اذ يقع التعدي الاسورة من كل القرآن أي سورة كانت غير مختصة ببعض فلا يصدق على المصنف وغيره انه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وتحققه ان ظهور الاعجاز بالسورة لما وقع بقوله تعالى فأثابوا سورة من مثله وقعت السورة في الصورة في سياق الاثبات وفي المعنى في سياق التي نظرا إلى المقصود كما في قوله ان تزوجت امرأ اذا المراد تعجزهم نظرا إلى جميع السور فكانه قيل لا يقدرون على آيات سورة من مثل القرآن وظاهر أن الذي كل سورة بعض من مثله المجموع لكل القرآن وهذا هو التحقيق لا ما قيل ان الجنس المشكور اذا قرنته الوحدة أفاد أمره وان كان في سياق الاثبات كما في قرعة خبر من جرادة فتأمل قال (الأن يقال المراد بسورة من جنسه الخ) أقول أي يحذف على حذف المضاف ويقدربا ذكر قال المحقق عضد المقاتل الذين رجحه الله وان أريد بسورة من جنسه في البلاغة وعلو الطبقة يتناول كل لقرآن وكل بعض منه وهذا أقرب إلى غرض الاصول وهو تدبر القرآن الذي هو دليل في الفقه وقال الشارح التعريف رجحه الله تعالى في حواشيه عليه ولا يخاف في صدقه على مثل قل وانعل ولا يسمى قرآنا في عرف الاصوليين وأقول في كل من كلامي المحقق والشارح رجحه الله تعالى بحث أمان لا اول فلان قوله وكل بعض منه يتناول بعمومه الكمية والآية إلى الحرف ايضا وانعريف لا يتناول شيئا منها على وجهه لانه لما أراد بالجنس الماهيات في البلاغة وعلو الطبقة لم يتناول التعدي بلفظ الامتداد اسورة وأقله ثلاث آيات لان علو الطبقة هي نسبة الاعجاز كما هو المنطوق في الكتب ولا متفرقا الا في ذلك المقدار كما تقر في موضعه وأما الثاني في وجهين الاول ان قد عرفت الآن أنه لا يصدق على مثل قل واقل بل وعلى أي شيء من ذلك الثاني ان قد تحققت فيما سبق ان ذلك لا يسمى قرآنا في عرف الاصوليين فتدبر والله الهادي إلى سواء السبيل وهو حسبي ونعم الوكيل قال (لانا لان اللفظ معرفة مفهومة السورة على معرفة القرآن) أقول يعني أن الدور انما يلزم اذا حدد القرآن في نفس مفهوم السورة وليس كذلك بانه عبارة عن بعض من كلام الله تعالى قرأ ما رغبه مترجم أي مبين أوله بالابتداء بالنسبة وآخره بالانتهاء إليها ان كان قرأنا وهو ذلك ان كان غيره فوقيقا أي اعلاما من الشارع ومذهب الحنفية انهم اوضحوه للصورة الذاتية وقد عروا عليه عدم الحكم في الاستثناء بالنسبة والاثبات وان استثناء الكل عن الكل

اليه في تمام التصريف
لان المشترك يخرج بقيد
الاستغراق لانه بالنسبة
الى معاني المتعددة ليس
بمتفرق فهو للتحقيق
والايضاح واجب بأن
المشترك وان لم يكن فيه
استغراق بالنسبة الى
معاني المتعددة ولكنه
يصدق عليه أنه متفرق
بجميع ما يصلح في الجملة
ولو بالنسبة الى المعنى
الآخر ولعل الميرضف
الى هذا القيد خروج
المبهمات كالضائر فانها
موضوعة للكثير بوضع
واحد لتسوية بقيد
الاستغراق بلا قيد على
أن كون الغرض الاصل
من ذكره هو الايضاح
لا ينافي خروج المشترك
به فلا ماساغ لاضافة
خروجه اذن الى قيد آخر
وان الاستغراق على
سبيل البديل حاصل في
المشترك بالنسبة الى
معانيه المتعددة كما
قولكم من دخل دارى فهو
كذا لا يقال خبثت الدخول
الذكورة المنتهية لانها
تستغرق كل فرد على
سبيل البديل لا نقول
لا نسلم ان موضوعه للكثير
بل هي عند موضوعه
لنفس الطبيعة فكذا
المشترك في الجملة (قوله)
والكثير يخرج ما لم يوضع
للكثير الخ) قبل عليه المتبادر من الوضع لكثير هو ان يكون كل واحد منه نفس الموضوع له لا غير

بل هو بعض مترجم اوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرأنا كان او غيره بدليل سورة الانجيل والذبور
ولهذا احتج الى قوله بسورة متى من ذلك الكلام المنزل فافهم
بعض مترجم اوله وآخره (لا خفاء) أنه منقوض بالاية فانها مترجم اولها وآخرها والقول بأن المراد
مترجم اوله بالابتداء بالاسم ان كان قرأنا ما عوده ان لم يكن قرأ خبرا بالانتهاء اليها والى نحو هذا ذهب لافهم
من التصريف فالاول ان يقال السورة بعض مترجم توقيفا على ما سمي باسمه كالبقرة وآل عمران وآية
الكرسى مجرد اضافة لاسمها ولا تعقيب كاذ كره الشارح في حواشي الكشاف (قوله قرأنا) ما كان او غيره
بدليل الخ) ارد عليه بان السورة غلبت في عرف الشرع على بعض القرآن المترجم اوله وآخره توقيفا بين
السور والكتاب من بين الكتب ولذا عرف صاحب الكشاف السورة بالطائفة من القرآن المترجمة الخ
وتعنيها هو غير القرآن عدول من الظاهر الى المعنى ومن الحقيقة الى المجاز امرى كاذ كره نفسه في
تعريف المصنف بما جع فيه الصحائف واجاب في تصور البدائع عن الدور بأن تغيير القرآن غير تعوز
ما عينه الاصطلاحية فيكون ان تتوقف معرفة السورة على غير ما يكون الموقوف عليها تصور ما عينه
ويقرب من هذا ما ذكره الشارح في المطول دفعا للدور عن تعريف السكاكي علم المعاني يتبع خواص
تراكب الكلام (قوله) ولهذا احتج الخ) قيل عليه الاحتجاج الى قوله منه ليس تمييز سورة القرآن عن
سورة غيره بل لبيان أن السورة من جنسها في البلاغة وجوابه أن تقدير الجنس لغاهو على تقدير ان
لا يكون المحدود كل القرآن بل الكلى الشامل للكل والجزء على ما يدل عليه صريح كلامه ولو منع المحصر
فأى حاجة الى بيان أن السورة من جنس الكلام المنزل في البلاغة حتى يحتاج الى قوله منه ذلك لبيان
نعم يمكن ان يقال انما ذكر قوله منه لانه اراد تعريف المجموع وبنونه يصدق على المعنى الكلى الشامل
فان الفصل بين كل سورة لا يكون الا باعلام منه على الوجه المذكور فلا ينقض بالاية ولعدم اختصاص
السورة بالقرآن وكما أعظم مفهوما احتاج ابن الحاجب الى توصيف السورة بقوله منه الراجع ضميره الى
الكلام المنزل فلو اعتبر في مفهومها الاختصاص بالقرآن لما احتج الى ذلك ومن لم يفهم معنى العبارة
وغفل عن لطف الاشارة اعترض بأن الكلام في السورة منه لاني مطلق السورة حتى يشمل كل سورة
من كل كتاب بل وفي سورة متعلق بها الاعزاز فكيف يشمل سور الانجيل والذبور فان قيل السورة قد
غلبت في عرف المتشرعة بل في بعض القرآن من بين السور كالكتاب على كله من بين الكتب ولهذا عرف
صاحب الكشاف السورة بالطائفة من القرآن المترجمة التي أقلها ثلاث آيات وأما الاحتجاج الى قوله منه
فليس تمييز سورة القرآن عن سورة غيره بل لبيان أن السورة من جنسها في البلاغة وعلاو الطبقة كما
قلنا تلك الغلبة ممنوعة لا بدلائلها من النقل عن يكون كلامه حجة على مثل الشارح التعرير وأما
كلام صاحب الكشاف في بيان نفس الطبيعة المجردة بسورة القرآن بدليل عدم صدقه على شيء من
سورة بملاحظة القيد الاختياري تعريف مفهوم السورة وكيف لا والاية الكريمة تدل على خلافه لان
السورة فيها استعملت في غير القرآن وأيضا صرح صاحب الكشاف فيما قبل ان من سور الانجيل سورة
الامثال وفيها يهدان سائر ما أوحى الله تعالى الى أنبيائه سورة مترجمة السورة ولو سلم فهذا القدر من
الاستعمال فاذ وجد كفي في تصحيح التعريف بدفع الدور ولا يضره كون اللفظ ظاهرا في سورة القرآن بالغلبة
وتظهير أهم يأخذون المحدود في بعض الحدود فيعترض عليه بالدور فيدفعون بأن المراد بالمأخوذ في الحد
معناه القوي مع أن الظاهر والمعنى الاصطلاحى وأما قوله وأما الاحتياط الى قوله منه الى آخره فباطل
محض لان تقدير الجنس لغاهو على تقدير ان لا يكون المحدود كل القرآن بل الكلى الشامل للكل والجزء

لمكن إفادته الحكم الشرعي موقوفة على إفادته المعنى فلا بد من البحث في إفادته المعنى فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشتراك والحقيقة والمجاز وغيرهما من حيث انها تفيد المعنى (والثاني في إفادته الحكم الشرعي) فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم الشرع (الباب الاول)

فهو لا يصح في الاعلى المشترك وقد أدخل فيه العام وبعض اقسام الخاص وغيره فاحتيج الى التعميم وادخل كلمة أو على التعريف بأن يقال على كل واحد من افرادها كاشتراك أو لامر مشترك بينهما كالعام أو مجموعها كاسماء الاعداد ثم لا بد من تقييد الاجزاء بالتفقه الحقيقة مما لا يدل عليه اللفظ أصلاً ويمكن أن يجاب عنه بأنه لم يرد من الكثير الا هذا المعنى المتبادر ولا سلم العام والجمع المشترك بوضع كثير بمعنى لافرادهما بل موضوعها بالوضع السوي والا لكان استعماله فيها مجازاً كالضمان عند من زعم

(قوله وورد بجائته) أي بيان أقسامه وأحواله المتعلقة بإفادته المعاني وثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بإفادته المعنى ماله تعريفه يتعلق بإفادته الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالمخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالأعراب والبناء والتعريف والتشكيك وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بإفادته المعاني لا يقال المراد ما يتعلق بإفادته المعنى وهذه تتم الكتاب وغيره لا نقول وكذلك المباحث الموردة في الباب الاول بل الثاني أيضاً ولهذا قيل كان حقها أن تؤخر عن الكتاب والسنة إلا أن نظم الكتاب لما كان متواتراً تحفظاً كانت مباحث النظم به أليق

للكل والبعض (قوله أي بيان أقسامه) كالمخصوص والعموم والاشتراك وأمثالهما من الاعراض الذاتية للدليل السمي والتقسيم تضمن اثباته له في الجملة فلذا عديان الاقسام من البحث وأما التعريف فليس فيه شأنه جل العرض الذي أصلاً يخرج عنه بالضرورة (قوله ولم يبين في علم العربية مستوفى) قبل عليه بحث الحقيقة والمجاز من الابحاث المتعلقة بإفادته المعنى وقد بين في علم العربية مستوفى فكيف يصح التقييد بقوله ولم يبين في علم العربية مستوفى أيضاً التعريف والتشكيك ماله يتعلق بإفادته الاحكام الشرعية حيث قالوا المعرفة اذا عرفت معرفة كانت عن الاولى وغير ذلك فكيف يستقيم قوله لا كالأعراب والبناء والتعريف والتشكيك وأجيب عن الاول بمنع كون البحث عنهما مستوفى في علم العربية ولو سلم قول الشارح بناء على الغلب وعن الثاني بأن البحث عنهما مستطردى ولذا قال الشارح هناك لما تنجز الكلام الى ذكره انكره وأفادتها لعموم والمخصوص أردفه بما شتمهم من أن المنكره اذا عرفت انكره الخ (قوله لا يقال المراد الخ) حاصل السؤال أو اضافة الابحاث الى ضمير الكتاب المفيدة للتخصيص يخرج تلك المباحث لانها لا تختص بالكتاب بل تعمه وغيره فلا حاجة في اخراجها الى ما ذكره من التكلف وحاصل الجواب أن التخصيص الحقيقي لا يمكن هنا والام تكن المباحث الموردة في

كما عرفت قال (وورد بجائته أي بيان أقسامه وأحواله المتعلقة بإفادته المعنى) الخ) أقول قد عرفت فيما سبق أن البحث عبارة عن اثبات العرض الذي له موضوع وهذا المعنى ظاهر في بيان الاحوال وأما بيان الاقسام ففيه أيضاً معنى البحث لأن المخصوص والعموم والاشتراك وأمثالها من الاعراض الذاتية للدليل السمي كما سبق الإشارة اليه فالتقسيم تضمن اثباته له في الجملة وهو معنى البحث بخلاف التعريف اذ ليس فيه شأنه جل العرض أصلاً يخرج عنه بالضرورة قال (والمراد بالابحاث المتعلقة بإفادته المعنى الخ) أقول لما كان المتبادر من ظاهر قول المصنف رحمه الله تعالى في الباب الاول في إفادته المعنى أن تكون الافادة محمول جميع المسئلة في جميع مباحث الباب الاول فيكون معنى بجائته في قوله وورد بجائته أحواله السمي هي عبارة عن الافادة ولم يكن كذلك لأن كثيراً من الاحوال ليس بإفادته وان تعلق بها كما يظهر من المباحث لا سيما ان شاء الله تعالى وجهه الشارح رحمه الله بأن المراد بجائته بيان أحواله المتعلقة بالافادة لا بيان الافادة نفسها فلما ورد عليه أنه يقتضى تناول اللفظ لجميع مباحث العربية لأن التعلق قد يكون قريباً لكلى الاحوال المذكورة فهنا وقد يكون بعيداً كإحدى الاعراب والبناء والتعريف والتشكيك ونحو ذلك لا يقع التعلق في الثاني الا من لم يسم رتبة من العربية بقدرة بقاء الابحاث بزيادة تعلق بإفادته الاحكام مع عدم البيان في علم العربية على التمام يخرج حينئذ الاعراب والبناء ونحوهما بالضرورة ثم لما ورد على هذا التقييد الذي ارتكبه لاجراء تلك المباحث سؤال دفعه بقوله لا يقال وحاصله أن اخافة الابحاث الى ضمير الكتاب المفيدة للتخصيص يخرج تلك المباحث لانها لا تختص بالكتاب بل تعمه وغيره ولا حاجة في اخراجها الى ما ذكره من التكلف على التكلف وحاصل جوابه أن التخصيص الحقيقي لا يجوز أن يراد هنا ولا يمكن تلك المباحث الموردة في الباب الاول بل الثاني

أنه موضوع للمفهوم اليكلى وكلام الحقيقة في قوله يعوم نحو الانسان المبرق يلام الاستغراق والمنكره المفيدة مع تعمهم الخاص

بما وضع للواحد الشخصي
والنسب - وعلى والجناس
ويعلم ان أسماء الانسان
موضوع لتفسي الطبيعة
كاعلام الانسان صريح
في اعتبار الوضع النحوي
في العام وقد نص صاحب
الكشاف على ان الاسم
لا يدل الا على مسمى
واللام لا يدل الا على
معناه من التسمية
والعين عند المحاط
والهموم في الموصول
انما هو باعتبار الصلة
والثابت وان قلت فيقول
في أسماء العدد دويخ
التسمية قلت ليس المصنف
يقول ان يصح التسمية
وأما الاعداد وان
كانت موضوعة للقيمة
والمرتبة المية بالوضع
التعصمي موضوعه
لافرادها مخصصة
المتكررة بالوضع وعلى
مثلا الثلاثة موضوعة
اكثر ثلاثة كالثلاثة في
ثلاثة رجال وثلاثة أسماء
وثلاثة دراهم وهم جرائم
هو وان لم يكن محصورا
من هذه الجهة فيصدق
عليه انه محصور من جهة
أخرى وعبارة غير
الاسلام في تعريف
الخاص بل اللفظ وضع للمعنى
واحد على الانفرد وكل
اسم وضع للمعنى معلوم
على الافراد ناظرة اليه فتأمل

والنص قد ذكر عقبيه (قوله لما كان القرآن) يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا يدل على وضع للمعنى
واستعماله فيه ودلالته عليه فتقسم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان
باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه وان اعتبر فيه الظهور والحقا فهو الثالث والا
هو الرابع وحمل غير الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات
الباب الاول بل الثاني ايضا مما ثبت الكتاب لتأويلها السنة ايضا كالاعراب والبناء وغيرهما
(قوله يريد ان النظم الدال على المعنى الخ) يريد شرح قول المصنف في المتن قبل بيان النظم في الشرح
قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات فيندفع توهم صاحب الترجيح ان الشارح ذكر التقسيمات
او لا ثم ذكر تفسير النظم وما يتعلق به على خلاف المتن ثم انظر ان المراد بالمعنى الثاني غير الاول ولهذا
في الظاهر موضع المضمير فلو فكر الثاني استعمل ذلك لكان أولى لان المعرفة اذا أعدت معرفة فاعلم ان
ان الثاني يكون عين الاول وانما قلنا ان الثاني عين لان المراد الثاني المعنى الموضوع له بالاول ما معناه
وبعبارة دالة اللفظ على المعنى المجازي بواسطة الوضع أى وضعه للمعنى الحقيقي ولهذا قدموا الدلالة
اللفظية الوضعية الى ثلاثة اقسام ثم الضمير في قوله راجع الى مطلق المعنى لا المعنى الثاني لا يتقاضاه بالمجاز
الهمم الا ان يستثنى ولا ان الاول للارادة الثابت بغير العبارة فان اللفظ ليس مستعلا فيه كما ستعرفه
وضمير عليه راجع الى مطلق المعنى ايضا فانه اقرب من رجوعه الى المعنى الاول للثلاثة ثمر الضمائر المراد
بالمعنى في قوله الى هذه ما يعم الموضوع لئلا يلام قوله وان كان باعتبار دلالة وضعه عليه الخ وان القسم الرابع

ايضا مما ثبت الكتاب لاما كالأعراب والماء وغيرهما في تأويلها السنة ايضا فوجه المصنف في
اخراجها الى التقييد المذكور وهذا هو مراد التحرير بالسؤال والجواب لان ما نسب الى بعض الافاضل
انه قال بى في عدات عما يقتضيه ظاهر الاضافة من تخصيص المباحث بالكتابة دون السنة والاجماع
وعمت بقوله ما لم يزيد اختصاص فالجواب انه لا بد منه لان المباحث لا تختص بالكتاب بل تشمل
والسنة والاجماع لانه مع كونه كلاما ظاهرا فاقصر عن التحقيق فاسد في نفسه اما اوله فلان سوق
كلام الشارح رحمه الله تعالى يناهز بان مصدريه الى غير ما يتعلق بالتفصيل لا التعميم وان كان فيه
عموم في نفسه والمقصود توجيه كلامه فالواجب التمسك على طبق مرأته وأما ثانيا فلان الاشارة
حينئذ في قوله وهذه ثم الكتاب وغيره في قوله وكذلك انما هي الى ما سبق عليه ما لم يزد اختصاص وهو
مباحث الخصوص والعموم والاشتراف ويحذف فيكون عبارة عن المباحث الموردة في الباب الاول لئلا يلام
لا يستقيم قوله وكذلك لانه يقتضى تشبيه الشيء بنفسه فتدبر واستقيم قال (يريد ان اللفظ الدال على
المعنى بالوضع لا يدل على وضع للمعنى الخ) أقول هذا شرح المصنف رحمه الله تعالى في المتن قبل بيان النظم
في الشرح قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات فيندفع توهم صاحب الترجيح ان الشارح ذكر التقسيمات
او لا التقسيمات ثم ذكر تفسير النظم وما يتعلق به على خلاف المتن ثم لسان الشارح رحمه تعالى ان الكلام
في اللفظ الدال على المعنى بالوضع ان يرجع ضميره الى اللفظ الدال بالوضع وان يرجع بالمعنى في
المعنى المذكور او لا وهو المعنى الموضوع وان يرجع ضميره عليه الى المعنى الثاني الذي هو عبارة عن
المعنى الموضوع له فيخرج المجاز ولا بد من تروجه لان الكلام في اللفظ الدال على المعنى بالوضع كما عرفت
في المتن ما قبل ذكر المعنى باسمه الظاهر دون الضمير لئلا يلام ودل على خصوص المعنى المذكور او لا فيخرج
المجاز وان اللفظ المجازي ليس موضوعا للمعنى الدال عليه وكذا يلزم ان يكون المراد من ضميره جنس
المعنى لا خصوصية واحدة من المعنيين المذكورين لانه ان اردنا الاقرب كما هو ظاهر العبارة تخرج المجاز
ايضالا ليس فيه استعمال اللفظ في الموضوع له وان اردنا البعد خرج الدال بالاشارة لان اللفظ لم

الثلاث الاول ما حوسه للفظ وأما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبرة
وبالاشارة وبالدلالة وبالافتضاء وتارة الاستدلال بالعبرة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالافتضاء وتارة

ليس بالنسبة الى الموضوع له كما لا يخفى فليتام

يستعمل في المعنى المذكور عليه بالاشارة فان قيل سلمنا ان المعنى الثاني عبارة عن الاول فلا بدليل
قوله فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول فان التقسيم الاول لا يتناول المجاز
وأما كون الضمير من راجع الى المعنى الثاني الذي هو عبارة عن الاول فلا بدليل قوله وان كان باعتبار
استعماله فهو الثاني وان كان باعتبار دلالة عليه الخ فان هذين التقسيمين يتناولان المجاز قلنا الباقي
باعتبار انما يقع ههنا لاملاسه ولا شأن أن التقسيم المنبسط باعتبار استعمال اللفظ في الموضوع له
يتناول المجاز فليتام قال (وأما الاقسام الخارجة من التقسيم الخ) أقول اعلم ان المفهوم من نقل
الشارح رحمه الله تعالى هذه العبارات المختلفة من الامام نفع الاسلام ثم قوله بعد ذلك وعدم الالتفات
الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ لان اختلاف هذه العبارات خال عن ذلك بل نسمع فيها كما
صرح به شراح كلامه وليس كذلك بل في كل منها فائدة ولو وقع التعبير بغير هاتئان تلك الفائدة فلتحقق في
هذا المقام ليحصل في ضمنه ما هو المراد فنقول وبالله التوفيق ان الشيخ رحمه الله تعالى قد اختار في النظم
تقسيم ما يظن ويحتمر ههنا أما الاول فله موهمة المفرد والمركب وأما الثاني فلإحاطة الاعتبار من
ابتداء وضع الواضع الى افهامهم السامع فان أداه المعنى باللفظ الجاري على قانون الوضع يستدعي أولاً وضع
اللفظ للمعنى ثم دلالة عليه أي كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فلفظ بذلك
الاعتبارات الأربع تقسيمات أربع مرتبة الثانية في فاه مشتمل كإسماي في ثمانية لغاية اهتمامه بتفهم
الكلام تعرض أربع مرات بهذه الاقسام مرة أولى باعتبار تعلق كل تقسيم بمجته من الجهات الأربع
المذكورة وغاية باعتبار تعدد كل تقسيم من التقسيمات المذكورة وثالثة باعتبار مفهوم كل قسم
منها وذكر ما أخذها ورابعة باعتبار بيان كل قسم من أقسام التقسيمات المذكورة وزيتها ثم لما كان
المقصد والاصلي في أقسام القسم الرابع فهم المعنى لما عرفت أنه آخر الاعتبارات ولم يحصل للنظم بسببه
اسم مخصوص كما يحصل بالاقسام السابعة أما الدلالة والافتضاء فظاهر وأما العبارة والاشارة فلإسماي
أن العبارة عبارة عن سوق الكلام والاشارة عن الإيحاء الى معنى لم يقصد اصلاً ولا تعبر عن الاقسام
من قصد ضبط الكلام بالدال بالعبارة والدال بالاشارة والدال بالدلالة والافتضاء مناسب لأن لا تعبر
في المقسم النظم بل الوقوف مناسب أن يقدم لفظ المعرفة لأن لها من اختصاص بأقسام يعتبر في مقسها
الوقوف الأربعة فلذا قال والرابع في معرفة رجوع الوقوف وفي تعداد أقسام كل مقسم بقوله الاستدلال
بعبارة النص وبإشارته وبدلالتنبيه واقتضاءه وفي تعريف الاقسام للدولين بقوله الاستدلال بعبارة
والاستدلال بإشارته والدخيلين بقوله الثابت بدلالة النص والثابت باقتضاء النص وفي بيان أحكام
الاقسام بقوله الوقوف بعبارة النص وإشارته ودلالته واقتضاءه والسري في ذلك قد عرفت أن القسم الرابع
لا يحصل للنظم بسببه اسم مخصوص كما يحصل في البواقي فلا يسمى كل قسم منه باسم على حدة كما يسمى في
غيره بل يعبر عن ذلك الاقسام في كل مقام بما يناسب ذلك المقام أما الاول فلان ذلك المقام مقام تعداد
الاعتبارات الأربع التي هي مناشئ لتقسيمات فالمناسب له أن يتعرض لاقسام القسم الرابع بوجوه
الوقوف لان الوقوف آخر الاعتبارات وأما الثاني فلان ذلك المقام مقام تعداد النظم وقد عرفت
أن النظم لا يسمى باعتبار الرابع باسم لكن الاستدلال لما كان سيد الوقوف على المراد مناسب للنظم لان
الاستدلال لا يكون الا به وأما كان باعتبار معناه عبر به عن تلك الاقسام بحسب اقتضاء ذلك المقام

من أقسام اللفظ باعتبار وضعه ولهذا أخرجه المؤلف من هذا القسم وبأنه لا وجه

(٣٠ - تلخيص - أول)

عنه بأننا لا نسلم أنه غام بعد
التخصيص على الحقيقة
ولو أطلق ذلك عليه فهو
مجاز باعتبار ما كان أو
على اصطلاح البعض
وهو صالح لما يختص منه
والخصص انما بين أنه غير
مراد منه وذلك معنى عدم
الانتماء لجميع ما يصلح
لانه لا يصلح له (قوله)
فعلى قول من لا يقول
الخ) وهو مذهب
مشايخنا العراقيين وهو
الخارج عند المصنف
وغيره من المحققين (قوله)
وعلى قول من يقول
بمومه) كشيخنا خوارزمي
الذي رام عدم اعتبار
الاستغراق في العموم بل
الشرطية انتماء جميع
من المسجيات باعتبار
أمر مشترك على ما اختاره
نفع الاسلام السبزدري
وجه الاسلام الغزالي
رحمهما الله وجماعة وأما
زعيم أن الجمع المنكر
مستغرق كاذب البسه
جماعة نظر الى محنة
الاستثناء في قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله
لفقدنا مثل قوله قسرة
خير من جرادة (قوله الجمع
المنكر الذي يدل الخ)
اعترض عليه بأنه اذا
كان وسطاً بين الخاص
والعام بناء على قرينة
عدم الاستغراق لم يكن

شأن المصنف في اقسام
المحصورين بالجمع انه
ساقية في الباقي فيكون
معنى وشعبا لا كالمزول
لا يقال لا فرق بين اعتبار
رأى المذهب في المؤول وبين
اعتبار المذهب في سبقي
الواسطة لا ما قبل
الفرقة في الاول لانه
المشترك على نفس المادى
وفي الثاني لا خارج المادى
لا لانه على الباقي
وعن الثاني ان معنى غير
المحصور ليس اربايد
عليه اللفظ قد يرمناه
أو لا يلائمه الاحتياط بل
المعنى ان كثرة غير
منه صفة على عدد معين
وحد معين كالرجل مثلا
فان كثرة غير خمسة
بكترة هي الثلاثة أو
الأربعة أو الخمسة أو غير
ذلك (قوله كرجل وفس)
اشارة الى ان النسوعى
ظواهره الاصول وعرفهم
قد يكون ما هو النوع عند
أرباب المدقول كالفرس
وقد يكون ما هو اخص
منه كالرجل لا اختلاف
لوازمه الشرعية ولوازم
المراة لاختصاصه
بأحكام مثل البسوة
والامامة والشهادة في
الحدود وغير ذلك دون
المراة (قوله ان ترج
بعض معانيه) اشارة الى
أن مراد من فسر المؤول

الوجه وبسبب العنى والاشارة ودلالته واقتضائه وكفى تفسيرها ما هو صفة المعنى كالاشارة بالنظم
مقصودا أو غير مقصودا والثابت بمعنى النظم والثابت بالزيادة على المعنى شرط الصفة فذهب بعضهم الى أن
أقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والى الواقف للنظم وبمعنى المعنى الى أن الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى
والى الواقف للنظم وصرح المصنف بأن جميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى أخذها الحاصل وميل الى
المضبط وأقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الدلالات
الى الدلالات واحتلافها من دال المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يجعل قولهم
أقسام النظم والمعنى كما قال المقرآن هو النظم والمعنى جيعا وأراد انه النظم الدال على المعنى للنظم بأن
كونه يما يكون بالى المصاحف مستقولا بالتواضع لفظ الدال على المعنى لا للمعنى واللفظ والمعنى
وكذا الاعمار يعنى بالصفة وهي من الصفات الواحدة الى اللفظ باعتبار ادائه المعنى فانه اذا قصدت
نأوية اداء بالى كيب حدثت اعراض مختلفة تقتضى اعتبار كينيات وخصوسيات في النظم فان
روعت على ما ينشئ فهدوا الطائفة صار الكلام بليغا واد بالى في ذلك حدا يمنع معارفه من مجرأ
والاعراض صفة النظم باعتبار ادائه المعنى لاسفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى الفسر ان نفسه أيضا
(قوله فذهب بعضهم الى الخ) استدلال المذهبون الى الاول بان الشيخ ذكر النظم في الاقسام المتقدمة
وقال في وجوه النظم في وجوه اقسام البيان وذكر النظم في استعمال ذلك النظم ولم يذكر في التقسيم
الرابع فتعين أنه جعل اقسام التقسيمات الثلاث الاول للنظم وأقسام التقسيم الرابع للمعنى وأن
تساعى الى ان واستدل المذهبون الى الثاني بأنه ذكر في الدلالة والاقتضاء الثابت بالدلالة بالاقتضاء
ولاشك ان الثابت به ما هو المعنى ولم يقل في العبارة والاشارة ان الثابت بالعبارة والاشارة فظهر أنهم ايضا
من اقسام المعنى بل من اقسام اللفظ وان سوغ في العبارة (قوله صفة لفظ الخ) أما العروبة فظاهر
وأما المكتوبة فلما صرح به في شرح المقام من أن الكتاب تصوير اللفظ بحروف هجائية والمكتوب
هو اللفظ وان كان المات في المنصف والصور والتعويض كاسبق وأما النقل بالتواضع فلان خصوص
المعنى لم يقل بالتواضع وسلم فالمراد اختصاص المجموع والله اعلم (قوله فان روعيت على ما ينبغي الخ)
هذا يستدعى أن لا يكون الرجل بليغا الا اذا راعى قدر ما في بطاقته حتى لا يقدر على كلام أبلغ من هذا
لوجوده في روعه في البلاغة تردد الأهم الا أن يراد من قوله صار الكلام بليغا أنه يكون كاملا في
وأما ثالث فلا بد من المقام مقام المعنى وبالنسبة الى يعرف كل من علم بالصفة وقد عرفت أن
العبارة والاشارة أدب الى اللفظ من ادائه والاقتضاء انساب أي ذكر بالاستدلال المناسب للفظ
ودلالته والاقتضاء أقرب الى المعنى من الاولين فاسب أن يذكر بالثابت المناسب للمعنى وأما الرابع
فلان ذلك المقام مقام بيان أحكام الاقسام فينا سبه ذكر لوقوف على المراد لكونه ملائما لحكام فظهر
أن اختلاف العبارات لم ينشأ من عدم الالتفات بل بضم كل منها فائدة بحسب المقام يدركها من وقف على
ما ذكرنا من دوى الاهام وال (ود كفى تفسيرها ما هو صفة المعنى كالثابت بالنظم الخ) أقول أي ذكر
في تفسير الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع ما هو صفة المعنى لكن لا بالعبارة المذكورة ههنا بل هي
نقل بالمعنى كما يظهر من النظر في الاصل قال (حدثت اعراض مختلفة تقتضى اعتبار كينيات
وخصوسيات) أقول المراد بالاعراض الخمسة مثل التعريف والتعظيم واظهار السلافة والذكاء ونحو ذلك
وبالتكفيقات والخصوسيات مثل التنكير والتعريف والذكاء كروا الحذف ونحو ذلك فان روعيت الى
التكفيقات والخصوسيات مع حسب الاعراض الخمسة الحادثة على ما ينبغي لا يقدر ما هو الواقع

سواء حصل من خبر الواحد أو القياس أو التأمل في نفس الصيغة فلا يرد أن المؤول قد لا يكون ممن المشبهة وترجعه قد لا يكون بغالب الرأي فإن الخطي والمشكل والمجمل إذا لحقها اليان بدليل قطعي يسمى مفسرا ونظري يسمى مؤولا (قوله بالرأي لم يقل بغالب الرأي لأن غلبة الظن ليس بشرط في ذلك بل يكفي حصول الظن سواء كان بخبر الواحد والقياس أو بالتأمل في نفس الصيغة كسلافة قسرو وغالب كان أولا وكونه من أقسام النظم باعتبار الوضع عندهم انظر إلى أن الحكم بعد التأويل يضاف إلى الصيغة (قوله الاسم الظاهر) فغير ادنيه ماهو ليس بمضموم وقديراد مالمس بهم مطلقا وهو المراد ههنا (قوله قصفة) قبل جعلها مقابلا لاسم الجنس خلاف الاصطلاح ورد بأنه لم يحمله مقابلا بل للاسم الشامل للعلم واسم الجنس (قوله مع وزن المشتق) امامتعلق بوضع فيكون وزن المشتق وهشنة داخل في الموضوع فالمراد أن الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له كال

مجوز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما قيل ان تفسير الفاتحة أو قمار من العلم والجواب أن هذا أيضا من اعجاز النظم لانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من قول أبي حنيفة رحمه الله يجوز القراءة بالفارسية في الصلاة أن البلاغة لا إلى حد الاعجاز بدليل قوله وما ذابغ (قوله والجواب أن هذا أيضا من اعجاز النظم) فيه بحث اذ يحتمل أن يكون مراد القائل ان الاطلاع على معاني القرآن أنفصها والاحاطة بها علم مع قطع النظر عن الله لا لا عليها بالكلام خارج عن طوق البشر فلا يكون من اعجاز النظم وكون هذه المعاني بحيث لا يتحملها غير كلام الله ورجوع هذا إلى اعجاز النظم لا ينافي كونها في أنفسها بحيث يكون الاطلاع عليها والعلم بها خارجا عن طوق البشر ولا يستلزم كون هذا أيضا من اعجاز النظم فليذهب (قوله ومقصود المشايخ الخ) مرئط بقوله كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا الخ وما بينهما من تمة الأول (قوله دفع التوهم الناشئ الخ) قيل التوهم المذكور يستدفع بأن يقال القرآن اسم للنظم الدال على المعنى والجواب أنه تعيين الطريق وليس من أدب المناظرة على أن فيما اختاروا اشعارا بكون المعنى

لاقتضائه أن لا يكون البشر بليغا لانه غيب لا يطلع عليه الا الله تعالى بل الطاقة البشرية فان المتكلم بعد حصول له ملكة يقتدر على تأليف كلام بليغ اذ غلب على نفسه أن المقام الفلاني يقتضي عشر خصوصيات مثلا فان راها في كلامه يكون كلامه بليغا وان ترك شيئا منها أو زاد عليها لا يكون بليغا وان كان المتكلم بليغا وان غلب على نفسه أن المقام يقتضي نعية الكلام عن الخصوصية يجب عليه ذلك حتى اذا استرشد منها فليكون بليغا وبالجملة بلاغة الكلام عبارة عن مطابقتها لمقتضى الحال والمعبر في كلام البشر رعاية مقتضى الحال بقدر الوسع فان اقتضى المقام زيادة الاعتبارات يجب رعايتها كذلك بقدر الوسع وان اقتضى الانقص يجب كذلك وان اقتضى عدم رعايتها يجب تركها بالكلية وهذا فرع من الاعتبار المناسب كاصح به المقتضى من شرائح الفتح وفي كلام الله تعالى رعاية بقدر ما في نفس الامر فانه عالم بجميع الكيفيةات وكما انها في احيى ما يجب رعايته لا يزيد ولا ينقص ولهذا كان القرآن مجزأ يمنع معارضته للبشر وجود كلام أو في منه بتأدية الاغراض فبطل ما قيل ففهم منه أن المتكلم اذا راى في كلامه بعض مقتضيات الاحوال مع قدرته على رعاية أكثره يمكن كلامه هذا بليغا والظاهر شذافه فان احوال الباطن في اراد الكلام متفاوتة فتارة يعقون في مقام التنازل والتفان خرفير ومون تأدية كلامهم موشعافا بل السحر فبراعون فيه ما في طاقاتهم من غير اهمال نكتة وأخرى بالمخارجات على مجازى العادات فيكتفون بحصول المطابقة بمقتضى الحال في الجملة وان لم يكن في الدرجة الاعلى مع أن على كلامهم بليغ ولا يخفى أن الله قادر أن يأتي بكلام أو في بتأدية الاغراض مما انزل خصوصاً سوى القرآن فتدبر واستقم ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى قال هذا مرئط بقوله كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى وأرادوا به النظم الدال على المعنى وما بينهما من تمة الأول ومتمماته فان قيل القول بأنه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا قد انهم الا أنه مشعر بعدم كون المعنى ركنا أصليا فلا يلزم عرض أبي حنيفة رضي الله عنه والمقصود توجيه كلامه فان قيل لا وجه لكونه ركنا فضلا عن كونه أصليا لماعرفت أن معنى النظم والمعنى الدال على المعنى بالضرورة قلنا لما كان المقصود من وضع اللفظ إعادة المعنى كان المعنى هو المقصود واللفظ وسيلة اليه فاعتبر ركنية اللفظ نظر إلى الظاهر والمعنى نظرا إلى الحقيقة ولربحان الحقيقة على الظاهر اعتبر ركنا أصليا فان قيل الركنية تنافي الزيادة كليسق وسأني عدم تغير الاسم والاسم بالتفاوت فان من الاجزاء ما لا يتغير بانقضاء اسم الكل وروسمه كاليد والرجل مثلا من زيد بخلاف الرأس فلا تنافي قال (المصنف)

الامر من المشتق منه وهشنة المشتق قصفة فيصدق على كل صفة وهذا التوجيه ادعى جدد الذين المشايخ معناه من المصنف

القيم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روى عن أبي حنيفة أنه لم يجعل النظم ركبا لازما في حق جواز الصلاة خاصة بل اعتبره في حق فقط حتى لو قرأ

وأما متعلق كان فيكون وزن المشتق داخل في الموضوع له فاعني أن المشتق عين ما عود له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب مثلا معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب مبهناه معني الضرب مع المفعول وهذا هو المراد من قولهم في تعريف الصفة ما دل على ذات مبهمة باعتبار معنى

معين هو المقصود واعتبر على حقيقته بأن التعريف على هيئته لا يصدق إلا على حقيقة تكون على وزن الفاعل أو المفعول لأن التعبير هما يقوم به المعنى لا يكون إلا محما ليس معنى الأبيض هو البياض مع الأنعل ولا البطاش هو العلبش مع الفعلان إذ لا يعبر عنهما بالأفعال والفعلاين ونحو ذلك وان منع ذلك منع خروج اسم المكان والآلة لللفظ

القرآن عنده اسم له معنى خاصة (قوله المراد من النظم ههنا اللفظ) لا يقال انظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ ترتيبا للمعاني متساقطة للالفاظ على وفق ما يقتضيه العقل لا لوقاها في اللفظ وضم بعضها الى بعض كيم ما انتقأ وهو الالفاظ الترتيبية بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قضايتك من ذكرى حبيب نيك فقام حبيب ذكرى كان لفظا لا نظاما لا يتناول هو يطلق في هذا المقام على ما فسره حيث ينقسم الى الخاص والعام والمشارك ونحو ذلك والمراد به اللفظ لا غير الهم لأن يقال المراد بأقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بأن تقع صفة مفردة او الالفاظ الواقعة فيه لا مفسدة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشارك ونحو ذلك عرفا هو الالفاظ دون النظم فان قيل كما أن اللفظ يطلق على الهم فكذلك النظم على الشعر فينبغي أن يحترز عن امالافه قلنا النظم حقيقة في جمع الألفاظ السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الهم ومنه اللفظ بمعنى التكلم فأثر النظم رغبة في الأدب وإشارة الى تشبيه الكلمات بالقر (قوله بل اعتبر المعنى) لأن معنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة

ركا كما هو المناسب لعرض أبي حنيفة رحمه الله (قوله المراد من النظم ههنا اللفظ) وللتنبية على هذا قال المصنف قسم اللفظ بعد أن قال لما كان القرآن نظاما والاحول قبل قسم النظم وانما قال ههنا لأنه قد يطلق ويراد به الشعر والمعنى المصدري واللفظ المرتب وهذا لا يدفع توجبه الا براد الثاني كما رخصه صاحب الترجيع لأن سوء الأدب بالنسبة الى استعمال ما بقى (قوله حيث ينقسم الى الخاص والعام الخ) فيه بحث لأن ورود النسبة ههنا للفظ لا للنظم فلا يحتاج الى تفسير النظم باللفظ وأنفس المصنف نفسه وأما وجه ترتيب الجواهر على الشرط فواضح أي كفي في ذلك كون اللفظ جواهر من النظم (قوله اللهم الآن يقال المراد الخ) ووجه هذا التوجيه بظهور أيضا صحة تقسيم الكتاب الى الاقسام وذلك لأن الاسماء بالكتاب المجموع الشخصي أو انه هو النكلى الشامل الكل والبعض الدال على الحكم وذلك آية كما مر ومن البين أن بعض الاقسام ليس بهذه المرتبة (قوله قلنا النظم الخ) حاصل الجواب أن اطلاق النظم على الشعر ليس بالنظر الى الأصل بخلاف اطلاق اللفظ على الهم وإثباته فلو قال بدل قوله والمراد به اللفظ والمراد

المراد من النظم ههنا اللفظ أقول يعني أن مراد القوم بالنظم في ههنا المقام هو اللفظ وانما احتاج الى بيانه لأنه ذكر في المتن انظم في سياق لما واللفظ في جوابه فورد عليه أن حق العبارة أن يقال لما كان الترتيب نظاما لا على المعنى قسم النظم الخ فورد بأن مراد القوم ههنا بالنظم هو اللفظ واختيارهم النظم عليه في غاية الادب فتقسيمه تقسيمه وانما قال ههنا لأن النظم قد يطلق ويراد به الشعر والمعنى المصدري واللفظ المرتب كما ذكر في الشرح واحتار به عن ارادته وهذا يدفع توجبه الا براد الثاني لأن سوء الادب الحاصل الى استعمال ما كفي اللفظ بان كما سيأتي بيانه قال (لا يقال النظم على ما فسره المحققون الخ) أول حاصل السؤال أن مراد القوم بالنظم لا يجوز أن يكون اللفظ لأن التحقيق منهم فسر سوء التبيين واللفظ ليس شيئا منها وحاصل الجواب أن طريق الجار غير محصور فاهم أرادوا به ههنا اللفظ مطلقا من قيل اطلاق المصنف على المطلق كما في المستقر بقرينة اطلاقه على المفرد حيث قسمه الى الخاص والعام والمشارك ومجوز ذلك اللهم الآن يحمل إضافة الاقسام الى النظم على كونه لادى ملازمة بأن اراد الاقسام المتعلقة بالنظم فينبغي ان يراد به مطلق اللفظ بل المظم قال (كما أن اللفظ يطلق الخ) أقول منشأ السؤال قول المصنف رحمه الله تعالى لأن لفظ في الأصل اسقاط شيء من الهم وحاصله ان اللفظ كما ينصن سوء الادب بالطريق الأصل كذلك انظم بتصميمه بالطريق الأصل لأنه أيضا يطلق على الشعر الجواب ان اطلاقه على الشعر ليس بالنظر الى الأصل بل بالطريق الباطن فانه حقيقة في جمع الألفاظ السلك ثم استعمل في الشعر مجازا بخلاف اللفظ فانه حقيقة في الهم ابتداء قال (لأن معنى النظم على التوسعة

المناجاة فخص في اسقاط لزوم النظم وورخصة الاسقاط لا تختص بالعدو ذلك فيمن لا يتم شيء من البدع وقد تنكلم بكلمة أو أكثر غير مؤولة ولا محتملة المعاني فيقول من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلاة بقراءة التفسير فيها انفاً فاقول من غير تعدد ولا لكان يجوز أن يفسد أو رزديقا فيقتل وأما الكلام في أن ركن الشيء كيف لا يكون لازماً فيجيبه فان قيل ان كان المعنى قرأنا بآيانه عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحديث المعقول بين دفتي المصاحف أو ترا عليه وان لم يكن قرأنا بآيانه عدم فرضية قراءة القرآن في الصلاة قلنا أقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فحصل النظم مرعياً منقولا في المصاحف تقديره وان لم يكن تحقيقاً أو جعل قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن على وجوب

به العبارة اكان أنسب (قوله وورخصة الاسقاط لا تختص بالعدو) اعترض عليه بمنع كون هذه الرخصة رخصة الاسقاط بل هي رخصة التزينة والتخفيف صرح به الامام بهان الدين في شرح البرزوي كقولهم لو كان رخصة اسقاط لما جاز العمل بالقرعة فان من أحكام رخصة الاسقاط أن يأثم العامل بالقرعة كافي المسافر المنهم للزوم وهو هنا ليس كذلك اذ لو قرأ بالعربي يجوزوا يسقط به الفرض اجابوا بل هو أولى سلامته عن الخلاف وقد يجب أن المسقط لزوم النظم لا نفسه كإدله عليه صريح عبارة التبريز ولا نسلم أن جواز القراءة بالعربي فيها باعتبار أن النظم لازم بل باعتبار أنه موجود ووقوعه عن الفرض لا يدل على لزومه كإدله أيضاً على أصل الفرض في الصلاة (قوله وقد تنكلم بكلمة أو أكثر) ظاهره يدل على أنه لو قرأ بالفارسية مقدار ما يجوز به الصلاة لا يجوزوا في المجوز أن ينكلم بترجمة كلمة أو كلمتين في أثناء القراءة بالعربية (قوله وأما الكلام في أن ركن الشيء كيف لا يكون لازماً فيجيبه) هو قوله فيما بعد والمتأخرون ذوا الإصرار على الاحتياط بقيام الركن المقصود أعني المعنى (قوله قلنا أقام العبارة الفارسية الخ) الظاهر أنه اختيار للشيء الثاني وحاصله أنه لا يلزم من عدم كون المعنى قرأنا بآيانه عدم فرضية قراءة القرآن لأن العبارة الفارسية أقيمت مقام العربية فحصل قراءة القرآن بهذا الاعتبار وتوهم كثير من الناظرين أن الجواب باختيار الشيء الأول نظر إلى أن ظاهر قوله فجعل النظم مرعياً ناظر إلى قوله في الشيء الأول من السؤال يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن لا وجه له أن مجرد المعنى إذا كان قرأنا يلزم إلا زمان المدة كوران ولا يدفعه إقامة العبارة الفارسية مقام النظم المنقول لأن الكلام مسوق على كون مجرد المعنى قرأنا هو ظاهره على المتأمل في ههنا بحث وهو أن التسمية مع كونها قرأنا في النص لما لم تكن آية نامة عند الشافعي لم يأنس بها فرض القراءة المقطوع به لا يراث خلافه شبهة فكان ينبغي أن لا

الخ أقول يعني أن بناء النظم على التوسعة والتيسير في الصلاة وغيرها أما الصلاة فلقوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن إذا حل على ظاهره وأما غيرها فلما قالوا أنه أنزل أولاً بلغه قرش لكمال فصاحبها فلما تعمست على سائر العرب نزل التحفيف سؤال النبي عليه السلام مسقط وحوب رواية ثلاث ألفه حتى جاز لكل أن يقرأ بأبكل فلهما جاز للعربي مع كمال قدرته على نفعه أن يقرأ بلغته غير من العرب فقلع العربي مع عجزه أولى قال (ورخصة الاسقاط لا تختص بالعدو) أقول في بحث لا بالنسب كون هذه الرخصة رخصة اسقاط بل رخصة تزينة وتخير ولو كان كذلك لما جاز العمل بالقرعة فان من أحكام رخصة الاسقاط أن يأثم العامل بالقرعة كافي المسافر المنهم للزوم ولا يس الخلف الفاسل للرجل وههنا ليس كذلك اذ لو قرأ بالعربي يجوزوا يسقط الفرض به لا جاع بل هو أولى بسلامته عن الخلاف قال (وقد تنكلم بكلمة أو أكثر) أقول أي بترجمة كلمة أو أكثر فان اشتراط عدم التأويل وعدم الاحتمال للمعاني إنما هو في الكلمات القرآنية لا في اللفاظ المجسمة قال (فان قيل ان كان المعنى قرأنا بآيانه عدم اعتبار النظم في القرآن الخ) أقول منشأ السؤال قول المصنف رحمه الله تعالى بل اعتبر المعنى فقط بعد قوله وقد روى

الاسماء المذكورة فان المشتق منه ليس مقصوداً فيها بالذات بل الأخرى بالعكس (قوله فان تشخص معناه) فتدخل اعلام الاجناس لأن

الامع الظاهر ان كان معناه عن ما وضع له المشتق منه مع الفاعل والمفعول فصفة وهذا يصدق على جميع أسماء الفاعلين والمفعولين من الثلاثي المجرد وغيره وعلى الصفات المشبهة ولا نسلم أن اسم الزمان والمكان والألفاظو ذلك من المشتقات ليس بداخل في الصفات على رأي المصنف ولعله يلزم مخالفة القوم في الاصطلاح اذ لما شاح فيه مع أنهم صرحوا بأن الاستعارة التبعية إنما تجرى في الحسرو وفي الأفعال والصفات مع القطع بحسب رأيها في الاسماء المذكورة وبأن المراد كون المشتق منه مقصوداً دون الوزن فان ملاحظة الذات المبهمه لأصروية قيام المعنى بها كما يدل عليه قوله فيهم السابغ وقد نسي المصنف على الأول بالتقديم وعلى الثاني بالتأخير لأن تأخير ما خلفه التقديم والتأخير في التنظيم لا يتكسبون في كلام التليغ الاعن بكلمة وعلى الثالث بداخل مع على المتبوع اذ اتابع بها ما هو تابع لا ينفك الامع المتبوع فيدخل المتبوع بالعرض بخلاف

كقراءة المغرب والمغرب
حتى لو قرأه من القرآن
بالفارسية يجوز لانه
ليس بقرآن لعدم النظم

في أمعاء الاجناس كلا
منهما موضوع للطبيعة
أو أودا من الشخص
المعهودية والذين عند
المحاطب فتدخل في العلم
(قوله فام جنس) قال
الرحشي في المفضل
اسم الجنس يقسم الى
اسم عين واسم معنى
وكلاهما ينقسم الى اسم
غير صفة واسم صفة
فالاسم غير الصفة نحو
رجل ودرس وعلم ورجل
والصفة محورا كـ
وجالس ومفهوم ومضمر
(قوله وهما مشقان) أي
العلم واسم الجنس كائنة

وحادث ولما جعلها
المصنف مقابلا للصفة
الشاملة لجميع المشتقات
فلا يتصور الاشتقاق
فيهما إلا باعتبار المعنى
المنقول عنه وهما سببان
في عدم الاشتقاق باعتبار
المعنى المنقول اليه
وليكنه لاحفظ في
التعاريف والقياس
أحوال المعـ روات
والانقسام من حيث هي
أي مع قطع النظر عن
كونها في هذا النوع أو في
غيره ولهذا استند روح
المشترك الى قبا وضادون الاستعراق لم يبال بالضمائر لظهور خروجها بقيد الاستعراق

رعاية المعنى دون اللفظ يدل لاح لانه قيل فـ في الاول لزوم في الآية الجمع بين الحقيقة والحجاز
وذا لا يجوز اذا القرآن حقيقة في النظم العربي المقبول بجائز في غيره قلنا مجموع جواز أن يراد الحقيقة
ويثبت الحكم في الحجاز بالقياس أو دلالة النص نظر الى أن المعتبر هو المعنى على ما سبق (قوله غير
العربية) إشارة الى أن الفارسية وغيرها سواء في ذلك الحكم وقيل الخلاف في الفارسية لا غير (قوله
حتى لو قرأه آية) إشارة الى أنه لا يجوز الا اعتبارا للمداومة على القراءة بالفارسية للعجب والمخاص

يتأدى بالمعنى المجرد بدون النظم لما أن المعنى المجرد ليس قرأنا عندهما لأن أحدهما ليس أدنى في إيراد
الشبهة من خلافه مع أن خلافه مع الاتفاق في القراءة في كونه آية تامه وخلافه جاني كونه قرأنا على أن
الكلام مسوق على أن المعنى المجرد ليس قرأنا عندهما أي حقيقة رضى الله عنه أيضا فقام (قوله بدليل لاح
له) كان ذلك الدليل ماقبل عن بعض الافاضل من أن من في الآية للتبعض وبعض ما يفرض أن القرآن
فوقان بعض تركيبي كالآية ويحويها ما هو بعض من التمام وبعض بسيط كاللهي بدون النظم العربي
فيكون كل منهما جائزا للقراءة من غير عمد لعدم البعض له ما وهذا اغما يظهر اذا جعل القرآن عبارة عن
مجموع اللفظ والمعنى (قوله فان قيل فعلى الاول الخ) يمكن أن يدفع بأن يجعل الآية من قبيل عموم الحجاز
بأن يراد من القرآن النظم الدال مطلقا كـ القياس وإرادة العلم (قوله ويثبت الحكم في الحجاز بالقياس)
فيه بحث وهو أنه ينبغي أن لا يتأدى فرض القراءة المقطوع به بالقياس لانه مظنون واعتراض أيضا بلزوم
الزيادة على الكتاب بالقياس مع عدم جوازها كـ في معنى النسخ وأجيب بأنها غما نلزم اذا كان اللفظ
قطعي في مدلوله وهما ليس كذلك لأن كثير من أهل التفسير ذهبوا الى أن المراد من القرآن الصلاة
والمعنى والله أعلم أقصوا ما يتيسر في الصلاة ولو سلم أن المراد ذلك فهو خاص منه البعض وهو ما دون
الآية وسباني أنه حينئذ يكون فلنا يجوز تخصيصه بحسب الواحد والقياس وفيه اشكال لأن جهوز
الفقهاء على أن القرآن فرض هذه الآية اللهم إلا أن يحمل على الفرض العملي لا الاعتقادي
فلينأمل (قوله وقيل الخلاف في الفارسية لا غير) لانها قريبة من العربية في الفصاحة وقيل لانها

عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه لم يجعل النظم لازما في حق الصلاة بل اعتبر المعنى فقط لا يتخلو اما أن
يكون المجرد قرأنا عنده أولا الاول باطل لاستلزامه عدم اعتبار النظم في القرآن وهو محال لان النظم اما
دس القرآن بناء على التحقيق أو جرحه بناء على التسامح وعلى تقدير ما يتنوع انفسا كـ عنه
واستلزامه عدم صدق الحد عليه وهو أيضا محال لا ما قد حققنا أنه جامع ومانع وكذا الثاني لاستلزامه
عدم فرضية قرأنا في الصلاة لان النظم الذي هو قرآن والاجماع لم يجعله فرضا في الصلاة وما اكتفى به اذا
لم يكن قرأنا يلزم ذلك بالضرورة ونقد بر الجواب وانها وادلا الشق الاول والثاني انما يلزمان اذا لم
يعتبر الامام النظم حلقا وليس كذلك لانه أقام العبارة الفارسية مقام المقول فجعل النظم من عيان مقولا
في المصاحف تقديره وان لم يكن تحقيقا واختارنا ثانيا الشق الثاني والأول المذكور انما يلزم اذا تعاقب
جوازها بقراءة القرآن المحدود وليس كذلك بل هو متعلق بجماعه والامام حل قوله تعالى فاقروا ما يتيسر من
القرآن على وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح ولعل ذلك الدليل أن الظاهر أن من في الآية
للتبعض وقريضة كـ التيسر وقد نقل عن بعض الافاضل أن بعض ما يتيسر من القرآن فـ فـ على
كالآية ويحويها ما هو بعض من التمام وبعض تركيبي كاللهي بدون النظم العربي فيكون كل منهما
جائزا للقراءة من غير عمد لعدم البعض له ما قال (ويثبت الحكم في الحجاز بالقياس) أقول لا يقال الزيادة
على الكتاب بالقياس لا تجوز لانها في معنى النسخ لا ما نقل الزيادة اغما نلزم اذا كان اللفظ قطعي في
مدلوله وهما ليس كذلك لأن أكثر أهل التفسير على أن المراد بالقرآن انصلا لامعناه الظاهر والمعنى

١٥٩ لا يمكن الاصح أنه رجع عن هذا القول أى عن عدم لزوم النظم فى حق جواز الصلاة

109

فلهذا لم أورد هذا القول في المتن

بل قلنا ان القرآن
عبارة عن النظم الدال
على المعنى ومثابختنا
قالوا ان القرآن هو النظم
والمعنى والظاهر ان
مرادهم النظم الدال على
المعنى فاخترت هذه
العبارة باعتبار وضعه
له هذا هو التقسيم الاول
من التقاسيم الاربعة

لغة أهل الجنة كالعربية ذكره في شرح المنظومة المسمى بالتحقيق (قوله بل للمظهر أيضاً) عدم جواز مدومته القراءة بالفارسية للمظهر يدل على أن عدم جوازها للجنب والحائض ليس لعدم كون النظم لازماً في غير جواز الصلاة ليكون ناقضاً لقوله بجعله لازماً في غير جواز الصلاة كالذي ذكره بقوله فإن قيل (قوله فإن قيل المناشرون على أنه يجب سجدة التلاوة الخ) قيل لا يلزم من القول بسجدة التلاوة على من قرأ بالفارسية وحرمه من صحفهم والجنب والحائض القول بصدق القرآن عليه فإن القول الأول لا يحرى حقيقة ليس بأقل من إيراد الشبهة والعبادات كالنكاحات مما يثبت بالشبهات وكذا الحرمة وأجاب الامام بهرhan الدين في شرح البردوي عن المفسرين بأن المنعوت أو المرفوع بالفارسية كلام الله تعالى وإن لم يكن قرأنا فيصير من غير المظهر وقراءته للعائض والجنب كالقراءة والأخبار وعن سجدة التلاوة بأن الحقيقة بالصلاة لانها من أركانها وبينهما مشاركة في المعنى وهو مطلق المجدد فيجوز أن يعلق بالصلاة بواسطتها وكنيته النظم قد سقطت في الصلاة فيسقط فيما الخلق بها (قوله قال نقرأ بالاسلام الخ) ليس هذا استدلالاً على رجوعه بل هو بيان وجه الرجوع (قوله حيث وصف المنزل بالعرابي) في قوله تعالى اننا أنزلناه قرآناً عرabiاً ناعربيهما وقوله سبحانه وانما ننزل به الروح الامين على من نختار لنكون من المُنذرين بلسان عربي مبين وانما قال يخاف ظاهراً الاحتمال أن يرجع الضمير في الآية الاولى الى السورة ويكون المنذرين المذكور باعتبار كونها قرآناً ولا يعلق بلسان عربي في الآية الثانية بقوله من المنذرين لا بقوله لننزل بل على أنه محتمل أن يكون محمداً لا على التغلب فلا نافي التسمي بكلمة أو أكثر

والله أعلم أقيموا الصلاة ما يسر من الصلاة ولوسلم أن المراد ذلك فهو عام خص منته البعض وهو ما دون الآية وسبأني أنه حينئذ يكون ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قال (قال خرا الاسلام رحمه الله تعالى لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهره) أقول فيه نظر لان الرجوع ان ثبت عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلاحاجة الى الاستدلال وان ثبت لا يفيد قوله حديث وصف المنزل بالعر في لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين قال الله تعالى وانه لتزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين وانه لتزير الاولين اول يمكن لهم آية أن يعلمه علماء بني اسرائيل ولو نزلناه على بعض الاعجميين فقرأه عليهم ما كانوا بمؤمنين والضمائر كلها راجعة الى المنزل بمعنى المنزل هو الظاهر من النظم فان غيره نعتة لفظي وهو محتمل بالصحة على ما عرفت في موضعه على أن تأويل بعض الظاهر من النظم غيره في دفع ما هو الظاهر وقره بلسان عربي مبين ليس بمقاطع في تعلقه بنزل الجواز تعلقه بالمنذرين ولئن سلم فبا النظر اليه لا يجوز القراءة بالاشواسية وبالطرائي قوله لتزير الاولين تجوز واحتمال الدليلين ولو بوجه أولى من أعمال أحدهما فيحصل قوله لتزير الاولين على حالة الصلاة لانها حالة المناجاة

دون الوضع الواحد -
فالأعراض علمية بأن
المشتق حقيقة هو اسم
المعتبرة في الاشتقاق بل

الحبس لا غير ليس بشئ على أن علم الاشتقاق باعتبار المعنى الإجماعي ممنوع لأنه لا يلزم دخول جهة الخامسة

المسمى وشعاره وعلامة
له ودليل يرفعه إلى الله
ولاشك أن ذلك غير داخل
في معنى الاسم (قوله أولاً)
قال في المفصل المقول
أما منقول عن اسم عين
كثروا واسم معنى كفضل
أو عن صفة ككاتب وثلاثة
أو عن فصل كشمس
وتعجب راجعت (قوله
المسمى بلا قيد الخ)
إشارة إلى أن اسم الجنس
وما يحذر جذره موضوع
لنفس الحقيقة على ما هو
مذهب المحققين لا الفرد
المشترك كما هو مذهب
غيرهم واعترض عليه
أن المصدر من محو وقوله
تعالى فصر برربعة وقوله
سبحانه أن تدبروا مقرة
فرد من أمد هذا المفهوم
غير مقيد بشئ من
العوارض والجواب أن
الفرد في مظانه إنما يدل
عليه التشوين والاسم
لا يدل إلا على الطبيعة
الأثرى أنه يطلق تعبير
توحي على الواحد
والمتعدد والقول بأن
المسمى نفس الفرد
مبنى على مذهب غير
مريض وبآياه مقابلة
قوله أو أخاصه لا يقال
تمايز الأقسام بحسب
الحيثيات لا بإحداثيات
تقول الحيثيات قد
تتلقى مسلمات متصادقة

المستعمل هو فيه طاهر كان أو خفياً وخر الإسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ
على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظر إلى أن التصريف للكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصريف
في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ أولاً المعنى ظهوراً وخفاءً ثم
استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة إلى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند الفرد إلى الخاص والعام
بالافارسة على ما هو المحموز (قوله ونظر الإسلام قدم الخ) عبارة بنظر الإسلام هكذا والشأن في وجوه
البيان بذلك النظم والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم حرابه في باب البيان فيمكن أن يقال قسم
الاستعمال بالنسبة إلى قسم البيان عبرة المركب من المفرد لأن القسم الثاني في بيان وجوه نفس البيان
والقسم الثالث في بيان كيفية استعمال اللفظ في باب البيان والمفرد مقدم على المركب طبعا فقدم
وضعا ليوافق الوضع الطبع وأيضا الاستعمال وسيلة إلى البيان والوسيلة أحط من المقصود وعلى أن
الظهور والخفاء في وجوه البيان ليس إلا تجنب الدلالة الذي يجب الاستعمال في الصريح والكتابة
فلا بد أن تقدم أقسام الظهور والخفاء على أقسام الاستعمال كتقدم الدلالة عليه أذهى في الحقيقة
أقسام الدلالة وتسميتها أقسام البيان لكونها متباينة (قوله نوعان تصرف في اللفظ الخ) التصريف في
اللفظ يجعل بحيث يفهم منه المعنى وهو معنى جعله موضوعاً والتصريف في المعنى يجعل بحيث يفهم من اللفظ
بأنه ظهور وخفاء عما بينهما وهو معنى جعله موضوعاً ولفظ ذلك أما إشارة إلى التصريف المنقسم إلى النوعين
أولى التصريف في المعنى (قوله حتى كانه لوحظ الخ) الحاصل أن المصنف اعتبر ظهور المعنى وخفاءه بالفعل
وهذا بدأ استعمال ونظر الإسلام اعتبر كونهما بالقوة أي كون المعنى بحيث يظهر أو يخفى من اللفظ
وهذا قبل الاستعمال أو يقال اعتبر المصنف الظهور والخفاء في الخارج وهذا بعد الاستعمال وخر
والاشغال ببعض خاص مذهب بالرمة ويحمل الاول على تقدير نقله من غير حالة الصلاة أقول
الرجوع لمثبت ما قبل نقله واحد من العلماء وإن كان هو الأصح خارجاً عن الضرورة إلى بيان وجهه على
من القول أولاً والرجوع ثانياً وأما قوله لا به ما وصفه بذلك وصفه بكونه في زير الأولين إلى آخره
فصنف لا بالمتأني وصفه بكونه في زير الأولين لكن لا بمعنى كون معناه خلاف الظاهر وإنما قال
صاحب الكشف وقيل إن معانيه فيها ثم قال وليس واضح بل الظاهر ما اختاره وهو أن ذكره مثبت
في الزبارة وإن كان أيضاً بآثار الكمية كما أن يطلق بالحقيقة أو يقال فلا في دفتر الزبارة بل يفهم منه إلا
ثبوت ذكره فيه ومنه قوله تعالى وتلى شيء فله في الزبارة الثابت في رؤس الحفظة ليس نفس
الاهمال بل ذكره هنا لم يجعل بهما ذكره قوله ولئن سأل في النظر إليه لا يجوز الخ قد سئل عن
(ونظر الإسلام رحمه الله تعالى قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفاءه من اللفظ الخ) أقول يعني أنه
قدم التقسيم باعتبار الظهور والخفاء على التقسيم باعتبار الاستعمال نظر إلى أن متعلق التقسيم الاول
مقدم على متعلق التقسيم الثاني لأن التصريف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ يجعل بحيث يفهم منه
المعنى وهو معنى جعله موضوعاً وتصريف في المعنى يجعل بحيث يفهم من اللفظ بأنه ظهور وخفاء عما بينهما
وهو معنى جعله موضوعاً ولا شك أن الاول مقدم على الثاني لارتباط الثاني عليه فالتقسيم المتعلق بالاول
يكون مقدماً على التقسيم المتعلق بالثاني بالنسبة إلى ضرورة ثم الاستعمال مرتب على ذلك التصريف المنقسم إلى
نوعين ويجوز أن يكون ذلك إشارة إلى التصريف في المعنى ويؤيده قوله حتى كانه لوحظ أولاً المعنى
ظهوراً وخفاءً ثم استعمال اللفظ فيه فالتقسيم المتعلق به يكون متفرعاً عن التقسيم المتعلق بهما بالضرورة
اعلم أن الامام بنظر الإسلام قال هكذا والثاني في وجوه البيان بذلك النظم والثالث في وجوه استعماله ذلك
النظم وجره في باب البناء وأراد أن البيان نوعان نوع يعتبر قبل الاستعمال بالنظر إلى نفس الدلالة

والمشترك والمؤول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الاثراد وهو الخاص أو على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجع البعض على الباقي فهو المؤول والافهو المشترك والمصنف أسقط المؤول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكرو بالتقسيم اثنائي الى الحقيقة وقدر المحاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه حقيقة والافجاز كل منهما ان ظهر مراده فصرح وان استتر فكناية بالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتتمل التأويل أو لافان احتمل فان كان ظهور معناه مجرد صيغته فهو الظاهر والافهو النص وان لم يحتتمل فان قيل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة وهو الحسن أو انفسه فان لم يكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والافان كان البيان مرجوا فيه فهو الجمل والافهو المضاف به بالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالتضمن فان كان مسوقا له فبارة والافاشارة وان لم يدل عليه بالظن فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والافهو الاقتضاء والعمدية في ذلك هو الاستقرار الا ان هذا وجه الضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو متفق في هذه الاقسام ضرورة صدق

الاسلام اعنيهما في الذهن والملاحظة وهذا قبله لكل وجهه هو مولها (قوله فاما على الانورد وهو الخاص) المفهوم منه هو الخاص الشخصي وأما الخاص النوعي كرجل وانسان فيدل على الاشتراك بين الافراد (قوله أسقط المؤول عن درجة الاعتبار) قيل انما أسقط لان الترجيح في المؤول ليس باعتبار الوضع بل بتأمل المجهود مثلا والكلام في الدلالة الواضحة ورد بان المعدود من اقسام الوضع هو المشترك الذي يرجع بعض وجوهه بالتأمل في نفس الصيغة بملاحظة الوضع الاصل كسبأ في تحقيره ان شاء الله تعالى (قوله لانه ان ظاهرا) ان قلت ما الفرق بين الصريح والظاهر وبين الكناية والظني مثلا حتى عدت اقسامها بما قبلت لاشئ ان تعد هذه التقسيمات تعدد الاعتبارات والمعتبر المحفوظ في التقسيم الثاني الاستعمال في المعنى الظاهر والظني وفي الثالث نفس ظهور المعنى وغنائه والفرق ظاهر (قوله وان خفي معناه الخ) ان قلت قد جعل الله تعالى كتابه العزيز مستملا على قسمين قوله عز من قائل هو الذي أنزل علينا الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فمن أين وقت حذو التقاسيم المنفصلة المتخالفة للظاهر الكتاب قلت قوله تعالى وأخر صفة لتحذوف دل عليه الظاهر وهو آيات وتقديره ومنه آيات أخر متشابهات فهذا يدل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه ولا يدل على أن ليس فيه غيرهما واقفاخص القسمين لاهم ما في أعلى درجات الظهور وخفاء (قوله الا ان هذا وجه الضبط)

وهو المراد في قوله في وجوه البيان ونوع يعتبر بعد الاستعمال بالنظر اليه من الدلالة وهو المراد في قوله وجوبه في باب البيان وما قيل المعرفة اذا أعيدت معرفة يكون الثاني عين الاول فليس يمكن كإتيان في موضوعه ان شاء الله تعالى وأما المصنف رحمه الله تعالى فقد فسر ايمان الاول بظهور المراد للسامع فأخبر عن الاستعمال وما ورد عليه أنه عين لوقوف على المراد في الرابع بكيفية الدلالة فتره نظر اما ألا قال ان الدلالة كون للفظ بحيث يفهم معناه بأي طريق كان فهو كيكيفية متقدمة على الاستعمال لانه قد علم على الوقوف فكيف يفسر الوقوف تلك الكيفية وأما انما يفسر الظهور والخفاء في وجوه البيان ليس الا بحسب الدلالة الذي بحسب الاستعمال في الصريح والكناية فلا بد ان يفهم اقسام الظهور والخفاء على اقسام الاستعمال تقدم الالافه عليه اذهي في الحقيقة اقسام الدلالة ونسبها اقسام البيان لكونه مسببا عنها ولهذا قلبت في حرة الوصول الثاني باعتبار الدلالة عليه وضوح خفاء قال (لا ان دل على معنى واحد فاما على لا تدر داخ) أقول أراد بالدلالة الدلالة الوضعية بقدرية

ولاست من ألفاظه
وحجما براد منها القدر
المعين أو جميع الافراد
أو بعضها فانما ذلك مجموع
المقام وقدر ان الحال
فدلاتها حيث بذات اعتبار
الوضع النوعي على
الافراد كالأول أو بعضا
(قوله أو انفسه كلها)
كافي الاستغراق باللام
أو الاضافة أو بعضها
معينا كافي صورة العهد
الخارجي أو بعضها غير
معين كافي العهد الذي
(قوله فهو ما وضع الخ)
لما كان الخارج مسمون
التقسيم بعض أنواع
الذكورة وهو ما يستعمل
في الفرد دون المسمى وفي
مقابلته بعض اقسام
المعرفة وهو العهد وأورد
أخر يفهم ما يجبت بشملان
كل من اقسامهما (قوله
عند الاطلاق للسامع)
أي لا يعتبر في ونسبه
الحضور الذهني والتعين
النسوي أو الشخص في
معناه فلا يكون معينا
بحسب دلالة اللفظ بحيث
يفهم السامع عند
اطلاقه شيئا بعينه ولا يرد
انه اذا قال جاني رجس
يمكن أن يكون الرجل
معينا للسامع أيضا وهذا
التعريف أحسن مما
ذكره الرضي وغيره أن
المعرفة ما وضع ليستعمل

حسها على معنى كالألف في قلت هذه تعميمات مشهورة باعتبار اختلافها فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع أقسامها بل بين الأقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة إلى المورب والمبني وتارة إلى المدونة والمكتوبة أن كلامهم العام عرب أو مبني على ألو جعل الجميع أقساما متغايرة لكن في الاختلاف بالمجتمعات والاعتبارات كقوى أقسام التقسيم الأول فإن لفظة العرب من مشلاطام من حيث انه يتناول جميع أفراد الباصرة ومشتراك من حيث انه وضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني (قوله وهذا ما قال) من نغز الاسلام من التقسيم الأول بقوله في وجوه النظم صيغة واحدة فقبل الصيغة والصفة مترادفات والمفرد والجمع هو تقسيم النظم باعتبار ما فيه من نفسه لا باعتبار المشكام والعام والأقرب مذكوره المصنف وهو انه عبارة عن الوضع لأن الصيغة هي الهيئة العامة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقسيم بعض الحروف على بعض واللفظ هو اللفظ الموضوع والمراد بها هنا مادة اللفظ وجوه حروفه بقدره انضمام الصيغة إليها والوضع كما عين حروف ضرب باراء المعنى المخصوص عين هيئته ازاؤه من الماضي واللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فغيره بد كرهما عن وضع اللفظ

دفع ما قاله صاحب التحقيق من أن الأولى أن يضرب عن هذه التكميمات سفعا لأن بعض هذه الاختصاصات غير تام يظهر ما في تأمل بل يتصل فيه بالاستقراء التام الذي هو جهة قطعه لأن الكتاب مما يمكن ضبطه في حق هذه التكميمات والاستقراء فيما يمكن ضبطه جهة توجيهية (قوله في وجوه النظم) الوجوه هي الجهات والاعتبارات والمراد من الأقسام الحاصلة بشكالات الاعتبارات وهذا التقسيم يظهر أطواره في التقاسيم الأربعة بخلاف تفسيرها بطريق النظم صيغة ولفظ وكان السرف في كون الشارح عن تفسيرها في التقسيم الأول وتفسيرها بالطريق في الثلاثة الأخيرة وهذا (قوله لأن الصيغة هي الهيئة العامة الخ) وانما قدم نغز الاسلام الصيغة على اللفظ مع تأخر الأولى عن الثانية على ما ذكره لأن أكثر الحقائق دال على المعنى بالهيئة سيما الأمر والنهي اللذين عليهما مدار الأحكام الشرعية وللنهي على هذا أورد نغز الاسلام الصيغة والهيئة ولم يذكر الوضع مع أنه أخصر أو على ما ذكره الشارح من أن الوضع وضع الهيئة أيضا وقوله والوضع كما عين حروف ضرب الخ قيل عليه الوضع ما عين حروف ضرب باراء المعنى المخصوص بل تلك الحروف مع هيئة ليست في ضرب وهي فقه الضاد مع سكون الراء وأجيب بأن الوضع وضع الصرب بذلك المعنى على ما ذكره وضع شخصي ثم وضع حروفه بهذا الترتيب بشرط عروض واحدة من الهجاء التي وضعت المعنى أو للاستقبال لها بذلك المعنى أيضا في ضمن وضع نوعي كما به قال أي لفظ وضعته للدلالة على حدث ففقد حروفه إذا قرنت به هيئة من تلك الهجاء هيئات

ما سبق من كون التقسيم باعتبار الوضع لا يقال فحينئذ يشكل قوله ترجع البعض على الباقي فهو وانقول لأن الترتيب في المشترك ليس باعتبار الوضع بل بتأمل المجتهد ورأيه وشراؤه لا بتأمل سبب أن الأمر من أقسام الوضع هو المشترك الذي ترجع بعض وجوهه بالتأمل في نفس الصيغة بملاحظة انوضع الاسم وبسبب تحقيقه ارشاد الله تعالى قال (والأقرب ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى وهو انه عبارة عن الوضع إلى آخره) أقول فإن قيل فافائدة ذكر الصيغة والهيئة بدل الوضع الذي هو أخصر من ذلك فلما يسمي موقوف على مقدمه وهي أن الوضع كما يأتي نوعان شخصي وهو تعيين اللفظ الذي باراء المعنى المعين ونوعي وهو قد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن اللفظ يكون بكيفية كذا فوه معين للدلالة بنفسه على معنى مخصص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بأن كل اسم غيري أو غورجال أو مسلمين ومسلمات فهو ولو جمع مسمييات ذلك الاسم بكل جمع عرف باللام أو بالإضافة إلى غير ذلك ومثل هذا ما من باب الحقيقة كالموضوعات الشخصية بل أكثر الحقائق من هذا القليل كالأشياء والمجموع والمصدر والمنسوب

المعنى موضوع للمعنى
الكنى ليستعمل في أفراد
(قوله لا يفسد بين
المعرفة والنكرة) يعني
أن الوضع لا يفسد اللفظ
باعتباره ضرورة معناه في
وهو الوضع عند الوضع
فإن المصور والتعريف
حاصل عنده في المعرفة
والنكرة معنيين الوضع
وحين الاستعمال عند
المشكام بوجه اجبالي
عند طبق له كغيره معتبر
في معنى المعرفة ولا
النكرة بل الذي اعتبر في
معنى المعرفة دون النكرة
وهو عين المعنى وحضوره
في ذهن السامع عند
الاطلاق على ما هو شأن
المعارف من الاعلام
وغيرها فلا يجرده حال
هذا اللفظ إلا عند من
حضر معناه في ذهنه
وقد بينه صفة أو فوه
أو جنسه (قوله والمعرفة
ما وضع لعين عند الإطلاق
له الوضع الشخصي) كافي
الاعلام الشخصية
والإنسانية وغيره أو
بالوضع السوي كافي
أعمال الأجناس المعرفة
باللام أو بالإنسانية قال
السيد الشربند قدس
سره الإشارة إلى تعيين
المعنى وحضوره إن كانت
يجوز اللفظ يسمى علما
اجتماعيا كالمعهود
الخاص جنسا واهما

منلا وضع تارة للابصرة
وتارة للذهب وتارة لعين
الميزان (أو وضعا
واحدا) أى وضع للكثير
وضعا واحدا (والكثير
غير محصور رفعاً عام
استغنى جميع ما يصلح له
والاجمع منكر وشعوه)
فالعالم لفظ وضع وضعها
واحد الكثير غير محصور
مستغنى جميع ما يصلح له
فقوله وضعها واحداً
يخرج المشترك والكثير
يخرج ما لم يوضع للكثير
كزبد وعمر ووعغير
محصور يخرج أسماء
العدد فان المائة مثلاً
وضعت وضعا واحداً
للكثير وهى مستغنية
جميع ما يصلح له لكن
الكثير محصور وقوله
مستغنى جميع ما يصلح
له يخرج الجمع المنكر وشعوه
وأبت رجالاً وهذا معنى

وعبر عن التقسيم الثانى بقوله فى وجود استعمال ذلك المظهر جريانه فى باب البيان أى فى طرق استعماله
من انه فى الموضوع له فيه يكون حقيقة أو غير فيكون مجازاً أو فى طرق جريان النظم فى بيان المعنى وظهاره
من أنه بطريق الوضوح فيكون صريحاً أو بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله فى وجود
البيان بذلك النظم أى فى طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله فى مصرفه وجوه الوقوف على
المسار والمعاني أى مصرفه طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعانى الكلام بأنه يطلع عليه من
طريق العبارة أو الإشارة أو غيرهما (قوله التقسيم الاول) اللفظ الموضوع اما أن يكون وضعه الكثير أو
لواحد والاول اما أن يكون وضعه للكثير وضع كثيراً ولا فان كان وضع كثيراً والمشارك والا فاما أن يكون
الكثير محصوراً فى عدد معين بحسب دلالة اللفظ أو لا فان لم يكن محصوراً فان كان اللفظ مستغرقاً لجميع
ما يصلح له من أحاد ذلك الكثير فهو العام والافواه لجمع المنكر وشعوه وان كان محصوراً فى عدد معين فهو من

الحدث (قوله وعبر عن التقسيم الثانى) أى فى ترتيب المصنف والا فهو الثالث فى ترتيب خراف الاسلام وهكذا
حال قوله وعن الثالث (قوله وفى طرق جريان النظم الخ) فيه بحث وهو أن كلامه اذا حل على أنه اعتبر
إضافة الطرق الى كل من الاستعمال والجريان على حدة لا يبنى حيث تفرق بين الصريح والكناية وبين
أقسام القسم الثالث اذ لم يترك جريان النظم فى بيان المعنى وظهاره وطرق اظهار المعنى ومراتبه كما
ذكره فى الثالث واحداً فالوجه أن يجعل على اعتبار إضافة الطرق فى التقسيم الثانى الى مجموع الاستعمال
والجريان والظاهر أن يرجع ضمير جريانه الى الاستعمال لا الى النظم فليست أمثل (قول المصنف لان
الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه) رده الحد فى فصول البدائع بأن الظهور والخفاء فى وجود البيان
ليس إلا بحسب الدلالة اذ الذى بحسب الاستعمال ما فى الصريح والكناية فلا بد أن يقدم أقسامهما على
أقسام الاستعمال كقدم الدلالة عليه اذ هى فى الحقيقة أقسام الدلالة وتسميتها أقسام البيان لكونه
مستبعداً عنها (قوله فى معرفة وجوه الوقوف على المراد) اعترض الحد فى فصول البدائع على تعبير المصنف
عن وجوه الوقوف بكيفية دلالة اللفظ على المعنى بأن الوقوف متأخر عن الاستعمال والدلالة بكيفية
متقدمة على الاستعمال المتقدم على الوقوف فكيف يفسر الوقوف بذلك الكيفية (قوله جميع ما يصلح له
من أحاد ذلك الكثير) قبل عليه ما يصلح له بالزم أن يكون من أحاد ذلك الكثير بل يجوز أن يكون من

وصامة الأفعال وسائر المشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دالاً على المعنى بالهيئة وقد يكون بشي
قاعدته على أن كل لفظ وضع المعنى وهو عند القارئ المنفعة عن ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك
المعنى تلقائياً مخصوصاً ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القارئ لا بواسطة هذا التعيين ومثله مجاز
لتجاوز المعنى الاصلى اذ اتقرر وهذا القول الوضع عند الاطلاق لا راد له الثالث لقصوره بالنسبة الى
الاولين فكان مظنة أن يتوهم عدم ارادة الثانى أيضاً لو كرا الوضع لقصوره بالنسبة الى الاول وترك
دفعاً للملحاح وانما قد اندم الهية على المادة مع تأخرها عنها فى الوجود لما عرفت أن أكثر الحقائق دالة
على المعنى بالهيئة تسمى الاحكام والدين عليها مدار الاحكام الشرعية فلو كرا الوضع لم تحصل
هذه القاعدة للطبيعة قال (وعبر عن التقسيم الثانى بقوله فى وجود استعمال ذلك النظم وجريانه فى
باب البيان أى فى طرق استعماله الى آخره) أقول يعنى عبرت عن استعمال ذلك النظم وجريانه فى
المصنف والا فقد عرفت أنه عبر عن التقسيم الثانى بقوله فى وجود البيان بذلك النظم ثم ان الشارح
سكت عن تفسير الوجه فى التقسيم وقصر هاتى الثلاثة الباقية بالطرق ولعل ذلك جديحة فى الاول
اذ لا معنى لطرق النظم صيغة ولغة كما يحسن الظاهر أن تفسر الوجه فى جميع التقسيمات بالجهات
والاعتبارات ويراد بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات ونظائر ذلك أكثر من أن تحصى بالاعتبارات
جعل أقسامها خمسة بحسب تفاوت ما يستفاد منه ويسمى كل قسم باسم مخصوص وان الإعلام الفلسفية وان كانت قليلة اعلام حقيقة

يشار به الى ذلك مثل
الإشارة فى أسماء
الإشارات وكفى نسبة
التكلم والخطاب والقيمة
فى الضمائر وكفى نسبة
المعروفة بلبسة أو غير
حلبية فى الموصولات
والمضاف الى المعارف
وكى اللام والتداني
المعرفات بما فظهر أن
معنى التعريف مطلقاً
والمعروف الحقيقة لكنه

فكانت قلت الضرب
الذي من شأنه كيت
وكيت وان الفرق بين
اسامة واحدا كان
هو وضو الجنب من
حيث هو بحسب الاشارة
وعدها كالسبق وأما
الاسد فالاشارة فيه
بالالة دون جوهرا فاد
ثم قال وانما افتراض
حيث ان علم الجنس يدل
يجوهره على كون تلك
الحقيقة هي الالهة
للخاطب معبوده عنده
كما ان الاعلام الشخصية
تدل بجوهرها على كون
تلك الانخاص معبوده
له وأما اسم الجنس فلا
يدل بجوهره بل بالالة
انتهى ومن ههنا ظهر
أن المعرفة أعظم من
الجزئي اذا كانت في
المعرفة المعلومة
والمعبودية وفي الجزئي
الانحصار وعدم قبول
الشركة والشركة أخص
من الكل لان العلم
الجنسي كلي وليس
بشركة (قوله وانما قلت
للسامع) قيل هذا من
قبيل اشتباه الموضوع
له بالفرق الواقع عليه الا
أن يقال ان مراده من
ذلك المعين من رجل وهو
مستعمل فيما وضع له بناء
على أن الشركة موضوعة
للشركاء المشتركة لا يربط

أقسام الخاص فيقصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد
مفصلي أو نوعي أو جنسي أيضا من أقسام الخاص فيقصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص
والواسطة بينهما فالشرك ما وضع لعن كثير وضع كثير ومعنى الشكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل الفردية
فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت أولا للمعاني الخاسية ثم
قلت للمعاني العلمية للنسبة أولا للنسبة بل لجميع الانفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعية في
اصطلاح لغتي وفي اصطلاح آخر لا حتى آخر كان كاه والقول والدور وهو ذلك وانست من المشترك
على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضع واحد الكثير غير محصور به من غير جميع ماضيه لم
له فقولوه واحد يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة وأما الالة في ان مراد معنى واحده
كالعنوان افراد العين الجارية وهو عام مندرج تحت الاسم والاقرب ان يقال هذا القيد للتفريق
والإيضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس يستغرق على ما سيبي

أجزائه كما صرح به عبد بن الوضع للكثير يمكن أن يقال الاتحاد كما يستعمل في الجزئيات تستعمل
في الاجزاء أيضا كاسياني من اطلاق الاتحاد على أجزاء المائنة (قوله وهذا التعريف شامل الخ) أجاب
عنه بعض المتأخرين بأن المراد بالوضع للكثير أن يكون من وضع واحد بالانحصار أو بالانواع أو أن لا يتناول
بين الوضعين نقل وهو مردود لعدم دلالة اللفظ عليه نعم يمكن أن يقال المراد من الوضع ما هو المتبادر منه
وهو وضع الالهة وأيضا ما يقع عدم كونه من المشترك ونصير البعض لا يكون جهة على الاطلاق وأما
ما قيل من انه ليس المراد ههنا تحقيق حقيقة المشترك بل تميزه عن سائر الأقسام وقد حصل بهذا القدر
فيه بحث لان المقول داخل في أحد الأقسام الباقية ولم يبق في المشترك عنه بالقدرة المذكورة (قوله
والاقرب أن يقال الخ) قيل فيه بحث لان خروجه بالاشارة لا يتناول اسنادا لا يخرج الى الاول كما فعله
الشراح في المطول في تعريف الجواهر العقلية والجواب ان ذلك فيما اذا كوفيد ان يفرد كل منهما فائدة
ويشتركان في اخراج شيء وليس ههنا كذلك نعم رد ان يقال هذا القيد وان فرض أن العرض الأصلي منه
هو التحقيق يخرج المشترك وبعد خروجه عنه لا معنى لخروجه بقيد مستغرق فالجواب انه كره المصنف
(قوله لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس يستغرق) اعترض عليه صاحب الترجمة بأن اللفظ
المشترك لا يصلح لتلك المعاني لمتعددة جبهاتها حتى ينتفي عنه الاستمرار ان لها وانما يراد به أحد هاهو

قال (وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت أولا للمعاني الخ) أقول أجاب عنه بعضه بفتح اوسع
في الانفاظ المنقولة والانفاظ الموضوعية في اصطلاحين آخرين وضع تعدد في الاسماء الخاسية المنقولة
الى علمية بناء على تفسير الوضع بجعل اللفظ بار المعنى أولا وبعضهم بأن المراد بالوضع للكثير أن يكون
من وضع واحد بالانحصار أو لنوع أو أن يند في المقسم العنوي أو أن لا يقتل بين الوضعين نقل وكلاهما
واحد أما ولا فلاتقتضاه أن لا تكون المقولات حقائق وهو باطل بالاتفاق كما نرى في موضوعه وأما
الثاني لعدم فهمه من اللفظ بل الصواب أن يقال لا اسم له الا يست من مشترك ونصير البعض
لا يكون جهة على الاطلاق ولو سلم فالمقصود ههنا ليس تحقيق حقيقة المشترك حتى يجب رواية جميع
القبول المعيرة له على الاطلاق بل تميزه عن باقي الأقسام وهو يحصل بهذا القدر بزمريه ولو سلم فالمقصود
من اطلاق قوله وضعا تعدد وغتله بالغير ثم قوله وضع تارة وتارة أن تكون الاوضاع متساوية في الرتبة
حيث لا يكون له ضرر بجهن على الاخر فيجئ بدخرج المقولات لان وضع المقول عنه أصل وضع
المقول اليه فروع عليه قال (والاقرب أن يقال هذا القيد للتفريق الخ) أقول يعني أن قوله وضعا
والعقيق سقطة الالم وأيضا عند مفهومة لا لاخراج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة

فإن قيل المراد بالاستغراق أعم من أن يكون على سبيل الشمول كافي صريح الجوع وأسمائها مثل الرجال والقوم أو على سبيل البدل كافي مثل من دخل داري أو لافله كذا والمشتراك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا لا في نفسه بدخل في حد العالم اشكركه المثبتة فانه استغرق كل فرد على سبيل البدل فإن قيل هي ليست بضرورة لكثير قلنا لو سلم فغايا صريح وبإبناش التكرار المفردة دون الجمع المشرك فانه

مستغرق لجميع ما شمله المراد منه فهو مستغرق لجميع ما يصلح له فلا يخرج به المشترك عن الحد واجب بأن اللفظ المشترك ليس بمشترك بالنظر إلى أحد معانيه بل هو بالنسبة إليه عام مندرج تحت الحد كذا ذكره بقوله وأما بالنسبة إلى أفراد معنى واحد الخ وإنما اشتركا به بالنظر إلى معانيه ثم الصلوح لجميعها معا ليس بشرط في صورة الشيء إذ قد يكون انتفاء الاستغراق لجميع ما يصلح له انتفاء ما يصلح له ابتداءً وذلك أن نكتفي في الجواب بكفاية الصلوح بحسب الدلالة وإن لم يتحقق بحسب الإرادة فليتبأمل (قوله والمشتراك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل) قد يجاب عنه بأنه صريح في بحث العام أن معنى الاستغراق على سبيل البدل أن يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر والأمر الأول منتهى في المشترك كما سيبي ومن أن الحكم لا يتعلق إلا بواحد من معانيه فلا يدخل المشترك في تعريف العام وإن أخذ الاستغراق أعم من أن يكون على سبيل الشمول أو على سبيل التعلق بهم (قوله في نفسه بدخل الخ) أي على تقدير تفسير الاستغراق على سبيل البدل بما يتناول حال المشترك بالنسبة إلى معانيه وبالجملة بالنسبة المشترك إلى مفهومها مناسبة الشكوة إلى أفراد مفهومها من غير تفاوت في الاستغراق وعدمه حتى لو فسر الاستغراق على سبيل البدل بأن يقصد الشمول لكل فرد كمن بصفة الانفراد حتى لا يتعلق الحكم دائماً إلا بفرد كان متساوياً للمثل من دخل داري أو لادون الشكوة في الإثبات لكن لا يخفى أنه لا يتناول المشترك بالنسبة إلى معانيه وهذا التقدير يدفع الاعتراض على قوله فانه استغرق كل فرد على سبيل البدل وقوله استغرق إلا حاد على سبيل البدل بمنعها بناء على أنه اعتبار في الاستغراق على سبيل البدل شرط الانفراد وإذا امتنع في الشكوة المثبتة مفردة أو بجعلها لا تتعلق الحكم فيها إنما هو بواحد أو أحداً كان كانت مفردة أو جماعة جماعة أن كانت جماعاً أو كانا مجتمعين أو منفردين عنه ووجه الاندفاع أن اعتبار هذا الشرط إنما هو في التفسير المشهور وهذا التفسير لا يتناول حال المشترك بالنسبة إلى معانيه كما عرفت فليتبأمل (قوله قلنا لو سلم) أشار إلى المنع المناسب لذلك في معنى الوضع للشك

نظروا به بقوله مستغرق لجميع ما يحصل له لانه غير مستغرق على ما يجي في مباحث المشترك انه لا عموم له وفيه بحث لأن خروجه بالأخبار لا ينافي استناد الإخراج إلى الأول كما فعله الشارح في المطول في تعريف المجازة في قول برقي برباها لك في غاية ألبه إذ لفظ لا يصلح لتلك الدفاني المتعددة جميعها معاجتي لا يقتضي الاستغراق أو إعماله أحد ما هو مستغرق لجميع ما شمله المعنى المراد منه فهو مستغرق لجميع ما يصلح له فلا يخرج به المشترك عن الحد وليس بشيء لانه بالنظر إلى أحدها ليس بمشترك كذا ذكره قبيل قوله والأقرب والكلام فيه وإنما اشتركا به بالنظر إلى معانيه وصالوحه لجميعها معاً ليس بشرط في صورة الشيء فإن قرأنا غير مستغرق لجميع ما يصلح له أعم من أن يكون هناك ما يصلح له لكنه لا يستغرقه وأن لا يكون ما يصلح له بتداء كقائلا في تعريف العلم بصفة توحيب جعلها غير الإجماع التقيض أنه يتناول التصورات لا عدم احتمال القبض أعم من أن يكون أحد أو لا (فإن قيل المراد بالاستغراق أعم من أن يكون على سبيل الشمول الخ) أقول في كل من السؤا والجواب بل في وجوب الثاني بضاحت العام لأن معنى العموم على سبيل البدل أن يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر فبمعنى أن أحدهما كل واحد لا بشرط الانفراد والاول يجوز في

لأنه متعين والحاصل أن ما هو المتعبر من العهد والتعين إنما هو بالنظر إلى المخاطب قد انتهى إلى هنا مباحث التعريف والموضوع والتقسيم ولعلنا أن أحاطت بجوانب الكلام وجانب التعصب والتعصب وسدكت مسئلة العدل والإنصاف علت أن كلام المصنف جار على الاستقامة ومنهم أهل التحقيق وهم المنهج القويم والصراط المستقيم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم (قوله بوجوب الحكم قطعاً الخ) فإن قيل ذلك هو الكلام الخاص قلنا اسمه ما فعل إلى الخاص لكونه مناطاً للقطع ومداراه إذ لا شك أن موجب ذلك ليس نفس الكلام بل ما تضمنه من الخاص باعتبار تضمنه إياه وكأنه عدل عن قولهم أنه يتناول مسئلة قطعاً لما أورده من الحكم الشرعي لأن القطع والبتين إنما يوصف به الحكم والتعديدي الذي يتعلق بضمأن الجدل دون ما يفيد الخصائص الذي هو يمثل مدلوله وموضوعه عند العقل فلا رجة للقول بأنه يفيد مدلوله

قطعاً أو بوجوب العلم مدلوله بقينا فإن قيل المعنى أن الفاذة ثابتة قطعاً على أن يكون مقبولاً مطلقاً من غير لفظه أو ثبوتاً قطعاً قلت فلا

الطهر على قولين ولا ثالث لهما فقال مالك والثايفي رداد الظاهري وأبو نوره الطاهري وهو رواية عن أحمد وقول عائشة والفقهاء السبعة وقناة والزهري وأبان ابن عثمان ومروى عن ابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت رضى الله عنهم وقال أبو حنيفة وأصحابه هو الحىض وهو القول المرجوح اليه لاجل وهو مذهب الخلفاء الراشدين والعبادلة الراشدين وطائفة الصابغين وجهور التابعين والسواد الاعظم من أكابر العلماء وأئمة الدين ولهم في هذا المذهب دليل خارجي أشرف على القطع وليس الموضوع موضع استيفاء وجهة قد اشتملت عليها الآية وهى ما ذكره المصنف وحاصله أن المراد من القسوة والحىض دون الاطهار والافلامندوحة من ابطال موجب الخاص وهو الثلاثة وذلك لانه ان اعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق يلزم فقضائه عن مدلوله والا فالزيادة عليه وكلاهما باطلان لا محالة فان قيل لا نسلم لزوم الزيادة على الثلاثة على تقدير عدم الاعتبار بسبب الواجب بالشرع

المعنى الواحد المتحد بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنقصة عام لم توضع للنكرة قطنا الوضع أع من الشخصى والنوعى وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنقصة أن الحكم منى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النقي بمعنى عموم النقي عن الاحادى المفرد وعن المجموع فى الجمع لافى العموم وهذا معنى الوضع النوعى لذلك وكون عومها عقليا ضروريا بمعنى أن انتفاء فرد منهم لا يكتفى الا بانتفاء فرد لا ينافى ذلك لا يقال النكرة المنقصة مجاز والتعريف العام الحقيقى لا ناقول لا نسلم انها مجاز كيف لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو فرد منهم وقد صرح المحققون من شارحى أصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور وان لا يكون فى اللفظ دلالة على انحصاره فى عدم معين والا فالأكثر المحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لا ناقول فحينئذ يكون لفظ السموات موضوعا للكثير محصور ولفظ ألف ألف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة أن الاول عام والثانى اعم عددا لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن أسماء الله المحاصل بقيد الاستغراق ما يصلح لضرورة أن لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الاجزاء لا ناقول أراد بالصالح صالوح اسم النكلى لجزئياته فلا تفاوت والظاهر أن ما ذكره الشارح مبنى على ما حقق فى موضعه من أن أجزاء العدد هى الوحدات لا غير (قوله وهذا معنى الوضع النوعى ذلك الخ) لفظ هذا اشارة الى ما تضمنته الكلام كانه قال قد ثبت باستعمالهم للنكرة المنقصة حكم الواضع بأنه ككبار رقم نكرة فى سياق النقي فالحكم منى عن كل فرد منها وحكم هذا هو معنى الوضع النوعى واسلم أن الوضع بالمعنى الذى أشرنا اليه مختص بالحقيقة وله معنى آخر مختص بالمجاز وهو حكم الواضع بأن كل معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المناهضة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا بمخصوصا والمبادى من الوضع هو الوضع الشخصى فيها وضعت له بالوضع الشخصى والوضع النوعى بالمعنى الاول وليكن على ذكر منكم (قوله كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى) أو رد عليه أنه لم يرد ههنا عموم الافراد واستغراقها فلبست عامة بمقتضى التعريف وان أردت ذلك فقد استعملت فى غير ما وضعت له بالوضع الشخصى ويؤيده تصريحه فيما سبق بكونها موضوعة بالوضع النوعى وأجيب بأنه كلام على السند وقد يشكك فى الجواب بأن المراد نفس النكرة ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وأما الوضع النوعى فبالنسبة الى وقوعها فى سياق النقي (قوله انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها الخ) يعنى أنه انما يصلح للدلالة وليس بمستغرق بالنسبة اليها فيخرج بالنسبة اليها بقيد الاستغراق وليس يصلح للثانية ضرورة أنه لا يطلق عليها فيخرج بالنسبة اليها بقيد الصلوح (قوله لا ناقول أراد بالصالح الخ) الاولى أن يفسر الصلوح بما تقتضيه الاقسام الثلاثة بأن يضم الى المعنيين المذكورين قوله أو صلوح اسم لكل واحد من وحدانه الذى هو نفس مدلول ذلك الاسم كيلا يتوهم فى أول الرأى اختصاص الصلوح بالامر بنقي فيه بحث وهو أن نعمم الصلوح بقيد جعل ما تضمنته المائة من الاجزاء ما يصلح له المائة ولا يخرج جزئيات المائة من كونها ايضا ما يصلح له ذلك المفهوم قال (كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى) أقول فان قيل لا ينافى هذا ما سبق من قوله وهذا معنى الوضع النوعى ذلك لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما هو مفيد من وقوعها فى سياق النقي فكان الواضح قال كل نكرة وقعت فى سياق النقي فهى لثنى كل فرد فان قيل اذا فادت العموم بالوضع النوعى هلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعى قلنا لا ما عرفت أن للوضع النوعى معينين أحدهما مختص بالحقيقة والاخر بالمجاز وما نحن فيه من الاول قال (لا لما يتضمنها المائة من الاجزاء) أقول حصول هذا الاحتراز ايضا مبنى على التحقيق الذى ذكرنا من عموم صورة النقي فلا تعقل

لا يكون الا اطهار الثلاثة الكاملة يلزم مضى البعض الذى وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار اسمها وجوب العادة فلما امتاز عن

من لا يقول به وهو الجمع
لأنه يكون الجمع
لمسكروا وسطه بين
نخلص والعام وعلى قول
من يقول به هو منه يراد
الجمع المنكر هنا الجمع
المنكر الذي يدل القرينة
على أنه غير عام فملى هذا
يكون واسطة بين العام
والخاص محذورة رأيت اليوم
رجالا فإن من المعلوم أن
جميع الرجال غير ممنوع
(وإن كان) أي الكثير
(معدوم) كالمسكروا
والثنية (أو وضع للواحد
لخاص) سواء كان الواحد
باعتبار الشخص كزيد

وجوب الترتيب في هذه
المسألة أو وجوبه بشرط
وكل منهما مكافئة ظاهرة
أما الأول فمضى عن
البيان وأما الثاني فغايبه
أنه ثابت بالاقضاء
والثابت بالاقضاء
كالثابت بالضرورة في كونها
بالشرع لا يقال نحن نمنع
لزم بطلان - - - وجوب
الخاص وقول الواجب
بنفس النص أنهما ثلاثان
أما هو وأما ذلك البع
فانما هو - - - وبالضرورة
والاقتضاء فلا يلزم
البطلان لا نقول - - - فلا
يتيقن فائدة في ذكر الثلاثة
وبكون الحكم الثابت
وجوب ترتب ثلاثه وبعض

أو الكل لا جزأه وأما الدلالة طارئة أو تضمنها - - - هذا الالغيا وصار صيغ الجمع واسماؤها مثل
الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة إلى الاحكام مستغرفة لما يصلح له فقد غلت في الحذف وقوله
مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغرافه لما يصلح له تناوله لئلا يتجسس الدلالة (قوله والالجمع
منكر) المستغرق العام عند نفي الاسلام وبعض المتأخرين هو انتظام جمع من السمات باعتبار أمر
بشروط فيه سواء وجد الاستغراق أم لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرفا أو لا والمستغرف
لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند
من يقول بعدم استغراقه وأما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر
في قوله والالجمع منكر الجمع الذي يدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفي الدار
رجال الآن هذا غير محقق بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل أو غيره بلزم أن
يكون واسطة جمعا منكر أو نحوه على مقتضى عبارة المصنف لدخوله في قوله وإن لم يستقر في جمع منكر

وقد عرفت أن المائة ليست مستغرفة بالنسبة إلى تلك الجزئيات فحينئذ يخرج أسماء العدد من
أمر يرب العام به وله مستغرق لجميع ما يصلح له لانه ما ليست مستغرفة بالنسبة إلى بعض ما يصلح له اللهم إلا
أن يقال يكفي في عدم خروجها بهذا الاستغراق للجميع أنها مستغرفة لجميع ما يصلح له من نوع أعني باعتبار
الدلالة التضمينية فالحق أن يقال أسماء العدد لا جزئيات وأجزاء فبالنظر إلى الأول يخرج بقيد
الاستغراق والنظر إلى الثاني يخرج بقيد غير محصورة لا يقال قوله غير محصورة لا يخرج أسماء العدد
مطابقة لذلك لانه وإن كانت محصورة باعتبار الأجزاء لكنها غير محصورة باعتبار الجزئيات لا ما تقول
قوله محصورة وفيه يبقى التقيضي استقفا المحصر مطلقا (قوله أو تضمنها) هذا ما ناسم على
اصطلاح الأصول والأقوال أحاد المائة جزء الماصدق عليه المائة لا للموضوع الذي هو المفهوم الكلي
(قوله مرفوع صفة لفظ) ويجوز أن يكون مجرورا كقابله صفة لكثير ومعنى استغراق الكثير أن لا
يكون شيء مما يشاؤله اللفظ خارجا عن ذلك الكثير (قوله عند من يقول باستغراقه) نظري في ظاهر قوله
تعالى لو كان فيها آلهة إلا لله لقد تاجت صم الاستثناء وان رد منج كون الاستثناء بل هي صفة
بمعنى غير (قوله يدل قرينة على عدم استغراقه) يرد على المصنف ما نقل عن الشارح من أن هذا التقسيم
أنما هو باعتبار المعنى المتبادر من الوصف وهو الوضع الشخصي أو النوعي الذي ليس في الخارج فالمقسم هو
اللفظ يدل على المعنى بالوضع والدال على المعنى بالقرينة ليس من أقسامه اللهم إلا أن يقال القرينة إذا
دلت على خروج بعض أفراد الجمع المنكر مثلا فلا نسلم أن دلالة على الأفراد الباقية ليست بسبب الوضع
غاية الأمر أن خروج بعض الأفراد منه بالقرينة إنما تلاحظ في عدم إرادة الخارج لاني الدلالة
على الباقي وسجي في آخر البحث تنمة لهذا الكلام (قوله بل كل عام مقصور) اعترض عليه
بمع كون هذا التجانب الكلي مقتضى عبارة المصنف لأن مراده من الجمع المنكر الذي يدل
القرينة على عدم استغراقه ما لم تكن قرينة يختصه بالعقل لأن المخصص أن كان هو العقل فهو في حكم
الاستثناء به لا يخرج العام من كونه مستغرفا على ما سيأتي وأجيب بأن ليس معنى ما سيأتي من أن

قال (وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه الخ) أقول يمكن أن يكون مجرورا صفة كثير كقيل
معنى استغراق الكثير أن لا يكون شيء مما يشاؤله لانه خارجا عن ذلك الكثير قال (وعلى هذا التقدير الخ)
أقول يعني على تقدير كون الجمع المنكروا ما عند من يقول باستغراقه وتلخيص الكلام أن بعض العلماء
لم يشترطوا الاستغراق في العموم ولم يقولوا بالاستغراق في الجمع المنكر وإن قالوا به وهو بعضهم
شروطه فيه ولم يقولوا به فيه وبعضهم شرطوه فيه وقالوا به فيه ولا يمكن الثاني لئلا يمتثل قال

قـــموا اللفظ باعتبار
الصيغة والغنة أى
باعتبار الوضع على الخاص
والعام والمشارك والمؤول
وأغلام أورد المؤول فى
القسمه لانه ليس باعتبار
الوضع بل باعتبار رأى
المجتهد ثم قسمها تقسيم آخر
لا بد من معرفته ومعرفته
الاقسام التى تحصل منه
وهو هذا

ونحوه وفساده بين (قوله أو باعتبار النوع كرجل وفرس) إشارة الى أن النوع في عرف الشرع قد يكون نوعاً منطقياً كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظراً الى اختصاص الرجل بجل بأحكام مثل النبوته والامامة والشهادة في الحسد والقصاص ونحو ذلك (قوله ثم المشترك) ذكر نفر الاسلام وغيره أن أقسام النظم صيغة واحدة أربعة اختصاص والعامة والمشارك والمؤول وفسر المؤول بما ترج من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى أو وردي عليه أن المؤول قد لا يكون من مشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الرأى كاذ كرفى الميزان أن الحمل والمثكل والحسن والمشارك اذا طبقها اليه ان بدليل قطعى يسمى مفسر او اذا زال حقاؤها بدليل فيه شبهة كغير الواحد والقياس يسمى مؤولا وأجيب عن الاول بأن ليس المراد تعريف مطلق المؤول بل المؤول من المشترك لانه الذى من أقسام النظم صيغة واحدة وعن الثانى بان غالب الرأى معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد

المخصص اذا كان هو العقل فهو في حكم الاستثناء أن العام مستغرق بعد التخصيص كإلى الاستثناء بل ان العام اذا خص منه البعض فبقية الفعل فهو قطعى في الباقي كإلى الاستثناء ولا يورث شبهة والافراد بالاستغراق ان كان ما هو بحسب اصل الوضع من غير ملاحظة القرينة المخصصة فالجميع المنكر مع القرينة المخصصة عنده من يقول باستغراقها بدونها مستغرق بها أيضاً وان كان الاستغراق بحسب الإرادة فالظاهر انه ليس بمستغرق (قوله وفساده بين) قيل فسادته ممنوع لان اللفظ الذى كان عاماً ثم قامت القرينة على خروجه عن عمومها لتسليم انه عام حقيقة بل لوسمى عاماً باعتبار ما كان وليس سلم أن البعض يسميه عاماً حقيقة فن الجائز أن يصطلح البعض على عدم تسميته عاماً ولا مشاحة فيه فان قلت العام الذى خص منه البعض في نفسه عام لانظامه جميع ما يصلح له قبل التخصيص وكذا بعده لان التخصيص بين أن ما خصص منه لا يصلح له فهو اذا منتظم جميع ما يصلح له بعد التخصيص قلت المخصص لا يمنع الصلاحية بحسب الدلالة بل بحسب الإرادة نعم رد على المصنف أن الاستغراق متحقق في الجميع المشترك بحسب الدلالة والوضع وان لم يستغرق بحسب الإرادة ولو اعتبر الاستغراق بحسبها المناسب التقسيم بحسب الوضع فليمتأمل (قوله كاذ كرفى الميزان الخ) قيل جعل المشترك قسمين المأذ كرم من الاقسام ليس كما ينبغي إلا أن يفسر صاحب الميزان بغير ما ذكر في هذا الكتاب من تفسيراتها (قوله لانه الذى من اقسام النظم صيغة واحدة) وذلك لان صيغة المشترك تدل بالوضع قبل التأويل على أحد مفهوماتها وعدم تغيير تلك الدلالة فكأن من أقسام الصيغة واللغة بخلاف سائر أقسام المؤول فان قلت النظر في هذا التفسير الى دلالة اللفظ بعينه على المعنى بالوضع من غير نظري أمر آخر فلا يستقيم جعل المؤول من هذا القسم لان دلالة الصيغة بواسطة انضمام التأويل اليها لا يعبر عنها قلنا ملاحظة أمر آخر في المشترك لا لاجل دلالة

(وفساده بين) أقول فساد، ليس بين لان المصنف رحمه الله تعالى قد اختار فيما سيجيء أن العام الذى أخرج بعض أمره بغير مستقل حقيقة في الباقي مطلقاً والذي أخرج مستقل حقيقة من حيث تناول ويجاز من حيث الإقتصار قلنا اختار هناك أن العام المخرج عنه بعض أفراده حتى لم يبق فيه الاستغراق حقيقة في الباقي وظاهر أن انتفاء الاستغراق موجب استغراق العموم لانه شرط فيه عنده وجب ههنا التعرض له رحمه في الواسطة لانه موضوع للكثير موضع واحد وليس بخاص ولا عام نعم سيعرض الشارح رحمه الله تعالى على مختار المصنف رحمه الله تعالى هناك فلأورد الشارح رحمه الله تعالى الإشارة الى ذلك كان حتى لعبارة أن يقول أراد بقوله ونحوه كل عام مقصور على البعض وسبب فساد تأمل ولا تغفل قال

ذهب منهم الى ان المراد
من القصر الظاهر رفال
باحساب الظاهر الذى
وقع الطلاق فيه فعمل
القرء على الظاهر مع عدم
الاحتساب احداث قول
ثالث للامتنان للاجماع فلو
كان فيمن بعدهم من
ذهب الى ذلك فهو باطل
مردود على صاحبه قسم
حجة أى حنيفة رحمه الله
من غير حاجة الى نبات
لزوم الزيادة على هذا
التقدير (قوله والطلاق
المشروع هو الذى يكون
في حالة الطهر) وذلك
بالاجماع والاحسان
المشهور فى حادثة ابن عمر
فيكون هو المأمور للشارع
في نصب الاحكام فلا يرد
أن هذا الدليل ناهض
فيما اذا اطلقها في الخيض
اذ لا تعتبر تلك الخيضة
عندكم لا يقال فيبقى حكم
ذلك بلا بيان لانه يعرف

عدم تجزئتها كما في عدة
الامعة وليس على هذا
بطلان موجب الخصاص
(قوله لا يكون بين الخ)
قبيل المعزى ظاهر لان
الظهور في الاول قد انقطع
بالحيض فيكون ما ههنا
واحدا بجملة البعض

من الثالث لان الامور
المستمرة لا تعرضها
الاعداد الاعداد اشياء
الى الاعداد ورد بان ذلك
كما يتوقف على انتهاء
يتوقف على انتهاء
جوار طاق الظهور الواحد
على البعض من الاول
يجوز ان ياتى الى الحيض
جوار طاقه على البعض
من الثالث بمجرد الانتهاء
من الحيض ومن فصل
الامر فعليه البيان (قوله
وقد صدرت به) لان
ما ذكره القوم في جواب
هذا السؤال انما كان
قولهم ان الظاهر ان كان
اسما لم يجره مع قصفة

ما ذكرنا ما لا عن المسح
وان لم يكن كذلك لم
انقصا عدة بظهور واحد
بل ناقل ضرورة اشتغال
على ثلاثة اطهار أو أكثر
باعتبار الساعات (قوله
وقوله تعالى وان طلقه الخ)
لا خلاف في عدو الطلاق
المشروع بين الائمة وانما

أو القياس أو التأمل في الصيغة كما في ثلاثة قروم معنى كونه من أقسام الظم سبعة ولعة أن الحكم بعد التأمل مضاف الى الصيغة وقبل المراد به الباء الى التأمل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيل بالاشتراك والترجيح والاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة لا يتحقق كونه من أقسام الظم صيغة ولعة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلامها على دليل الدلالة على أن اجدها بالانطراف في الصيغة أي اللفظ الموضوع لم يخرج عن أقسام الظم صيغة ولعة أي وضعا بخلاف ما إذا جلى عليه بقضى فانه يكون نفسرا لا مأوى لاوقياس أو نحو واحد فانه لا يكون هذا الاعتبار من أقسام الظم صيغة ولعة وكذا ان لم يكن مشتركا بين خفيا أو مجعلا أو مشكلا فأنزل خفاؤه بقضى أو طوى (قوله وأيضا الاسم الظاهر) قبيل ذلك لان المصير خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكأنه أراد ما ليس بمصير ولا اسم اشارة واصفة

اللفظ على المعنى بل لتعيين المراد يستقيم (قوله كما في ثلاثة قروم) فان الحنفية تأملوا في جوهر الكلمة وجذوه قد وضع المعنى الاجتماع ولهذا سميت القراءه لاجتماع الحروف والكلمات على ما هو على معنى بناسب الاجتماع وهو الحيض المجتمع في الرحم دون الاطهار (قوله ومعنى كونه من أقسام الظم الخ) انما يضاف الحكم بعد التأمل الى الصيغة لما سبق من أن التأمل بل لتعيين المراد لا لاجل دلالة اللفظ فانها بالوضع كما كان قبل التأمل وفيه بحث لانه حنفيا يجب أن يجعل المفسر من اشترك أيضا قسما من هذا التقسيم لعدم ظهور عارقه وبين ذلك المؤول موجب لعدم أقسام هذا التقسيم وعدد ذلك المفسر من أقسام التقسيم الثالث اللهم الا أن يقال الحكم في المفسر يضاف الى المفسر القطعي لقوته بخلاف المفسر الظني (قوله وقيل المراد بعباء الى الخ) أي قبل في الجواب عن الابرار المذكور وحامله أن هذا التعريف للمؤول الذي هو من أقسام الظم صيغة ولعة وكونه من تأمل الاقسام لا يتحقق لا يتحقق الاشتراك والترجيح والاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة وقد عرفت من الجواب الاول ما في هذا الخوف من نوع ضعف ولذا أورد به بعده بقيل (قوله وكذا الدال لم يكن مشتركا الخ) يسمى أن الخفي والمجمل والمشكك كالشرك في انه اذا دلى على خفاؤه بقضى يكون مفسرا ونظري يكون مؤولا ولا يكون من أقسام الظم صيغة ولعة وقيل انها ليست من قبيل المؤول مطلقا كأن اشترك ادخل على أحد معية بقضى أو يجزوا حد قياسي لا يكون مؤولا (قوله وكذا اسم الاشارة) أورد عليه أن الموصول أيضا خارج عن الاسم لما وجبه الاقتصار على المضمرة واسم الاشارة وقد يجب تأمل الموصول من أسماء الابهاس وهو من دود يصير مع القعدة بعدم كونه مهاد كونه في الافئدة وأجيب ايضا بما على ما قيل واشتهر من حود كون القسم أعم من المقسم من وجهه لان الموصول اذا دخل على

(أو التأمل في الصيغة كما في ثلاثة قروم) أقول بانه أن الحنفية سموا القروم على الحيض دون الاطهار خلافا لما ذهب لاهم تأملوا في نفس جوهر الكلمة فوجدوه قد وضع المعنى الاجتماع حتى ان التسمية اعلمت قراءة لاجتماع الحروف والكلمات بل القرية أيضا على ما قيل فلهذا لم يأت على معنى بناسب الاجتماع وهو الحيض المجتمع في الرحم دون الاطهار قال (قيد ذلك لان المضمرة خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة) أقول لا يخفى ما روي على ظاهر عبارته وفي وجهه ان المصير نفسا رجحه الله تعالى لما أراد أن يسمي الاسم أو لا في الصيغة والظن واسم الجنس فكان المضمرة واسم الاشارة خارجا عن هذه الاقسام فبذلك اسم الظاهر لا حراج المضمرة وأراد غير اسم الاشارة بقية التقسيم ولا يمكن أن يراد بالاسم الظاهر ما يقابل المشترك حتى يشملها أيضا لانه لا صلاح فيه فبطل ما قيل زعم العلامة أن هذا تقسيم الماهر في معاملة المضمرة ثم أخرج عنه اسم الاشارة أيضا والحال أن المضمرة واسم وكذا اسم الاشارة وهما مفترقان

بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق الضارب لفظ مشتق من المضرب بمعناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب بمعناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم مادل على ذات مبهمه ومعنى معين يقوم بها واختر بقره مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعول ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعول اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل أو يقع عليه بالفاعل أو المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعول والمفعول والمقال أن يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة تكون على وزن الفاعل العام وان لم تدخل فيما قسم اليه من الصفة واسم الجنس (قوله ولقائل أن يقول الخ) وأجيب عنه بما نقرر من أن المقصود الاصل في الصفة هو المعنى المصدري وملاحظة الذات المبهمه لغرض وقام المعنى بها والذاعرف والصفة بمبادل على ذات مبهمه باعتبار معنى هو المقصود فنبه المصنف على الاول بجعل المعنى المصدري مقدما في الذكور الاعتبار مع تأخره بالذات عن الذات وعلى الثاني بادخال مع على وزن المشتق الدال على الذات المبهمه فإن مع كثيرا تدخل على التابع كقوله تعالى ان الله معنا فكان كل من المعنى المصدري والذات داخل في الموضوع له لكن الاول بالقصد الاصلى والثاني بالتسبيح فخرج بقيد الدخول مثل أحمر علما نظر الى المعنى الاصلى لانه ليس بحجزه وخرج بالقيد الثاني أسماء الزمان والمكان لان المعنى وان كان جزءا منهما لكنه ليس مقصودا بالذات بل الامر بالعكس وفيه بحث لان الاكثر دخول مع على المتبوع يقال جاء الوزير مع السلطان ولا يقال جاء السلطان مع الوزير ولو سلم فقد صرح الشارح في بحث الاستعارة التبعية من المطلق أن المعنى مقصود أصليا في أسماء الزمان والمكان والآلة أيضا وقد يجاب عن أصل السؤال بأن المراد بوزن المشتق وزن جنس المشتق أى وزن مشتق ما كالضارب والمضروب وقريب منه ما به ل المراد بوزن المشتق وزن المشتق المخصوص وهو الفاعل والمفعول فكانه قال الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع الفاعل والمفعول فصفة وهذا يصدق على جميع أسماء الفاعلين والمفعولين من غير الثلاثي المجرود على الصفات المشبهة لكن رد النقض بمثل الآخر أيضا التعبير عن معنى الفاعل والمفعول بوزن الضارب والمضروب تسامح كالاجتناف واعلم أن هذا التوجيه مبنى على أن يعتبر بوزن المشتق في جاب الموضوع له وحزم معنى الاسم بأن يجعل

ويصدق عليها احد المعرفة وكل ما هو كذلك لا يخرج عن هذا التقسيم لا شذاج بجميع الاسماء لكونه داراد بين النقي والاثبات فالمراد بالثابت ما يقابل المشترك نعم رد على الشارح رحمه الله تعالى انها كما خرجا عن الاقسام فقد خرج عنهما الموصولات أيضا فوجه الاقتصار عليها الا انهم ادخلوا في العام لان المراد بالعام ما وقع فسمان من الصفة واسم الجنس والموصول وليس منها والقول يجوز ان يكون القسم أعمن من المنقسم من وجه كلام ظاهري قال (ولقائل أن يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة الخ) أقول هذا الاعتراض اغماير على توجيه الشارح كلام المصنف رحمه الله تعالى لا على ما أفادته عبارة المصنف موافقا لما نقرر عند الجمهور وروحيه موقوف على مقدمة يستقر عليها رأى الشارح وسائر المحققين وهى أن الاسم قد يوضع لذات مبهمه باعتبار معنى معين هو المقصود فتتركب مدلوله من ذات مبهمه لا تلاحظ معها خصوصية أصلا من صفة معينة مقصودة فيصع اطلاقة على كل متصف بتلك الصفة ومنه يسمى صفة وذلك المعنى المعترف به يسمى مضارب ومضروب وأفضل وعطشان ونحو ذلك ويرمى ذكر موصوفى معه لفظا أو تشديرا تعيينا للذات التي قام بها المعنى وقد يوضع لذات معينة ولا يلاحظ معها اسم من المعاني القائمة بها فتكون اسما لا يشبه بالصفة قطعا كقرس وأبل ونحوهما وقد يوضع لهما يلاحظ في الوضع معنى له نوع يتعلق بهما وذلك على قسمين الاول أن يكون ذلك المعنى خارجا

أنه طلاق وهو مذهب جماهير الاغمة من السلف والخلف والقول الجديد للشافعى وفي انه يلحقه صريح الطلاق أم لا فقال أصحابنا والشافعى والاوزاعى نعم وروى عن ابن مسعود وأبي الدرداء وقال الشافعى وأحمد لا وهو مذهب ابن عباس وابن الزبير جعل نفس الاسلام وغيره من أصحابنا كونه طلاقا ومشروعية الصريح بعده من فروع العمل بالخاص وتأنيده المصنف في ذلك كاترى وتفصيل المقام ان أصحابنا جملوا قوله تعالى الطلاق مرتان فامسأله جعفر بن عروى أو تسريح بإحسان على الطلاق الشرعى أعسم من أن يكون رجعا أو غيرهما لادليل على التخصيص وليس بمعهود وقبل الذكر والرجعى عما يكون مرة واحدة وقالوا معناه ان الطلاق الشرعى تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجسع والارسال دفعة واحدة كقوله ثم ارجع البصر كرتين وقولهم ليبتك وسعديك وسنانيك وهذا يدل ونحو ذلك من الشان الذى يراد به التكرير دون التثنية أى كره بعد كره لا كرتين

انتهى الباب ابدا الباب لا بالبين انتهى وهكذا فاقية دليل على أن الجمع بدعة غير مشروع خلافا للشافعى وان قوله فامسأله جعفر بن عروى

تسريح الالبه بحبر لهم
بمعدن علمه - م كنية
الطلاق المشروع بين أن
يمسكون بيمين العشرة
والقيام بواجبهن و بين أن
يسرحوه من السراح
الحبل الذي علمهم أعم
من أن يكون بالمراسعة
أو بالنكاح مرة أخرى
ومن ترك الرجعة حتى
تسبب بالعدة أو بإيقاع
الثالثة ثم قال فإن خفتم
أن لا يقيموا حدود الله
فلا جناح عليكم ما فمما
اقتدت به أى لا تم على
الرجل فيما أخذوا عليها
قيماً اقتدت به نفسها
وفي تخصيص فعلها في
الاقتداء مع إباحة التخلص
به ولا يتم الطلغ إلا بفصل
الرجل تقر راعه فمكان
يبا بطريق الصروة أو
فعله هو الذي تقر فيها
مسبق من الطلاق وإن
الاقتداء طلاق لا فيسخ
وإنه نوعان بمال أو بعير
مال ثم قال فإن طلقها أى
بعد الطلاق المدكور
الموصوف بالتكرار
صه والالبه كلاهما أو
أحدهما أو أثنين واستوفى
نصابه فلا حرج له من بعد
حتى يسكن رجوعه فهو
دليل على مشروعية
الطلاق بعد الطلغ وعلى
أن النكاح يتولاه النساء
خلافاً لما فيهما وفيما

أو المفعول لأن التعبير عما يقوم به المعنى إنما يكون بالفعل أو المفعول لا بالفاعل والمفعول
والمستعمل والمفعول ويجوز التخليص معنى الأيضي والافضل مثلاً هو الياس والافضل مع الافضل ولا
معنى اللطش وهو اللطش مع الفعلان ولا معنى الخبير هو الخبير مع الفعل ولا معنى المستخرج هو المستخرج
هو الاستخراج والفجرجة مع المستعمل والمفعول وإن منع ذلك يمنع خروج اسم المكان إلا أن اللطش بأن
القول بأن معنى المقتل هو القتل مع المفعول ليس بأبعد من القول بأن الأيضي معناه الياس مع الافضل
والمدرج معناه المدرجة مع المفعول (قوله وهما) أى العلم واسم الجنس امامستانان قائم ومقتل
قول المصنف مع وزن المشتق متعلقاً بكان وهما فوجبه آخر ادعى سبب الدين المشتق سمعته من
المصنف حاصله أن يجعل مع متعلقاً بوضع حتى يكون مقارناً للوزن المشتق مع المشتق منه وجزء من
الموضوع له ويراد به وزن المشتق حيثه والمضى أن الاسم الظاهر أن كان معناه عين ما توسع له كذا الأمرين
المشتق منه ووزن المشتق فصفة وهذا صادق على كل صفة وإن ما اشتقت هي منه موضوع علمي وهيئتها
موضوع علمي آخر كنية الضارب والعطشان وغيرهما فلا بد من انعكاس التعريف لكن يرد منع
إطراده لصدقه على أسماء الزمان والمكان والألوه لم يجعلها أحد من الصفات ولول المصنف التزم
بمخالفة أقوم في الاصطلاح مرجع المدكورات من الصفات لأنه لا يتماشى عن مخالفة في واضح
ويؤيده قصر مجهم بأن الاستعارة التعبية إنما تجرى في الحروف والأفعال والصفات وإن الأسماء
المدكورة ليست من الحروف والأفعال فزعم أن تكون من الصفات (قول المصنفان شخص معناه فلم)
قيل يدل فيه علم الجنس لأن الشخص أعم من الخارجي والذاتي وفيه نظر إذ لو اعتبر الصفات الذهنية
في اعلام الاجناس لاستلزم عدم إطلاقها على الأفراد الخارجية والأقرب أن يقال عليه الاعلام
الجنسية تقديره لنصروا الامكان فلا خبر في خروجها عن قسم العلم ودخولها في مقابلة كما أشار إليه

عن الموضوع له وسبباً باعتبار التعيين الاسم آخره كاجزاج جعل علم الذات فيها حجرة وكالذاتية أذاجاج
اممالات الأربع في نفسها وجعلت سبباً للوضع الاجزاء من مفهوم اللفظ الثاني أن يكون ذلك المشتق
داخلاً في الموضوع له فبترك من ذوات معشوقة معنى مخصوص كاسماء الألقاب والزمان والمكان والذاتية أذاجاج
جعلت اسماء الذوات الأربع مع دايئها وذاتان القسمان أيضاً من الاسماء ولا يقعان صفة شيء لكن ربما
يشبهان بالصفة والقسم الأخير أشد اشتباهاً بها لأن المعنى المعترف في الوضع داخل مفهوم كل منهما
واستدل على أن المقصود هو المعنى أو الذات بأن الأول لا يوصف بوجه صف والثاني بالعكس إذ عرفت
هذا واعلم أن المصنف وجه الله تعالى لما أراد أن يبين الصفة بحيث تغايرت الاسم المشبه بالصفة جعل
المعنى المصدرى مع تأخره عن الذات بالذات مقدماً في الذكور لا اعتبار على الذات لمبهمة التي يدل عليها
وزن المشتق إشارة إلى أن المقصود الأصلي في الصفة هو المعنى المصدرى وإعمالاً لحظ الذات لتصوره قيام
المعنى بها وقد به على هذا المد ومن التعبية بإدخال مع على وزن المشتق الدال على الذات وإن مع كثيراً
ما تدل على التابع كقوله تعالى إن الله مع الصابرين وغير ذلك حيث قال الاسم الظاهر أن كان معناه
عين ما توسع له المشتق منه ووزن المشتق فصفة فجعل مع متعلقاً بوضع ووزن المشتق مدلولاً على الموضوع
وراد بوضع له المشتق منه المعنى المصدرى وبما وصله ووزن المشتق الذات فكان كل من المعنى المصدرى
والذات داخل في الموضوع له لكن الأول بالقصد الاسمي والثاني بالتبع فكأن قال أى كالمعنى المعنى
المصدرى المقصود بالذات والذات المقصود بالتبع فخرج الاعلام المشتقة نظر إلى المعنى الأصلي كآجر
لأن المعنى المصدرى ليس جزءاً من الموضوع له فيها لكنه ليس مقصوداً بالذات بل الأمر بالعكس لكن
الشارح العزير قصر الشرح على ظاهر وزن المشتق ولم يعتبر مسمى الذات وإن تكتب إلى التوجيه

فذكره

ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفه تسميا لاسم الجنس أولا كتردد رجل والاشتقاق بتفسير
 تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تحديق اللفظين تناسبا في أصل المعنى والترتيب فتد أحدهما إلى الآخر
 والمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار الحمل فيقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في
 حروفه الاسولي ترتب انتم انتم هذا الاعلى معنى يناسب معناه فالمأخوذة مشتق والمأخوذة منه مشتق منه ولا
 يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمى بل باعتبار المعنى الاسلى المنقول عنه فالمشتق حقيقة
 هو اسم الجنس لا غير (قوله ان ارد به منه المسمى بالزقيد فمطلق) مشعر بان المراد بالمطلق نفس المسمى
 انما نزل الشرع في حواشي المطلق (قوله ولا يصح التمثيل بنحو ضارب) قيل فيه نظرا لصفة التمثيل
 به ايضا اذا جعل علما ثم تفق اشرا كما له القوة العلميه فانه يكون اسم جنس مشتقا حقيقيا (قوله تارة
 باعتبار العلم الخ) التعريف الاول باعتبار حال التعلم والتعريف الثاني باعتبار حال وضع اللغة ثم
 اعتبار التناسب في اللفظ لاحتراز عن مثل قعد رجل في معنى ثم اعتبار تناسب في المعنى لاحتراز عن مثل
 ذهب رذهب ثم الظاهر من قوله والترتيب ان التعريف بمطلق الاشتقاق قد دخل مثل جذب من الجذب
 ولما قيل والترتيب لاختصاص بالاشتقاق الصغير كان تعريف الثاني ثم الحق ان أحد اللفظين المتناسبين متعين
 لكونه مشتقا وهو الدال على معنى الآخر بالزيادة ولهذا التعريف خلاف عن الدلالة على ذلك اذ لا يعلم
 منه انه هل يصلح كل واحد من اللفظين ان يراد الى الآخر حتى يكون عارضا لمشتق والمشتق منه بالاعتبار
 أم أحدهما في نفسه متعين لأن يراد الى الآخر كما هو الحق (قوله ولا يخفى أن العلم لا يكون مشتقا) لأن
 المناسبة بين الشئين لا تنقل الا باعتبار صفة لهما ومعنى العلم ليس الا ذات المسمى فلا يتحقق فيه من
 هذه الحقيقتين المناسبة بينهما وبين غيره التي هي شرط الاشتقاق وفيه بحث لأن جهة المناسبة لا يلزم أن
 تكون داخلية بل يجوز ان يكون لازمة مناسبة للمشتق منه وبكى هذا الاعتبار في الاشتقاق عند
 المحققين ألا يرى أن صاحب الكشاف صرح بان الاسم مشتق من اسمولانه تدويره بالمسمى وإشارة بذكره
 ولا شأن أن الإشارة الى رفع خارجة عن مفهوم الاسم وبالجملة اذا كان لشيء معين صفة بها تناسب معنى
 آخر فقد يؤخذ باعتبار تلك المناسبة لذلك الشئ علم من اللفظ الدال على ذلك المعنى وكون تلك المناسبة
 سببا لترجع التأخر على سائر الالفاظ بوجه علمها فلا اشتقاق في هذا باعتبار المعنى العلمى لا الجنس
 كالبرهان والعميق (قوله مشعر بان المراد من المطلق الخ) أجيب عنه بأن كلام المصنف مبني على

والاعتراض ما رأى من التسميات والصفات حيث أخذ الاحتراز عن اسم الزمان والمكان والالتفات
 وزن المشتق بتقييده وزن الفاعل والمفعول ولما ورد أن هذا مما لا دلالة للفظ عليه التبع في دفعه الى
 الشروع ثم ترتب عليه الاعتراض بما ليس على وزن الفاعل والمفعول والشجرة تبين عن الشجرة ثم ان
 المصنف ذكر أقسام الاسم المشبهة بعضها بالصفة حيث قال والالوان لم يكن كذلك بأن لا يوجد فيه
 المعنى المصدرى أصلا أو يوجد ولكن لا يدخل في الموضوع له أو يدخل ولكن لا يكون مقصودا فان
 تخصص معناه فعمل والافاق جنس وكل من العلم واسم الجنس اما مشتق أو لا فالعلم الذي ليس بمشتق هو الاسم
 المحض الغير المشبه بالصفة كزبد الماء والمشتق المشبه بها كحجره علم فيه علم الجنس لان الشخصى أعم
 من الخارجى والذخنى والاسم الذى ليس بمشتق هو الاسم المحض الغير المشبه بها أصلا بل كابل وفرس
 واشتق هو المشبه بها أشد اشباها كاسماء الزمان والمكان والالتفات لا يخفى أن ليس المراد بكون العلم
 مشتقا اشتقاقه نظرا الى المعنى العلمى بل الى الأصل المنقول منه المتعبر في حال العلم في الجملة ولما جوز
 التامة دخول الاسم عليه فأنه قد قول الضرر ولا يخفى أن العلم لا يكون مشتقا الخ ان أرد به الطعن كما هو
 الظاهر هذا ما يسترى من تقرير المصنف وبخبره بعون الله الملك الفاضل وحسن توفيقه قال
 (قوله ان ارد به منه المسمى بالزقيد فمطلق) أقول لعله اعاستفاد هذا الاشعار من

عبد الله بن سلول أو بنت
 سلول أو حبيبة بنت سهل
 الانصارو على اختلاف
 روایات سردت في دروين
 السنه في مسند أحمد
 وغيره وكان ذلك أول خلع
 في الاسلام فلا يراد ان
 أكثر الاحاديث يدل على
 ان الآية نزلت في الرجعي
 وانه لا دليل على ان الخلع
 طلاق وانه يلحقه الصريح
 لان المعنى عموم اللفظ
 لا خصوص السبب ولا
 عبارتي دلالة الآية على
 المقصود والاخاويث
 وان سلم دلالتها على ان
 الآية نزلت في الرجعي
 فلا تدل على ان المراد من
 الطلاق في الآية هو الرجعي
 وبينهما ما هو بغيره فان
 قيل فادان التسميح
 باحسان طلاقا ثالثا فوله
 فان طلقها يكون تريبا
 أو تكرارا قلنا قسوله
 قسم صحيح باحسان مسوق
 لبيان مشروعية الثالث
 وقوله فان طلقها لبيان
 حكمه وأثره المستتر
 عليه على معنى انه ان
 طلقها الثالثة اختارا
 لا حسم الاخرين
 المشروعين الجازين له
 حكمه ان لا تخل له حتى
 تنكح زوجا غيره فلا
 يلزم الترتيب ولا التكرار
 فان قيل فلا تدل الآية على مشروعية ان الطلاق عقيب الخلع لان دخول الالف في طلاقين على هذا لا يتعين لاحتمال كونه بياناً

عند الإطلاق فلا يفرق بين المعرفة والمعرفة في التعبير وعدم التعبير عند الوضع وإنما قلت السامع لأنه إذا قل جابى وجعل يمكن أن يكون الرجل متعبا لا متعبا فلم من هذا التعبير مدعى من الأقسام وعم أن المنطق من أقسام الخاص لأن المنطق وضع للواحد النوع

فأشرح قلت لما كان قوله فإن طلقا متصلا بالافتداء الذي تضمنته السلقان على ما يدل عليه سياق النظم وذهب إليه عامة المفسرين يكون الافتداء مقدما على التفسير والابستم أثريع على أن تقدمه على الافتداء أغما يقيد بدواز كون الطلقات الثلاث كلها أو بعضها افتداء فيدل على حوار الثالث مع سبق الافتداء ومن غير متبقة وهو المطلوب فإن قيل لو كانت الفاء للترتيب والتعقيب لا تراخ لزم الزيادة على الكتاب ونزل الله جل عوجب الفاء في قوله من طلقها في ثبات شرعية الملقة الثالثة وإيجاب التعليل بعدها من غير سبق الافتداء قلنا لا نعلم ذلك وأما بلز كاس الطلقة الثالثة فمرتب بالقاء على الافتداء فقط وقد علمت أنها مرتبة

دون الفرد وليس كذلك للتعلم بأن المراد قوله تعالى فخر برقية مؤمنة فخر برقة من إدراك هذا المذهب غير مقيد بشئ من العوارض (قوله فخر ما وضع) لما كان الخارج من التفسير بعض أنواع السكر وهو ما يستعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض أقسام المعرفة وهو المذهب والذهبي أو تدعى في المعرفة والسكر على ما يشمل الأقسام كلها (قوله عند الإطلاق للسامع) في هذا التعبير وعدده والاحس في تعريفه ما قيل إن المعرفة ما وضع ليستعمل في شئ بعينه والسكر ما وضع ليستعمل في شئ لا بعينه

ما ذهب إليه لا يكترون من أن اسم الجنس موضوع للفرد المشتمل فيكون المسمى نفس الفرد وأما ما صرح به الخارج بأن مسمى اللفظ مع مفهوم اللفظ وأفراده فيقال لكل من زيد وعمر وانه مسمى الرجل وعلى التقديرين اشعار كلام المصنف بأن المراد في الإطلاق ليس الفرد غير مسلم فإن قلت إذا كان المراد بالمسمى الفرد لبق قوله أنه خاصه كلها أو بعضها معينا أو منكرا معني قلت فبما الأقسام أغما هو بالحيثيات والاعتبارات واعتبار كون المسمى غير معين متلا غير اعتبار كونه لا يقيد كأن اعتبار كونه معينا غير اعتبار كونه مقيدا فاهم لا يعتبر من عين الشئ من القيود المعروفة أيضا توقف عندهم بكونها مطلقة ومقدرة قد يجاب أيضا بأن المقصود الأصلي نفس المسمى دون الفرد وأغماجات الفردية بالمراد إلى أمر عارض مثلا في قوله تعالى فخر برقية أي بدال رتبة نفس المسمى بمعنى أن خصوصية الفرد ليست ملحوظة أصلا وأغماجات من إضافة الفخر إليها وأنه لا يقع إلا على الفرد كما يقال إن الله لا يذهب شئ في ادخل السوق أن المراد نفس المسمى والخصوصية من القرينة وأنت خير بأن هذا المعنى مما يشبه شئ في العام والسكر على ما لا يخفى وظاهر كلام القوم أن الله لا يذهب شئ في الاستعارة من فروع تدبر بها الحقيقة لكن المصنف لم يلتفت إليه (قوله ليستعمل في شئ بعينه) ليس المراد به عين الشخص واللام بصديق الفخر يقع على غير العلم الشخصي بل المراد التعيين ووجه ما وقيد الحقيقة صراحا أي يستعمل في شئ معين من حيث أنه معين والمراد ما شئ المذكور في التعريف أعم مما وضع اللفظ المستعمل فيه له كافي إلا سلام

حل المسمى على الطبيعة النوعية بملاحظة رجوع ضمير اختصاصه في المتن إلى المسمى وقوله في الشرح لأن المنطق وضع للواحد المسمى فليشأ ما قال (وليس كذلك لقطع بأن المراد الخ) أقول يمكن دفعه بأن المقصود الأصلي نفس المسمى دون الفرد وأغماجات الفردية بأنظر إلى أمر عارض مثلا في قوله تعالى فخر برقية أي بدال رتبة نفس المسمى بمعنى أن خصوصية الفردية ليست ملحوظة أصلا وأغماجات من إضافة الفخر برهانه لا يقع إلا على الفرد كما يقال شوا دخل السوق واشترى اللحم أن المراد نفس المسمى والخصوصية من القرينة وأهذا فيقال أنه في المعنى كالسكره قال (قوله عند الإطلاق للسامع) قدان للتعبير وعدده والاحس الخ) أقول نعم أن المعاني الموضوع لها سواء كانت معاني الحروف والكلمات معنوية أو أوضاع حال الوضع وهو ظاهر وكذلك لتكلم حال الاستعمال واللام في هذا المقصود وكذا للسامع لأن الكلام ما إذا كان عالميا بالوضع واللام في هذا الخطاب معه والوقوف على السوق بين المعرفة والسكر لا يحصل إلا بمقال من الأفاضل إن العرف يفيد به معين عند السامع من حيث أنه معين كانه أشار إليه بذلك الاعتبار وأما السكره فتعديدها بالثبات للأنواع المعين من حيث أنه دانه ولا بلاط ما فيه وان كل معاني نفسه لكن بين صاحبة اليقين وملاحظته فوفق حل وفيه في تصوير ذلك مقدمة هي أن فهم المعاني من الألفاظ بمجونة اللفظ واللم فلا بد أن تكون المعاني مقصورة بمنازاة بعضها عن بعض عند السامع فاردل باسم على معنى فاما أن يكون ذلك باعتبار رأى كوا المعنى معبأ عند السامع متميزا في ذهنه ملحوظا معه أولا فالأول يسمى معرفة والثاني سكر والمصنف يفرجه الله في أشار إلى هذا التحقيق حيث أراد بالإطلاق الاسم معال بقرينه كذا السامع وجعل عند الإطلاق

فالمعتبر في التعيين وعدمه أن يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الإطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب إليه المصنف رحمه الله تعالى لأنه إذا قال جاني رجل يمكن أن يكون الرجل معينا للسامع أيضا لأنه ليس بحسب دلالة اللفظ (قوله واعلم أنه يجب الخ) يريد أن تعار الأقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحشيتات والاعتبارات والحشيتتان قد لا تنافيان كالوضع الكثير للحمى الكثير ووضع واحد لأفراد حمى واحد كذا في لفظ العيون فإنه عام من حيث أنه وضع وضعا واحدا ووضع لما يصدق عليه كذا في سائر المعارف ثم إن هذا التعريف مبني على ما اشتهر بين أهل العربية أن غير العلم من المعارف موضوع لعلمان كلية لكن غرض الواضع من وضعها هنا أن تستعمل في أفرادها والحق كما أشار إليه الفاضل الثوري في حواشي المطول أم موضوعه لكل معين منها وضع واحد دائما فلا يلزم كونها مجاز أو لا الاشتراك لعدم تعدد الأوضاع (قوله فالمعتبر في التعيين الخ) حاصل الفرق بين المعرفة والشكورة أن في لفظ المعرفة إشارة إلى أن مفهومها معلوم وجه ما يضاف إلى الشكورة فإن معناها وإن كان معلوما للسامع أيضا لكن ليس في لفظها إشارة إلى تلك المعلومية وبهذا يظهر من كون الضمائر الراجعة إلى الشكورة معرفة مع كون المرجوع إليه تنكرة وكذا من كون المصرف بلام العهد معرفة مع كون المهور تنكرة كذا في قوله تعالى كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول (قوله ولا بما عند السامع دون المتكلم) أي لا اعتبار في المعرفة بكون المستعمل فيه معينا عند السامع في نفس الأمر حتى يكون اللفظ بمجرد ذلك بدون دلالة على ذلك التعيين مع صرفه ولا في الشكورة بكون المستعمل فيه غير معين أي غير معلوم عند السامع في نفس الأمر لأنه معلوم عنده في نفس الأمر كل من المعرفة والشكورة إذا الكلام فيما كان عالما بالوضع والالفاظ المحل بها قبل ولقاء أن يقول مراد المصنف بكون الموضوع له في المعرفة معينا للسامع عند الإطلاق كونه معينا له بحسب دلالة اللفظ بحيث

وللسامع قد عين للتعين وعدمه كما اعترف به الشارح رحمه الله تعالى وأراد بقوله إذا فرق بين المعرفة والشكورة في التعيين عند الوضع أعنا لا يفرق بين التعيين في المعرفة وعدمه في الشكورة عند الواضع لأنها مستويان فيه بالنظر إليه وبقوله لا نه إذا قال جاني رجل يمكن أن يكون الرجل معينا للمتكلم أنه يمكن أن يكون كذلك لكن الواضع لما يعتبر التعيين بالنظر إليه في المعرفة لم يلقه في ذلك التعيين بل بالنظر إلى السامع لأنه المعتبر عند الواضع فكان المصنف قال المعرفة موضوع معتبر للأوضاع بعينه عند السامع حال الاستعمال والشكورة مراضع أخرى غير معتبر للأوضاع بعينه عند السامع حال الاستعمال إذا عرفت هذا فاعلم أن تعريف المصنف لهما أحسن مما نقل الشارح أما أولا فلا أن الموضوع لهما فيه ما مد كور فيهما اختاره دون ما نقل الشارح وأما ثانيا فلا أن قد عرفت أن مدار الفرق بين المعرفة والشكورة ملاحظة حال السامع واعتبار التعيين والامتناع عنده وبعبارة المصنف تفيد دون ما نقل ثم إن قول الشارح فالمعتبر في التعيين وعدمه أن ذلك بحسب دلالة اللفظ إلى آخره منظوره فيه أما هذا القول فلا به وإن كان مسلما في نفسه لكنه لا ينجح ما ذكر المصنف كتحقيقه وأما قوله بحالة الإطلاق فلما عرفت أن مراده بالاطلاق الاستعمال والشارح معترف بكونه معتبرا لأنه مأخوذ فيما استحسنته من التعريفين وأما قوله دون الوضع فلما عرفت أن المراد له لاسواه عند الواضع وهو مطابق للوائح وأما قوله ولا بما عند السامع فلما عرفت أنه مدار الفرق فكيف لا يكون معتبرا وأما قوله لا نه إذا قال جاني رجل يمكن أن يكون الرجل معينا للسامع أيضا فلا نه قد عرفت أن هذا الامكان لا يكتفي في كونه معرفة بل لابد من اعتبار الأوضاع ذلك التعيين وملاحظته الحد لله ملهم الصواب وإلى المرجع والمآب قال (يريد أن تعار الأقسام المذكورة) أقول اعلم أن أكثر ما يكون اعتبار الحشيتات في التقسيمات لتحصيل التباين والاختلاف

فان بعض الأقسام قد يجمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جارت العيون فمن حيث أن العينين وضعتا تارة للباصرة وتارة للعينين الماء تكون مشتركة بهذه الحشيتة ومن حيث أن العينين شاملة للأفراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا تكون عامية بهذه الحشيتة فعلم أنه لتناهي بين العام والمشارك لكن بين العام والخاص تنافي إذا يمكن أن يكون اللفظ الواحد خاصا وطامبا بالحشيتتين فاعتبر هذا في الجواني فإنه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا

عن الطائفتين اللتين كلاهما أو أحدهما اقتداء فان قيل هذا يقتضي أن لا يشع الخلع إلا بعد اثنتين قلت لم يخص الاقتداء بالثالثة والافتداء غير مرتب بالفاء عليهما (قوله ذكر الإطلاق المدقب للرجعة مرتين الخ) على بناء الفاعل من الاعتقاد كما في قوله تعالى عقبه تنافاني قلهم أي أورثه ويقال على أكسبه أعقبته سقما أي الطلاق الذي يورث رجعة وجواز العود إلى

الرجوع موصوفاً بالتبكي واستغفر فيه أصابعه فهو له من قبل الإطلاق رجال منه على ما يدل عليه قوله فإن طلقها أي بعد المراجعة لا قبله

الحقبة مثلا

وليس المراد بالجمعة
بالفعل فان الطلاق
لا يعقبه ولا التى تكون
بعد الطلاق الرجعى من
غير ركاع ولا رنة المرأة
على المخصوص بل مطلق
العود كائى فوله تعالى فان
طلقها فلا جناح عليكم ما
ان يترابعا ان طساا
يقبعا حد و الله لما
ان المراد من الطلاق هو
التمس على الاصح منه ومن
البائن وفي الاحاديث
ما يدل على ذلك ومن ثمة
فسر في الكشاف قوله
تعالى فامساك بغير عرف
بقوله بحسن عشرته
والقيام بها جهن (قوله
فان ذلك زيادة على
الكتاب) الاولى ان يقال
ترك العمل بوجوب الفاء
الذى هو لفظ خاص على
ما في عبارة نفرا الاسلام
وبغيره الا انه كفى بادل
مراتب الفساد الادوم
منه فان ترك العمل
بوجوب الخاص أشد
استفالة وأ كثر فسادا
(قوله فساد لتركيب) فان
فيل كيف يحكم بفساد
ذلك وهو مدلول كلامه
فان طلقها أى بعد
المرتبة وقول عامة
المفسرين قلنا ما دل عليه
سياق النظم وذهب اليه
المصنف والمفسرون انما هو اتصال الفاء بالمرتبة وهو صرف الاقتداء الى الإطلاق اللين هما مقتضى المرتبة

واحد الاقراء الذين الجارية مشتركة من حيث انه وضعها ككثير الذين الجارية والعين الباصرة
والشمس والذهب وغير ذلك وقد توافيا كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد وكثير محصور ولفظ
الواحد لا يكون عاما ولا خاصا باعتبار الحيتين لان الحيتين متنافيتان لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكر
من أن النكرة الموصوفة خاصة من وجه عام من وجه فيجى هو انه هذا غاية ما تكافئ انفسر بهذا
انقسام وتبين أقسامه والكلام بعد موضع نظر (قوله فصل) لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم

يقوم المصنف بعد استعانة الشيا منه من حيث هو كذلك فان قيل السامع لا فائدة أن العرض الاصل
من وضع المعرفة انما هو فائدة السامع مما هو معين عنده ولذا قال الادباء المعرفة ما عرفت بمخاطب على
هذا لا يبعد ان يقال تعريف المصنف أحسن من تعريف الشارع أما لا دلالة معنى على مذهب
مرحوم بخلاف تعريف المصنف وأما ما يعلق الموضع هذه كور في تعريف المصنف دون الشارع
وأما ما لا فلا من مدار الفرض لدلالة اللفظ على معهودية مفهومه عند السامع في المعرفة دون النكرة
والسامع مذ كور في تعريف المصنف دون الشارع وأما ان التعيين الذى أشار اليه ويدل عليه باللفظ
في المعرفة دون النكرة معارضة لا إطلاق كما يفهم من قوله لا يستعمل في شى بعينه وفي تعريف المصنف
دلالة على ذلك وفي تعريف الشارع فقول الشارع ولا عبرة بحالة الإطلاق محل بحث لكن لا يخفى عليه
أن دلالة تعريف الشارع على أن المعنى في التعيين وعدمه أن يكون بحسب الموضع الظاهر من دلالة تعريف
المصنف على أن قوله وانما قلت السامع مما لا يكاد يصح كذا كره الشارع (قوله لا يجتمعان في لفظ
واحد) أراد اللفظ الواحد في الحقيقة والاعتبار اذ لو اختلف بالاعتبارات لحاز أن يكون خاصا عاما
كاللفظ والمجان أيضا باعتبار اجتماع الحيتين ولا اجتماعهما في لفظ واحد مستعمل والفرق
التركيب وقد نبه المصنف على ما يجب أن يرد في التمثيل حرت العيون ولربكفى ذكر العيون وفي مثله
لا يجوز اجتماع حيثى العموم والمخصوص لا يرد أيضا اجتماع ما دعى امتناع اجتماعهما اذا كان
لفظ موضوعا لكثير غير محصور ولواحد لكثير محصور بوضعين (قوله فيجى جوابه) وهو قوله
سعد أورانى بيان أن موجب العام قطعى المراد بالخاص هو الخاص بالنسبة الى العام بأن يقال
بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه أو عاميا بمعنى ليس المراد بالخاص المعنى المصطلح (قوله
والكلام بعد موضع نظر) قال في الحاشية لقطع بأن الواقع موقع الجنس المشترك هو الموضوع للكثير بأن
يكون كل واحد من الكثير نفس الموضوع له لا عام من ذلك على ما هو مقتضى عبارة ولان تفسير الوضع
للكثير بما ذكرناه مع تقيد أجزاء الكثير يكونا متفقة الحقيقة مما اخترعناه من جهة الكلام وللدلالة
لفظ عليه ولان الوضع لواحد النوع لا يقابل الوضع للكثير بهذا المعنى بل يدرج فيه ولأنه اذا كان

دون الاجماع والانسلاف ولذا قال الشارع رحمه الله تعالى فيما سبق فان قلت من حق الاقسام
التباين والاختلاف وهو متصف في هذه الاقسام ثم قال في جوابه على أنه لو جمع الجميع أقساما متماثلة
لكن في الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات المصنف لما دل اعتبارها عما لا يبالغ في توهم التماثل
بين هذه الاقسام على خلاف ما شتهر بين الامام احتج الشارع الى توحيده الكلام وتوضيح المرام
فقال ببيان غير الاقسام المذكورة لا يجب الذات أى أنه لو كان كذلك لتبقى التماثل وامتنع
الاجتماع وليس كذلك بل بحسب الحيثيات والاعتبارات بحال يمكن الاجتماع بينهما قال (والكلام
بعد موضع نظر) أقول قل عنه أنه لقطع بأن الواقع موقع الجنس المشترك هو الموضوع للكثير بأن يكون
كل واحد من الكثير نفس الموضوع له لا عام من ذلك على ما هو مقتضى عبارة ولان تفسير الوضع للكثير
بما ذكرناه مع تقيد أجزاء الكثير يكونا متفقة الحقيقة مما اخترعناه من جهة الكلام وللدلالة لفظ عليه

الطلقين اللتين كلاهما
أواحداهما افتداء والحكم
بالافتداء ما هو على تقدير
كون جهة الافتداء
معتبرة واردة في بيان
الخلع على الاستقلال غير
منصرفه الى الطلقتين
المذكورتين (قوله اعلم أن
الشافعي وصل قوله تعالى
الخ) الشافعية خصوا
الطلاق بالطلقة الرجعية
وحاولوا المرتين على العدد
والثنية وفسروا الآية
بقوله - المطلق أى
الطلاق الرجعي من ثمان
اقتان فامسك بمعروف
بالمراجعة وحسن
المعاصرة أو تسريح باحسان
بالطلقة الثالثة أو ترك
المراجعة حتى تبين بالعدة
لماروى أن أبا رزين
العقبى سأل رسول الله
صلى الله عليه وسلم إن
الثالثة فقال أو تسريح
باحسان وهو مبنى على أن
العالم طلق عند طلاقه يجوز
تخصيصه بتسريح الواحد
والقباس ابتداء وجعلوا
قوله فان طلقها مثلهما
بقوله الطلاق من ثمان
تفسير قوله أو تسريح
باحسان اعترض بينهما
ذكر الخلع ودلالة على أن
الطلاق يقع مجانا تارة
وبعوض أخرى ومن جهة
فنيها احتج بأن تعقيب
قوله فان طلقها الخلع بعد

أوردتة فصول الأحكام المتعلقة بالأقسام الأولى في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر
العام الرابع في ألقاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق أن
الجمع المنكروا وسطه بين العام والخاص بناء على قرينة عدم الاستغراق لم يكن من أقسام النظم صيغة
ولغة كذا كره في المؤول ولأنه لا وجه لجعل الجمع المنكروا سيما جاع القلة موضوعا للكثير الغير المحصور وعند
من لا يقول بعدمومه الاستكشاف وهو أن يراد أنه لا دلالة في اللفظ على تعيين عدد أجزاء الكثير وحينئذ
فالمراد أيضا كذلك بمعنى أنه لا دلالة فيه على تعيين عدد جزئيات الكثير ولأن من الفاظ العموم ما يقع
للخصوص مع القطع بأنه لم يوضع الأوصاف واحدا فان كان ذلك الوضع لكثير غير محصور لم يكن خاصا أو
محصورا لم يكن عاما ولأن - هل الصفة مقابلة لاسم الجنس خلاف الاصطلاح لانه جعل المطلق من أقسام
الخاص حيث وضع الواحد النوعي وقد جعله قسيما للشيء حيث جعله للمسمى بالقيود والذكر لبعض
من المسمى غير معين ولا شأن أن مثل رقية مطلق وتكررة مع أن المراد منها واحد ثم كلامه وفيه بحث
من وجوه الأولى أنه إذا كان معنى الموضوع لا كثيرا أن يكون كل من الكثير نفس الموضوع له كان ذلك
نفس هذا المشترك لا واقعا موقع حسبه إلا إذا قيل بعض الألقاظ موضوعة بوضع واحد لكل واحد من
أفراد مسمى كل كالمفردات وأسماء الإشارة وهو غير قائل به ولو سلم فكون الموضوع لكثير بذلك المعنى
واقعا موقع الجنس القريب بوجوب أن يكون ما هو أهم منه واقعا موقع حسبه البعد فلا معنى للقطع بعدمه
بقوله لا أهم من ذلك إذا التعميمات الخارجة لكل قسم من تقسيم جنس عال إلى أفرع يكون الجنس فيها هو
العالي الثاني أن المصنف اختار أن العام المحصور منه البعض حقيقة في الباقي فيكون الباقي بمعنى
وضعا بالضرورة لا كالمؤول فلا وجه لقوله ولأنه إذا كان الجمع واسطة الخ ويمكن أن يقال مراد الشارح
كما أن اعتبار رأى المجهدين في قسم المؤول يخرج عن التقسيم بحسب الوضع على زعم المصنف حيث أسقط
المؤول عن درجة الاعتبار لذلك كذلك اعتبار قرينة عدم العموم في الواسطة الثالث أنه لم يجعل الصفة
مقابلة لاسم الجنس لخصوصه بل لاسم الشامل للعلم واسم الجنس وهو موافق لما قال صاحب البكشاف
أعم هو أم صفة الرابع المتأخر عرفت أن مراد المصنف في المسمى في تعريف المطلق هو الفرد وأن تغير هذه
الأقسام بالخصومات والاعتبارات فلا يرد قوله ولأنه جعل المطلق الخ قليلا أم (قوله الثالث في قصر العلم)
فيه بحث وهو أن المذكور في هذا الفصل أن العام المقصور على البعض حقيقة أم مجاز أم لا على التفصيل
الذي يذكره هناك وهذا حكم العام كما أن المذكور في الفصل الثاني وهو أن العام حجة قطعية عندنا وظنية
عند الشافعي وموقوف على البيان عند البعض حكمه أيضا لا فرق بينهما إلا بأن هذا الحكم للعام الغير
المقصور على البعض وذلك المقصور عليه وهذا هو الباعث على جعلهما فاصلين لا كون الأولى حكما للعام
والثانية غير حكمه اللهم إلا أن ينسب كلامه على ما صرح به في أوائل مباحث ألقاظ العموم من أن

أصولا لأن الوضع الواحد النوعي لا يقابل الوضع للكثير بهذا المعنى بل مندرج فيه ولأنه إذا كان الجمع
واسطة بين العام والخاص بناء على قرينة عدم الاستغراق لم يكن من أقسام النظم صيغة ولغة لما ذكره
في المؤول أقول فيه نظر لما عرفت أن المصنف روجه الله تعالى اختيار أن العام المخرج بعض أفراد
حقيقة في الباقي فيكون الباقي معنى وضعا بالضرورة لا كالمؤول على زعم المصنف روجه الله تعالى ولأنه
لا وجه لجعل الجمع المنكروا سيما جاع القلة موضوعا للكثير غير محصور وعند من يقول بعدمومه الاستكاف
وهو أن يراد أنه لا دلالة في اللفظ على تعيين عدد أجزاء الكثير وحينئذ والمراد أيضا كذلك بمعنى أنه لا دلالة
فيه على تعيين عدد جزئيات الكثير ولأن من الفاظ العموم ما يقع للخصوص مع القطع بأنه لم يوضع الأوصاف
واحدا فان كان ذلك الوضع لكثير غير محصور لم يكن عاما ولأن جعل الصفة مقابلة لاسم الجنس خلاف

مترعية الثالثة بقوله أو
تخرج باحسان ثم أو
حكمه بقوله فإن طلقها
أي الطليقة الثالثة
المعلوم مترعيتها فلا تحمل
له حتى تنكح زوجا غيره
وكذلك بين سكا آخر
وهو وازدنها البذل
فخلصا من قيد السكاح
وأخذه معها وقبول
السكاح المصح وأعمال
أن يكون الخلع فخصا
لا يوجب أن يكون الواقع
في نفس الأمر أحد
المحتملين بعينه بل يتبين
أخذه من خارج البتة
(قوله وقال المختصة)
وهذه المسئلة مفترضة
على كون الخلع فخصا
(قوله البناء على خاص)
لم يقل إلا انشاء على خاص
كقوله غيره لأن الذي
يطلب هو وجهه في المفوضة
أن لم يجب المهر بنفس
العقد الصحيح كما هو قول
الشافعي ليس هو ابتداء
النساء بل افتراء وانصافه
بالمال أي يطل موجب
الانتهاء من حيث كونه
متعلقا بالمال والمراد
الطلب بالعقد الصحيح
للاجارة والمصلحة
بقريته قوله تعالى محضين
غير مصافين ولا بالعقد
الفاصل شرطا لكونه غير
عقد في نظر الشارع
(قوله والخلاف ههنا في
مسئلة المفوضة) ذل بعض المحققين بكسر الواو وقع به السماع على معنى إمامة موضوعة بنفسها

الخاص لفظ وضع لواحد أو أكثر خصوصاً ونسباً واحداً أو أكثر نال أن مثل لفظ المائة أيضاً وسرع
لواحد بالوضع كالرجل والنسر الآن المصنف جده له بقوله نظر إلى اشتغال معناه على أجزاء مفردة
فاحتج في التعريف بالكلية أو ذكر كثر في الإسلام أن الخاص على لفظ وضع لمعنى واحد على الأفراد وعلى
أهم وضع لمعنى معلوم على الأفراد فقل المراد بالمعنى مدلول اللفظ وأحذر بقيد الوحدة عن المشتق
وبقيد الأفراد عن العام ولم يتخرج التسمية لأنه أراد بالاشارة عدم المشاركة بين الأفراد وقد علم
التعريف هذا إلا أنه أفرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام بنبها على كمال مغايرته
لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه أصلاً ولا يخفى ما في هذا من اشكاف
وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالمعلم والجهل وهذا تعريض لمعنى الخاص الاختصاصي والمقتضى
هذا بيان لمعنى على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل أنه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل
الخصيص يدفع العموم والحكم الثابت للامام وهذا القصر لا يكون حكماً للعام حقيقة وإن كان القصر له (قوله
وأشتر نال أن مثل لفظ المائة) أي بقوله ضرورة أن لفظ المائة أغما يصح بلزيمات المائة (قوله كالرجل
والفرس) اللام من الملكية لا من المحكي والمراد بالرجل والفرس المسكران لأنه المعدودان من
أقسام الخاص دون المعرفة باللام لاستعماله في العهد وترى بف الجنس وفروعه من الاستفراق وغيره
(قوله وعلى أهم وضع لمعنى معلوم على الأفراد) أغما كالأهم ههنا دون اللفظ لأن ما يدل على المخصص
المعين وهو المراد من المعنى المعلوم لا يكون إلا بما يختلف الأقسام الأولى لأن الدلالة على المعنى تحصل
بالأفان والمحروف أيضاً وقوله على الأفراد ههنا احتراز عن المشتق بين المخصصات لأنه بالنسبة إلى كل
واحداً وضع لمعنى معلوم لكن لا على الأفراد كدافي التحقيق (قوله ولا يخفى ما في هذا من اشكاف)
لأن التعريف يكون لهاهايات الشاملة لجميع أفرادها كون بعض أفرادها أولى بها لا يوجب إيراد
بتعريف مستقل على أن حل قوله وكل أهم وضع لمعنى معلوم على خصوص العين مع أنه أهم منه تكلف
صرح (قوله ما يقابل العين) المراد بالعين الموجود الخارجي وبالمعنى النوع والجنس وغيرهما من
الاصطلاح أقول فيه أصنافاً ثلاثة لم يجعلها مقابلة لاسم الجنس بل للامم الشامل للعلم واسم الجنس وهو
مواقع لما قال صاحب الكشف أهم هو أم صفة ولأن جعل المطلق من أقسام الخاص وضع الواحد النوعي
وقد جعله قسمياً للتكرار حيث جعله للمسمى بلا قيد لبعض المسمى غير العين ولا شأن أن مثل رتبة مطلق
وتكرره مع أن المراد منها واحد أقول فيه أيضاً نظراً لأن الشارح معترف بأن الخارج من التسمية فيه
أنواع السكر وهو ما يستعمل في الفرد دون نفس المسمى ولذا أفرد تعريض المعروفة والمذكورة بحيث
يشمل الأقسام كما هي ألبتة قال (كالرجل والفرس) أقول الملام فيهما العهد الخارجي والمهود وهو
المتكرر منهما لقطع أنه الموضوع لواحد بالنوع والمعدود من أقسام الخاص دون العرف باللام
لاستعماله في العهد وتعرف الجنس وفروعه من الاستفراق وغيره قال (وذكر كثر في الإسلام أن
الخاص على لفظ وضع لمعنى الخ) أقول لما جع نحو الإسلام من مدخولي كل ورد عليه أن الثاني مستغنى
عنه فاعتذر بعضهم بأن المراد بالمعنى مدلول اللفظ فذكر الثاني من قبيل التخصيص بعد التعميم لئلا
ورد بأنه تكلف لأن ثمة التسمية أغما تقتضي المحاورات الخطابية والمقام مقام التعريف وبعضهم بأن
المراد بالمعنى مقابل العين والمقصود تعريف قسمي الخاص الحقيقي وهو خصوص العين الاعتباري وهو
غيره تنبيه على جریان المخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فإنه لا يجري في المعاني ورد بأن ليس
المراد بعدم جريانها فيها أن يختص باسم العين لقطع به عموم لفظ الحركات والعموم وأشباهها ما ذهب إلى أن
المراد به أن المعنى الواحد لا يتم متعلداً أو إرادياً كما ذكر بعض المحققين أن الإطلاق المقوى أمر سهل

أها وأما الخلاف فهنا في
المفوضة التي زوجها وأولها
كذلك هل يجب عليه
مهر المثل أم لا وأما التي
زوجت نفسها فتكافأها
فاسد عند الشافعي
وأصحابه فلا مهر لها
عندهم لذلك لا لأنها
مفوضة فقوله التي
تكتمت ينبغي أن يكون
على بناء الجهرول (قوله
وأكثر فرح) أي أكثر
أصحاب الشافعي كما في قوله
تعالى ولا يؤجر واحد
منهما السدس وقوله جل
ذكره أذ عرض عليه
بالعشي الصافات الجباد
إلى قوله حسبي توأرت
بالجلب (قوله خص فرض
المهر) قيل هذا الذي
منه يجعل لفظ فرضان
حيث أشتماله على الاستناد
خاصا أن مقدار المهر
هو الشارع فان استناد
الفعل إلى الفاعل حقيقة
في صدور الفعل عنه
وعذر عما ذكره
الاصوليون من أن
الفرض لفظ خاص حقيقة
في التقدير بدليل غلبة
استعمال الشارع فيه
قال الله تعالى سورة أنزلناه
وفرخصناها أي قدرناها
وقال لا جناح عليكم أن
طلقتم النساء ما لم توهن
أوتقرضوا لهن فريضة
وقال وإن طلقتموهن

فمن قبل أن توهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وقال نصيبا مفروضا وقال فريضة من الله ومنه فرض النفقة أي بتقديرها
نهي على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فإنه لا يجري في المعاني وهذا وهم أذ ليس
المراد بعدم جريان العموم في المعاني أنه يختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بأن مثل لفظ العلوم
والحركات عام بل المراد أن المعنى الواحد لا يعم متعدد واعتراض أيضا بأنه إذا كان تعريفا لقسمي الخاص
كان الواجب أن يرد كلة أو دون الواو ضرورة أن المحدود ليس بمجموع القسمين وجوابه أن المراد أن
الاعتبارات لأن المراد بالعين ما يقوم بذاته والمعنى ما يقوم بغيره واللام بضم قولهم وهذا تعريف لقسمي
الخاص الاعتباري والحقبة في تبيين على جريان الخصوص في المعاني والمسميات لكن لا بلائه الرد على
العلوم والحركات اللهم الآن يراد بلفظ العلوم والحركات استغراق الأنواع (قوله بل المراد أن المعنى
الواحد لا يعم متعددا) قيل يعني أن الواحد الذي يطلق على التعدد لا يحققه إلا في اللفظ عند من
لا يعرف بالوجود الذهني أذ ليس في الوجود من الرجل الأزدي وعمر ولا يؤجر واحد من مطلق يشملهما
وأما الوجود الذهني فيحقق فيه العموم أن قبل بل أن معنى الرجل يسمى كليا باعتبار أن العقل يأخذ من
مشاهدة زيد صورة أخرى بل عين ما أخذ من صورة أخرى بل عين ما أخذ من صورة أخرى ونسبته إلى
زيد كنيته إلى عمر وفان سمى بهذا المعنى عام فلا بأس به لكن الاصوليون ينكرون الوجود الذهني وتقام
تحقيقه في أصول ابن الحاجب وقد يقال الظاهر أن المراد بعدم جريان العموم في المعاني أن العموم من
صفات اللفاظ فلا توصف به المعاني كما يصحح به الشارع في قوله لا تأكل ولا تشرب أن هذا أنسب لكونه
مراد من في جريان العموم في المعاني الآن حل كلام غير الاسلام عليه وهم أيضا الجرباني في
الخصوص بعينه (قوله ضرورة أن المحدود ليس بمجموع القسمين) فيجب أن يصدق الحد على كل منهما
وان أتى فيه بكلمة أو أول يصدق على شيء منهما ضرورة أن شيئا منهما ليس بمجموع الأمرين بل ليس إلا
أحدهما (قوله بدليل أنه ذكر كلة كل) لأنها وضعت لاحاطة الأفراد والتعريف بالتحقيقة فلا يلق
أيرادها في المحدود وأنت شير بأن هذا مبنى على التحقيق المنطقي ومشايخ لفقهائها فلما يلقون إلى
أقوالهم فلا يدل إراد كلة كل على أنهم لم يريدوا التعريف بل بيان التهمة على وجه يؤخذ منه التعريف
قال الشيرازي في شرح المفتاح إيراد كلة كل شائع في عبارات الأدباء ولا شأن لهم بفهمه ومنه المعنى
المستترك الصادق على كل فحصل حينئذ المقصود مع تقريب إلى الفهم وإشارة إلى الضبط ثم أن في ذكر
كلمة كل ههنا بعد جواز ذكرها في الجملة فائدة وهي أن كلمة لفظه كل صارت عامة لا تصاف بها جميعا هو عام

نعم النزاع في واحد متعلق بتعدد وذلك لا يتصور في الاسم إنما يتصور في المعاني الذهبية والاصوليون
يشكرون وجودها يعني أن المراد الواحد الذي يطلق على التعدد لا يحققه إلا في اللفظ عند من لا يعرف
بالوجود الذهني قال الإمام الغزالي في الرب وجود في الاعيان ووجود في الأذهان ووجود في اللسان أما
وجوده في الاعيان فلا يحرمه أذ ليس في الوجود الأزدي وعمر ولا يؤجر واحد من مطلق يشملهما وأما وجوده
في اللسان فيحقق فيه العموم لأن لفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته إلى زيد وعمر في الدلالة واحدة
فيسمى عاما باعتبار نسبة دلالة إلى المدلولات الكثيرة وأما الوجود الذهني فيحقق فيه أيضا العموم
أن قبل بل أن معنى الرجل يسمى كليا باعتبار أن العقل يأخذ من مشاهدة زيد صورة أخرى بل عين ما أخذ من
لم يأخذ من صورة أخرى بل عين ما أخذ من صورة أخرى بل عين ما أخذ من صورة أخرى ونسبته إلى
عام فلا بأس به قال (وهذا تعريف لقسمي الخاص) أقول هذا إشارة إلى تعريف غير الاسلام للخاص
بدليل قوله إلا في أنه إذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب أن يعود كلة أو دون الواو ضرورة أن
المحدود ليس بمجموع القسمين الخ أما التحقيق فيستفاد من قوله كل لفظ وضوح الخ فإنه يتناول النوع

الحكم بذلك الأمر الخاص على زيد قطعاً وسبباً أنه براد بالعلم معنى والمراد هنا المعنى العام وهو أن لا يكون له احتمال ثانئ حسن دليل لأن لا يكون له احتمال أصلاً (ففي قوله تعالى ثلاثة قروء لا يحمل القروء على الطهر والافان احسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم يحسب يجب ثلاثة وبعض) اعلم أن القروء لفظ مشترك وضع للعبس ووضع للطهر وفي قوله تعالى والمطقات بقر بعض بأنفسهن ثلاثة قروء المراد من القروء الجبض عند أبي حنيفة رحمه الله والطهر عند الشافعي رحمه الله فمن نقول لو كان المسرد الطهر لبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة لأنه لو كان المسرد الطهر والطمس لاقى الم شروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه أن لم يحسب بمن العدة يجب ثلاثة أطهار وبعض وان احسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض

والفسراض للسهام

المقدرة بالأمور القروية أي المقدرة بمخارج غير دفع الاشتراك وتعديته بغير تضمن معني

الاشهر

من القسمين لا لاحد القسمين على أن الواو قد يستعمل بمعنى أو وقيل المراد أن لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين أحدهما الخاص مطلقاً والآخر خاص الخاص أعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم أي المعين المخصص (قوله بوجوب الحكم) أي ثبت استناد أمرائي إلى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم أن زيد بالخاص فبوجوب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على أن الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالأحكام لم يبعد أن قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد وعالم قلنا كانه أراد أن له دخلاً في ذلك وعبارتهم في هذا المقام أن الخاص يناول مدلوله قطعاً ويقيناً لما أريد به من الحكم الشرعي كأنظ الثلاثة في ثلاثة قروء يناول الاتحاد المخصوصة قطعاً لاجل ما أريد به من نفي وجوب الترتيب به (قوله قطعاً) أي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وسبب في آخر التقسيم الثالث أن القطع يطلق على نفي الاحتمال أصلاً وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا أهم من الأول لأن الاحتمال الناشئ عن دليل أخص من مطلق الاحتمال ويقضي الأخير أهم من نقيضه العام فلذا ذيل والمسرد ههنا المعنى العام (قوله في قوله تعالى ثلاثة قروء) بيان لتعريفات على أن موجب الخاص طهران فغير الأول أن القروء حل على الطهر بطل موجب الثلاثة أمابالقصص عن مدلولها أن اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق وأما بالزيادة أن لم يعتبر وهو ظاهر فإن قيل كلاماً جازاً أن أمابالقصص فكيف يطلق وهو وضع فينظم جميع الأفراد الذي تصنف به هذه الصفة والانتظام قد يكون على سبيل الاجتماع كما في كلمة الجبض وقد يكون على وجه الانفراد كما في كلمة كل فالويلد كرهاً وهو عدم الانتظام الاجتماعي ولم أن يكون الخاص عبارة عن جميع الألفاظ التي وضع كل واحد منها معنى واحداً على الأفراد لا على كل لفظ منها (قوله وقيل المراد الخ) هذا الوجه بدار الوجهين السابقين إذ ليس فيما اعتبار الوضوئ والاشتراك اللفظي بخلافه (قوله فبوجوب الحكم بثبوت العلم الخ) أي بوجبه إذا كان من تحقق صدقه ولا يرد منع الإيجاب بل واز أن لا يكون حكمه مطابقاً لواقع وقيل المراد أنه يجب على المستكم حكمه بذلك الأول هو الوجه (قوله ولو فسر بالحكم الشرعي الخ) قيل هذا بعيد لأن الكلام ههنا في إرادة الخاص المعنى لا بالحكم الشرعي على ما صرح به المصنف فيما سبق وعقد هذا الباب لذلك على أن طاهر قوله الكلام في خاص الكتاب بتأني ما سبق من أن الأبحاث العديدة في الباب الأول تم الكتاب والسنة وذلك قبل كان حقها أن يؤخرها لأن نظم الكتاب لما كان متروكاً لم يحفظوا كانت مباحث العظم به الديق وقد يجب بأن المراد أن الكلام ما لا يفسه لاحالاً والتفيسه في أثناء ما عقد الباب خلا على ما هو المراد ما لا ليس يبعد (قوله في ثلاثة قروء) فإن قيل التأني ثلاثة علامات التذكير في مثل هذا

والجس ومعاني الأفعال والحروف وقيل هذا إشارة إلى القسم الثاني من تعريف ما خرا الإسلام وأبداه لو كان إشارة إلى تعريف ما خرا الإسلام لوجب أن يشير إلى الخاص الاعتباري من العيين أيضاً يحتاج إلى تأويل لقوله هذا لأنه كتر يعين على ذلك التقدير ولا يخفى أنه إغناء من سوء الفهم وقلة التدبر فليست بذلك (وقيل المراد أن لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين) أقول هذا هو الترجيح الوجه الموافق لما انتاره الفاضل الأتمدي في الأحكام قال والحق في ذلك أن يقال الخاص قد يطلق باعتبارين الأول هو اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثير من فيه كما هماء الإعلام من زيد وعمر وغيره الثاني ما خصوصيته بالنسبة إلى ما هو أعم منه وحده أنه اللفظ الذي يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة كاللفظ الإنسان فانه خاص ويقال على مدلوله وعلى غيره كالفرس والجمار لفظ الحيوان من جهة واحدة قال (ولو فسر بالحكم الشرعي على قوله لم يعد) أقول لم يعد لأن الكلام ههنا في إرادة الخاص المعنى لا بالحكم الشرعي على ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى فيما سبق وعقد هذا

الأشهر على شهرين وبعض شهرين وقوله تعالى الحج أشهر معلومات وأما الزيادة فيلزمكم من حل القرض على الحيض فيما إذا طلقه في الحيض فإنه لا يعتبر بذلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض أوجب على الأول بأن الكلام في الخاص وأشهر ليس كذلك بل هو عام أو واسطة

العدد يقال ثلاثة رجال وثلاث نسوة والحيضة مؤنثة والظاهر مذكرة دللت العلامة في الثلاثة على أن المراد بالقرء والاطهار قلنا إن الحيضة وإن كانت مؤنثة فالقرء المضاف اليه الثلاثة مذكرة ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم التذكير والتأنيث كالبر والحفظة والذهب والدين فلما أنشئ إلى المذكر وروى علامة التذكير كذا في الكشف (قوله كافي قوله تعالى الحج أشهر معلومات) لأن المراد بأشهر الحج عندنا شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة وعند مالك ذو الحجة كله من أشهر الحج وليس كون هذه الأشهر أشهر الحج عندنا باعتبار أن كل أفعاله حائز فيها ألا يرى أن الوقوف وطواف الزيادة وغيرها لا يجوز في شوال بل باعتبار أن بعض أفعاله يعتد به فيها دون غيرها كأن الآفاق إذا قدم مكة فيها وطاف وطواف القدوم وسعى بعده ينوب هذا السعي عن السعي الواجب في الحج ولو فعل ذلك في رمضان لا ينوب عنه وغرة الخلاف بيننا وبين مالك فظهر فيما إذا لم يصح المتمتع ثلاثة أيام في الحج حتى مضى يوم التمتع يجوز له أن يصوم ثلاثة أيام إلى آخر ذي الحجة عنده خلافاً لنا وعلم أن حديث جواز النقصان مستند إلى الآية المذكورة لا يرد على ما ذكر من الكلام بعد تحقيقه لأن معنى ما ذكر من التبرعات أن موجب الخاص بلا قرينة صار فعه عن ظاهره قطعي لا يجوز إبطاله ويتفرع على هذا أن القرء يجب أن يحمل في الآية على الحيض والأبواب بطلان موجب الخاص أعني لفظ ثلاثة أيام بالنقصان أو بأزيدة بالقرينة وليس صارف فلا يرد جواز البطلان بالنقصان في أشهر لأنه لا دليل صارف وهو بيانه عليه السلام بأشهرين مخصوصين وعشر وعلم أيضاً أن بعض الأصوليين بنى هذا البحث على أن أسماء العدد لا يجوز أن يرد بها غير ما هي موضوعه لها أصلاً لا بقرينة ولا بغيرها فلا يجوز أن يرد بها الثلاثة غير العدد المعهود وحينئذ يكون اندفاع الإرادة بقوله تعالى الحج أشهر معلومات بيننا (قوله وأما الزيادة فيلزمكم الخ) كان الظاهر أن يقول وأما الزيادة فكيف في المثال الفلاني لكنه ذكره في صورة الكلام الألفاظ فكأنه قال وأما الزيادة فكأنها إذا طلقه في تلك الحيضة فإن تلك الحيضة لا تعتبر عندكم فالواجب ثلاثة حيض وبعض (قوله بل هو عام) اعترض عليه صاحب التبرع بأن الخاص كالمقطوع في معناه كذلك العام قطعي فيما أنطهه فان انصرف السؤال عنه بوجه أنه أوجه آخره وقد يجاب بأن الكلام ههنا ليس في بطلان القطعية بل في بطلان موجب اللفظ بالنقصان عن مسدوله وهو موجود في العدد إذ لا يصح إطلاق الثلاثة على اثنين وبعض بخلاف الجمع المذكور لأنه عام عند من لا يشترط الاستغراق واسطة عند من يشترطه والقرء مقام متفان على كونه حبيقة في الجملة التي أخرج عنها بعض منها وفيه بحث لأن بطلان موجب بالنقصان من فروع بطلان القطعية وإن اذال القرء في شرح قوله تعالى ثلاثة قروء بيان لتبرعات على أن موجب الخاص

الباب لذلك والجب أن هذا مع غاية وضوحه وقرب العهد بكلام المصنف كيف خفي على الغرض وأما عبارة القوم في هذا المقام أن الخاص يقتل مسدوله قطعاً وبقينا لما أورده من الحكم الشرعي في غاية الحسن والرصانة لأنهم يفرقوا بين إفادة المعنى وبين إفادة الحكم الشرعي كما فرق المصنف فتأني لهم ذلك القول دون قال (وأما الزيادة فيلزمكم من حل القرء على الحيض) أقول مقتضى قوله السابق أن يقول ههنا وأما الزيادة فكيف في المثال الفلاني لكنه ذكره في صورة الكلام الألفاظ فكأنه قال وأما الزيادة فكأنها إذا طلقه في الحيض فإن تلك الحيضة لا تعتبر عندكم فالواجب ثلاث حيض وبعض قال (أوجب على الأول بأن الكلام في الخاص وأشهر ليس كذلك بل هو عام أو واسطة) أقول إيمان الكلام في الخاص فلا

العدد يقال ثلاثة رجال وثلاث نسوة والحيضة مؤنثة والظاهر مذكرة دللت العلامة في الثلاثة على أن المراد بالقرء والاطهار قلنا إن الحيضة وإن كانت مؤنثة فالقرء المضاف اليه الثلاثة مذكرة ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم التذكير والتأنيث كالبر والحفظة والذهب والدين فلما أنشئ إلى المذكر وروى علامة التذكير كذا في الكشف (قوله كافي قوله تعالى الحج أشهر معلومات) لأن المراد بأشهر الحج عندنا شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة وعند مالك ذو الحجة كله من أشهر الحج وليس كون هذه الأشهر أشهر الحج عندنا باعتبار أن كل أفعاله حائز فيها ألا يرى أن الوقوف وطواف الزيادة وغيرها لا يجوز في شوال بل باعتبار أن بعض أفعاله يعتد به فيها دون غيرها كأن الآفاق إذا قدم مكة فيها وطاف وطواف القدوم وسعى بعده ينوب هذا السعي عن السعي الواجب في الحج ولو فعل ذلك في رمضان لا ينوب عنه وغرة الخلاف بيننا وبين مالك فظهر فيما إذا لم يصح المتمتع ثلاثة أيام في الحج حتى مضى يوم التمتع يجوز له أن يصوم ثلاثة أيام إلى آخر ذي الحجة عنده خلافاً لنا وعلم أن حديث جواز النقصان مستند إلى الآية المذكورة لا يرد على ما ذكر من الكلام بعد تحقيقه لأن معنى ما ذكر من التبرعات أن موجب الخاص بلا قرينة صار فعه عن ظاهره قطعي لا يجوز إبطاله ويتفرع على هذا أن القرء يجب أن يحمل في الآية على الحيض والأبواب بطلان موجب الخاص أعني لفظ ثلاثة أيام بالنقصان أو بأزيدة بالقرينة وليس صارف فلا يرد جواز البطلان بالنقصان في أشهر لأنه لا دليل صارف وهو بيانه عليه السلام بأشهرين مخصوصين وعشر وعلم أيضاً أن بعض الأصوليين بنى هذا البحث على أن أسماء العدد لا يجوز أن يرد بها غير ما هي موضوعه لها أصلاً لا بقرينة ولا بغيرها فلا يجوز أن يرد بها الثلاثة غير العدد المعهود وحينئذ يكون اندفاع الإرادة بقوله تعالى الحج أشهر معلومات بيننا (قوله وأما الزيادة فيلزمكم الخ) كان الظاهر أن يقول وأما الزيادة فكيف في المثال الفلاني لكنه ذكره في صورة الكلام الألفاظ فكأنه قال وأما الزيادة فكأنها إذا طلقه في تلك الحيضة فإن تلك الحيضة لا تعتبر عندكم فالواجب ثلاثة حيض وبعض (قوله بل هو عام) اعترض عليه صاحب التبرع بأن الخاص كالمقطوع في معناه كذلك العام قطعي فيما أنطهه فان انصرف السؤال عنه بوجه أنه أوجه آخره وقد يجاب بأن الكلام ههنا ليس في بطلان القطعية بل في بطلان موجب اللفظ بالنقصان عن مسدوله وهو موجود في العدد إذ لا يصح إطلاق الثلاثة على اثنين وبعض بخلاف الجمع المذكور لأنه عام عند من لا يشترط الاستغراق واسطة عند من يشترطه والقرء مقام متفان على كونه حبيقة في الجملة التي أخرج عنها بعض منها وفيه بحث لأن بطلان موجب بالنقصان من فروع بطلان القطعية وإن اذال القرء في شرح قوله تعالى ثلاثة قروء بيان لتبرعات على أن موجب الخاص

بالآية وسببه إظهار الخطر للبضع ومطلق المال لا يستلزم الخطر كقبضه من طعام وكسره من خبز وقد عرفت في الشرح بتقدير مافرضنا

عليهم فيما مملكت أعمامهم أي أوجبنا فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والحجاز للعدد لفظ القرء وذلك لخالفته ما هو المشهور الذي صرح به الأئمة من أن القرء حقيقة في القطع لخصه في الإيجاب شرعاً في الآية قد علمنا ما أوجبنا على المؤمنين في الأزواج والأماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته به على وعطف مملكت أعمامهم ورده السيد الشربانيان اثبات الجدة على الشافعي بتوقف على مقدمتين أحدهما أن معنى القرء ههنا التبرع والآخرى أن الكنية عبارة عن الشارع والمصنف تعرض للخبرة والأصوليون للأولى فلا عدول عنه وتحقيقه أنه لما ثبت اختصاص بتقدير المهر به جسد كروا أكثره ليس بتقديره ماله لائل قائمة عليه واعتراف من الخصم فتعين أن المراد أدناه ولكنه يحمل فيلتحق بمانا بخبر الواحد والمهر مراد من الآية بالسداد لانه بعد قوله خالصة لك بمعنى نفى المهر خالصة لك وغيره قد علمنا ما فرضنا عليهم من ذلك نفاً لحكمهم حكمه والمهر حق الشرع

فيه فان اخصم لا يقول به
وعن جابر رضي الله عنه
من فوقه الا لا يزوج النساء
الا الاولياء ولا يزوجن
الامن الا كفاه ولا مهر
اقل من عشرة اخرج به
الدارقطني والبيهقي فيحصل
كل ما اوداهما سره كسونه
اقل من عشرة على أنه
المجمل لما ان العادة
عندهم كانت بتجمل بعض
المهر قبل الدخول حتى
ذهب بعض العلماء الى أنه
لا يدخل بها حتى يقدم لها
شبابا وتقل عن ابن عباس
وابن عمر والزهري وقناة
رضي الله عنهم فسكانهم
صلى الله عليه وسلم عليا
رضي الله عنه فجارواه
ابن عباس رضي الله عنهم
أن عليا لما تزوج فاطمة
أراد أن يدخل بها فأنهجه
رسول الله صلى الله عليه
وسلم حتى يعطيها شيئا فقال
يا رسول الله ليس لي شيء
فقال اعطها درهمين
فاعطاها درهم ثم دخل
لفظها لابي داود ورواه
النسائي ومسلم
المصدق كان أربعمائة
درهم وهي فضة
لكن المختار الجواز قبله لما
روى عائشة رضي الله
عنها قالت أمرني رسول
الله صلى الله عليه وسلم
أن أدخلك امرأه على
زوجها قبل أن يعطيها

وعن الثاني بأنه وجب تكميل الحيضة الاولى بالربعة فوجب بقاها فضرورة أن الحيضة الواحدة لا
تقبل التجزئة ومثلهما في السنة كافي عدة لامة فقام على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرابين
ضرورة وليس الواجب عند الشافعي ثلاثة اطهارا غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتأني له مثل ذلك
وأياها الظاهر حل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود بظهور الشرع في بيان ما
يتعلق به من الاحكام ويدفع حكم غير المشروع ولا تلصق بواجب وان كان قوله الطلاق المشروع والذي
يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى أصل الاستدلال منع الطيف وهو اننا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر
الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة اطهارا وبمضال الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلاثة
الكاملة ويلزم معنى البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة

قطعي ثم الظاهر أن الاتفاق عند من يجعل أقل الجمع ثلاثة في الثلاثة فمأخوذها فليست بأصل (قوله لا تقبل
التجزئة الخ) فيه بحث لان الحيضة التي وقع الطلاق فيها يلزم أن تكون متجزئة وهذا كملت بالربعة
(قوله حتى يتأني له مثل ذلك) فيه بحث وهو أن هذا الجواب وان لم ينأت للشافعي الا أنه لا يستقيم في قول
المصنف وان لم يحسب يجب ثلاثة وبعض الجواز أن يقال وجب تكميل الطهر الاول بالربعة فوجب
بقاها ضرورة عدم التجزئ وبالجملة كلامه مما يدل على جواز الحل على الطهر اذا كان الواجب ثلاثة
اطهارا غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق والمفهوم مما سبق عدم جواز الحل عليه سواء اكنى بظهر من بعد
الطهر الذي وقع فيه الطلاق أو لم يكن (قوله منع الطيف الخ) قبل في تقرير هذا المنع مسححة لانه
اذا أجرى على طاهره لكن منع كون الواجب ثلاثة اطهارا وبعض مكارة لان ذلك واجب قطعا وكذا منع
وجوبه بالشرع غاية الامر ان وجوب ذلك البعض بالضرورة والاقتضاء والمقتضى أيضا ثابت بالشرع
كالناتج بالعبارة والاشارة فالمراد اننا نسلم كون الواجب بنفس نص الشارع ثلاثة اطهارا وبعض ما
يلزم منه بطلان موجب الخاص بل هذا البعض واجب بالضرورة والاقتضاء ولا نسلم أيضا بلزم من

قوله في قوله تعالى ثلاثة قروم مفسر على قوله الخاص من حيث هو خاص بوجوب الحكم قطعا وأمان
اشهر اعام أو واسطة فلانه جمع منكروم وهو عند من لا يشترط الاستفراق عام وعند من يشترط واسطة
واعترض عليه بأن الخاص كما هو قطعي في معناه كذلك العام قطعي فيما لا يشترط ومثله فان انصرف عنه
السؤال من وجهه أنه من وجه آخر وعلى تقدير أن يكون العام ظاهرا أو بالجمع المنكروم واسطة فهذا المنكر
خاص لانه قد بدع معلومات والمعلومات هي الشهران وعشرين من الثالث فأشهر معلومات في قوة شوال وذو
القعدة وعشرين الحجة ولو كان كذلك كان خاصا كذا هذا أقول أما الجواب عن قوله ان الخاص كما هو
قطعي في معناه كذلك العام فهو أن الكلام هنا ليس في بطلان القطعية بل في بطلان موجب اللفظ
بالنقصان عن مدلوله وهو موجود في السد اذا لا يصح إطلاق الثلاثة على التبيين وبعض يحسب ان
جمع المنكر لانه عام عند من لا يشترط الاستفراق واسطة عند من يشترطه والفرقان متفقان على
كونه حقيقة في جملة شرح عنها بعض منها أو ما عمن قوله على تقدير أن يكون العام ظاهرا الخ فهو أن قوله
أشهر معلومات لكونه مركبا لا يسمى خاصا والكلام في الخاص قال (وعن الثاني بأنه وجب
تكميل الحيضة الاولى الخ) أقول يعني لا نسلم أنه لا تعتبر تلك الحيضة ويجب ثلاث حبس وبعض بل
تعتبر تلك الحيضة لكن يجب تكميلها ببعض الربعة الا أن الحيضة الواحدة لما لم تقبل التجزئة وجبت
بقاها فلا يجب الا ثلاث حبس كما هو موجب النص فلا يكون ما ذكر في ضرورة الالتزام الزام الزام عليا ولا
يتأتى للشافعي أن يقول مثل ما قول لان الواجب عنده ليس ثلاثة اطهارا غير الطهر الواقع فيه الطلاق
بل اثنتان معه وانما الواجب عليه أن يتخلص عما ذكر في نقصان العدد فلهذا قوله وليس الواجب

احتسب يكون الواجب طهريين وبعضاً بل الواجب ثلاثة لأن بعض الطهريين قالوا الطهارة أدنى مما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر سبعة مثلاً فتقول في جوابه ان بعض الطهريين ليس بطهريين لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيمكن في الثالث بعض طهريين فيمكن ان اذامضى من الثالث شئ يحل له التزوج وهذا خلاف الإجماع وهذا الجواب قاطع أشبهه الشافعي رحمه الله وقد تفرقت بهذا

لكنه لا يقيد الشافعي لأنه لا يقول بوجوب ثلاثة أظهار كاملة غير موقوع فيه الإطلاق نعم يقيد بأخف حرجه الله في دفع ما يورث من المعارضة فوجب ثلاثة حيض وبعض فيما أطلقها في الحيض (قوله على أن بعض الطهريين) جواب سؤال مقدور حجه أن الأصل أنه إذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الإطلاق كان الواجب الطهريين وبعضاً لا ثلاثة وإما بالزائد ذلك لو كان الطهر اسماً لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلاً وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم أن الطهران كان اسماً للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا من المانع المنع وإن لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل بأقل ضرورة احتياطاً على ثلاثة أظهار أو أكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف أنه إذا لم يكن اسماً للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الإطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة على شئ من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فإن قبل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد إلا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الأمور المستمرة مثل القيام والقعود فإنما لا يتصف بأسماء الأعداد إلا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهر لا يستلزم كونه طهر واحد أقل هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وإما يلزم ذلك أن لو كان كل بعض منه طهر واحد لا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لأن البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون طهر واحد يختلف البعض من الثالث

هذا باطلان موجب الخاص (قوله لكنه لا يقيد الشافعي لأنه لا يقول الخ) قيل هذا المنع غير مقيد لمن قال بوجوب ثلاثة أظهار كاملة غير موقوع فيه الإطلاق أيضاً كما هو مذهب ابن شهاب رحمه الله لأن لزوم مضي ذلك البعض باعتبار أنه مماوجب بالعدة وهذا تجري فيه أحكام العدة من ملازمة المسكن ووجوب النفقة وغيره ولو كان بالضرورة لتقدر بقدرها بخلافه يصح أصل الاستدلال ويندفع المنع المذكور وقد يجب على من لم يرض ذلك البعض باعتبار أنه مماوجب بالسدة والتسليم يجرى بان بعض الأحكام فيها لا يستقيم إلا بأكمل الحيضة الثانية في عدة الأمانة لأنها ثابت ضرورة أن الحيضة لا تقبل التجزئة وقد حرت ثلاث الأحكام فيما (قوله نعم يقيد بأخف حرجه الله) فيه بحث لأن المراد بالمعارضة ههنا هو المعارضة بطريق القلب وهو أن يجعل العلة بعينها علة لتفويض الحكم بعينه وتقريرها أن يقال ان القرءان جعل على الحيض بطل موجب الثلاثة أمابالانقصان عن مدلولها ان اعتبر الحيض الذي وقع فيه الطلاق وما بالزائدة أن لم يعتبر ودفعه أن يقال لا نسلم أن الحيض الذي وقع فيه الطلاق أن لم يعتبر كان الواجب ثلاثة حيض وبعضاً بل الواجب باسرع ليس إلا الحيض الثلاثة الكاملة كاذ كرفي الاظهار وأنت خير بأن هذا المنع كاذ دفع المعارضة المذكورة بدفع دليل أي خفيفة أيضاً فأى فائدة له في ذلك وإما ما قال من أنه لا يقيد بأخف حرجه الله في دفع تلك المعارضة لأنه وإن قال بوجوب ثلاثة حيض كوامل غير الذي وقع فيه الطلاق لكن لا طريق أن الذي وقع فيه غيره معتبر بل بماض من أنه وجب

الخ ليس له دخل في الجواب وإنما ذكره بما قاله الواقع وتوضيح الجواب قد يقال (نعم يقيد بأخف حرجه الله تعالى في دفع ما يورث من المعارضة) أقول أراد بالمعارضة المعارضة بطريق القلب وهو جعل العلة بعينها علة لتفويض الحكم بعينه بأن يقال ان القرءان جعل على الحيض بطل موجب الثلاثة أمابالانقصان عن مدلولها ان اعتبر الحيض الذي وقع فيه الطلاق وما بالزائدة أن لم يعتبر ودفعه أن يقال لا نسلم أن الحيض الذي وقع فيه الطلاق أن لم يعتبر كان الواجب ثلاثة حيض وبعضاً بل الواجب بالشرع ليس إلا الحيض الثلاثة الكاملة كاذ كرفي الاظهار وأنت خير بأنه لا يقيد بأخف حرجه الله تعالى أيضاً في دفع تلك المعارضة لأنه وإن قال بوجوب ثلاثة حيض كوامل غير الذي وقع في الطلاق فيه لكن لا طريق أن الذي وقع فيه غيره معتبر بل بماض من أنه وجب تكميل الحيضة الاولى بالاربعه فوجب تباعدها

عليها أن يقال قلبها وإذا كان ذلك معهوداً وجب حمل ما حاشاها ورواه عليه جعاً بين الاحاديث وكذا يحمل قوله صلى الله عليه وسلم بانما من خاتم من حديث علي التقديم تألفوا لماسجراً قال قم فعملها عشرين آية وهي امر أنك رواء أبي داود وهو محتمل رواية الصحيح ووجه إجماعه من القرآن فإنه لا يتأفیه وبه تختم الروايات فان قيل لا تعاوض لاحتجاج الى الجمع فان حديث جابر فيه مبشر بن عبيد والحاج بن أرفط وهما ضعيفان عند المحققين

الخلع كما ذهب الشافعي
وحجه الله بطل موجب
الخاص بتحقيقه أنه تعالى
ذكر الطلاق المعقب
لأربعة عشر بين ثم ذكر
اقضاء المرأة وفي تخصص
قوله هذا تقرب من
الزوج على ما سبق وهو
الطلاق وقد بين فوجبه
بغير مال وبمال لا كما
يقول الشافعي رحمه الله
ان الاقضاء فسخ فان ذلك
في مادة على الكتاب ثم
قال فان طلقها أي بعد
المسئين سواء كانت بال
أو بعرفتي اتصال الفاء
بأول الكلام وافتصاه
عن الاقرب

على لا تطلق اليد في أقل
من عشرة ولا يكون المهر
أقل من عشرة دراهم
رواه الدارقطني والبيهقي
وقال مجد رحمه الله لعلنا
ذلك عن علي وعنه الله بن
عمرو عامي وراهم وهذا
من المقسدرات فلا يدرك
الامهات ما ورد بها مما ياتي
التفسير بذلك ضعيف
سوى حديث الشمس ولو

خاتمان حميد ولكنه
شمل على المجمل لئلا
يعارض كتاب الله انطوى
الدلالة (قوله مسائل آخر
الح) وهي زيادة التعريب
على قوله تعالى الرانسة
والراني فالمدوا بجديث
البكر بالبكر بالمعانة

فانه لا يكون طاروا احدا ما لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على اتمام يتوقف
على ابتداءه كما لا ينصف أول النهار يكون يوما واحدا وكذلك آخره فان جاز اطلاق الطاهر الواحد على
البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الانتهاء من
الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان (قوله وقوله
تعالى فان طلقها) ذكر غرض الاسلام من وقوع العمل بالخاص أن الخلع طلاق لا فسخ عسا بقوله تعالى
الطلاق من تان الى قوله فلا جناح عليهم فيما عاقدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع ههنا فان في قوله
فان طلقها الا أن كون الاول من هذا الباب غير ظاهر فلهذا اقتصر المحقق على الثاني مشيرافي أثناء
تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب لأربعة عشر بين ثم عرّفه بقوله والمطلقات

تكميل الحيضة الاولى بالارادة فوجب بتمامها ضرورة عدم العزلة فمالا يستدل به ان تعيين الطريق
في تعميم المذهب لا يعتبر ولا ترى اختلافات في تخرج مسئلة فقهية (قوله فانه كما لا ينصف أول النهار)
فيه بحث لان الكلام في الامور المستمرة التي تطلق اسماءها على اجزائها كالقيام والقعود وامثالهما
واليوم ليس من هذا القبيل لانه اسم مجموع ما بين الطلوع والغروب فلا يطلق على أول النهار مع
نزع الظهور عن الوحدة لا يقال المراد من اليوم مطلق الوقت كما يحسب لانا غنغ حينئذ عدم اطلاق اليوم
الواحد على أول النهار اللهم الا أن يقال ذلك الاطلاق باعتبار توهم الانقطاع والشارع لم يعتبر ذلك في
أول الطهر الثالث (قوله بمجرد الانتهاء الى الحيض الخ) قبل عليه جواز اطلاق الطاهر الواحد على البعض
من الاول ليس بمجرد الانتهاء الى الحيض بل لانه تمام وقوع الطلاق قبيل ذلك البعض اليه فيحصل مجوز
الاطلاق فيصم اليه العز من لزوم تطويل العدة في أكثر الاحوال فيحصل الموجب وفيه تطويل
وقوع أمر في نصف النهار لا يحصل النصف الاخر منه يوما واحدا واعلم أن كلام الشارح ههنا ناقص ما
ذكره الاضوي صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى قال ليست يوما أو بعض يوم حيث قال ان الحماريات
ضحي وبه انه تعالى بعد المائة قبل الغروب فقال قبل النظر الى الشمس ليست يوما ثم انفتحت فرائي بقية
منها فقال أو بعض يوم على الاصرار فان هذا الكلام ههنا يدل على جواز اطلاق اليوم الواحد على بعض
منه كما لا يخفى وبه سند مع النظر الى ذكره الا أن فليتأمل (قوله الا أن كون الاول من هذا الباب)
ليس ظاهرا قبل الطاهر أن كونه من هذا القبيل ظاهر واخفاء ان كان في طريق ثبوت لفظ الطلاق
حيث لم يذكر طاروا وانما ثبت بطريق بيان الضرورة كما سيأتي وبه ما ثبت بأى طريق كان يكون الطلاق
خاصا في مدلوله بالاخفاء اللهم الا أن يقال اذا كان ثبوته بطريق بيان الضرورة لا يكون من قبيل
المستوفى والخاص منه ولك أن تقول قد علم بطريق بيان الضرورة ان فعل الزوج في صورة الاقضاء هو
الذي عبر عنه بالطلاق في قوله الطلاق من تان لانه الذي سبق فعدم جعل فصله في تلك الصورة طلاقا ترك
العمل بلفظ الطلاق المذكور صرحا في قوله الطلاق من تان فليتأمل (قوله المدة قبل الرجعة) على لفظ

ضرورة عدم العزلة فان قيل لا مذهب للمانع قلنا هو متان فيما سبق أيضا فيبقى أن يفيد الشافعي
أيضا فليتأمل قال (قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على اتمام يتوقف على استثناء
الخ) أقول للسائل أن يقول جواز اطلاق الطاهر الواحد على البعض من الاول ليس بمجرد الانتهاء الى
الحيض بل يضم اليه وقوع الطلاق قبيل ذلك البعض فيحصل مجوز الطلاق ويضم اليه العز من لزوم
تطويل العدة فيحصل الموجب فان قيل اذا طلق في آخر الشهر بحيث فاجأ الحيض لا يحصل
التطويل قلنا يمكن حصوله في سائر الاحوال مع كثرة وثلة تلك المادة قال (الا أن كون الاول من
هذا الباب ليس ظاهرا) أقول الظاهر أن كونه من هذا الباب ظاهر واخفاء ان كان في طريق

بالنفس على كفارة

القتل وانما يورد هافي

هذا الفصل موضوع

ليمان حكم الخاص

وتنار بيع العمل بوجه

وهذه المسائل لا تناسبه

قوله وهما مسلمنا الهدم

والقطع مع الضمان فان

أباح نفسه وأبا يوسف

رحمه ما الله ذهابا إلى أن

الزوج الثاني يدم مادون

الثالث وان كانت حرة كما

يهدم الثالث بالانفاق

وأورد عليه أن حتى في

قوله تعالى فلا تحل له من

بعد حتى تنكح وبجاءه

خاص في الغاية وأثر هافي

الثابتة بالطلقات الثلاث

لا في اثبات ما بعدها وانما

ثبت الجدل بالاباحة

الأمسية وجعله مثبنا

للصل الجسد يد أو غاية

للحرمة الثابتة بمادون

الثلاث يكون زيادة على

النص وابطال المسدول

الخاص وكذلك الحال

بمنه في حديث العسيلة

المشهور من قوله عليه

السلام لاحي تنزق من

عسيلته ويدوق من

عسيلته وأما قوله عليه

السلام لعن الله المحلل

والمحل له فغير واحد غير

مشهور لا يجوز بمنه

الزيادة على النص القطعي

وأجيب عنه بما لا تسكن

يتر بصن الحاقوله بعواتهن أقبر بدن ومرة قوله الطلاق من نان فامساك معروف أي التلطيق الشرعي
تطبيقا بعد تطلقة على النقر يقرن الجع كذا قيل نظر الى ظاهر عبارة المصنف وليس بمستقيم لان
قوله والمطلقات يتر بصن الى آخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق من نان كلام مبتدأ لبيان كيفية
الطلاق ومشر وعينه وذكر الطلاق ألف مرة بدون ما يدل على تعدد وترتيب لا يقتضي تعدده حتى
يكون قوله فان طلقتها بالثلاث بل الصواب أن قوله يتر بصن قيد للطلاق لا ذكره أي انه تعالى ذكر
الطلاق الذي يكون من تين بقوله الطلاق من نان أي ثنتان بديل قوله ثم قال فان طلقتها أي بعد المراتين فانه
صريح في انه أراد بالمرتين التطبيقين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان ختم أي علمت أو ظننت أيها الحكم
أن لا يقيما أي الزوجان حدود الله أي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما أي فلاثم على الرجل فيما أخذ ولا

اسم الفاعل من الاعقاب يقال أكل أكلة أعقبه سقما أي أورثته وأما قول المصنف فقد عقب
الطلاق الافتداء فهو برفع الطلاق ونصب الافتداء أي جاء الطلاق عقيب الافتداء (قوله الطلاق
من نان فامساك معروف) اللام في الطلاق العهد أي الطلاق الذي يمكن أن يعقبه الرجعة ولا يجوز
كونها للجنس وهو ظاهر (قوله معروف) أي بما عرفت من أركان الحقوق التي هي الاتفاق عليها
وكسوتها ومن معاشرتها ولا يراجعها بقصد تطويل العدة عليها (قوله وليس بمستقيم لان قوله الخ)
قيل فيه بحث لان المطلوب في هذا التحقيق شيان كون الخلع طلاقا لا فسحا وقوع الطلاق بعد الخلع وشي
منهما لا يتوقف اثباته على تعدد الطلاق ولا على كون قوله تعالى فان طلقتها بالثلاث وما ذكره المصنف
في استدلال الشافعي من قوله ولا يصبر الا لان مع الخلع ثلاثة فهو انما يقتضي كون المراد من لفظ المراتين
في الآية تعدد الطلاق وقد حله ذلك القائل أيضا على هذا ولا يوجب أن يكون المراد منه في عبارة المصنف
ذلك وكونها على خلاف ظاهرها فالحكم بعدم استقامة هذا القول لا على ما ذكره ليس كما ينبغي نعم هو
مناف لظاهر قول المصنف فان طلقها أي بعد المراتين لكنه شيء آخر (قوله قيد للطلاق) قيل اما حال عنه
أوصفه بحدف الموصول مع بعض الصلة وفي الأول بحث لان الحال عن المفعول مقيد بمضمون عامه
فلا يستقيم لان ذكر الله تعالى الطلاق ليس في حال كونه متيقنا تلك الحال حال وقوعه وذكره حال
زول الآية فالصواب هو الوصفية واليه يشير قول المفسر أي انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون من تين
لكن يلزم من ظاهره بشارع حداف الموصول مع بعض صلتها والبصر بكون لا يجوزونه فالاولى أن
يقدر المتعلقة اسم الفاعل الخلى باللام ويجعل معنى الثبوت لا الحدوث ليكون اللام حرف تعريضا تقفا
اذ لا ضرورة الى جعله بمعنى الحدوث حتى يلزم ما لا يجوز البصر بكون لان العمل في الطرفين بكيفية واحدة
الفعل فيعمل فيه اسم الفاعل معنى الثبوت (قوله أي علمت أو ظننت أيها الحكم) فيه بحث لان عواقب

ثبوت لفظ الطلاق حيث لا يدكر ظاهرا وانما ثبت بطريق بيان الضرورة كما سيأتي وبعدم ثابت بأي
طريق كان يكون الطلاق خاصا في مدلوله بلا خفاءه اللهم الا أن يقال اذا كان ثبوت بطريق بيان الضرورة
لا يكون من طريق المنطوق والخاص منه فليست أم قال (وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتر بصن
الآية الخ) أقول يعني أن قول المصنف رحمه الله تعالى ثم قال فان طلقتها أي بعد المراتين يقتضي أن
يكون في قوله ذكر الطلاق المعقب للرجعة من تين بياناً لتعدد الطلاق ولا شئ أن ذكره تعالى تارة بقوله
والمطلقات يتر بصن بأنفسهن وأخرى بقوله الطلاق من نان لا يدل على التعدد فالصواب أن قوله من تين
ليس قيداً كماله بل كمال الطلاق فاما حال عنه أوصفه بحدف الموصول مع بعض الصلة والاول أصح
لأنه لا ضعف حدف الموصول مع بعض الصلة لكنه أظهر معنى ولعل اختار المفسر رحمه الله تعالى ذلك
لهذا (قوله لبيان كيفية الطلاق وشروطه) يعني لبيان أن المشروع أن يقع مرة بعد أخرى فهو لبيان

اليد النفس قط وعدم الهام قول محمد بن زفر الشافعي رحمه الله وهو مذهب جمهور على

على امره فيما اقتضت به نفسه وفي تخصصه من فعل المرأة بالافتداء فتقرر فعل الزوج على ما سبق وهو
الطلاق لانه تعالى لما جزمه في قوله ان لا يتبعها ثم خص جاب المرأة مع أنها لا تختص بالافتداء. الا بعمل
الزوج كل ما تامل في الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان حديدا ما
لزوج الطلاق أعني غير مل وبالم وهو الافتداء وسواء كالتصريح بأن فعل الزوج في الطلاق وافتداء المرأة
طلاق لا يفسخ كما ذهب اليه الشافعي فيما روى عنه وان كان اصح من مذهبه أنه طلاق لا يفسخ ولا يلزم
ترك العمل به والبيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه نفرا بالاسلام بترك العمل بالخاص
والوصف بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها أي بعد المرفوع سواء كان على مال أو بدونه فسد على
مشرعية الطلاق بسد الخلع فلا يجب انهاء (قوله فساد التركيب) هو ترك العطف على الاقرب الى
الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق من تان هو قول عامة المفسرين
ويدل عليه كلام المصنف ايضا حيث قال وان طلقها أي بعد المرفوع فكيف حكم بفساده قلنا الحكم
بالفساد انما هو على تقدير أن يكون قوله تعالى ولا يجعل لكم الخ كلاما مسترضا مستقلا واراد في بيان
الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين وأما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين ودل عليه
سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يجعل لكم الخ كلاما مسترضا مستقلا واراد في بيان

المخلع وهو قوله تعالى ولا
يجعل لكم أن تأخذوا الى
قوله تعالى فأولئك هم
الظالمون مسترضا ولم يجعل
المخلع مطلقا بل فسخا والا
يصير الاولان مع الخلع
فلا يفسد بركه قوله فان
طلقها راء وقال المتخلفه
لا يلغى ما صرح بالطلاق
فان قوله فان طلقها متصل
بأول الكلام ووجهه
غسكتا مذ كرو في المتن
مشرحا

الامور عيب تظن ولا تعلم فلا وجه لتقدير علم ولا به لا يقال علمت أن تقوم زيد لان أن الماسية فتوقع
وهو ينافي العلم قال في اللب وشرحه التصديق وجوب ان يقع قبله ما علم وما يؤدى اليه معناه كالتيبين
والتيبين والاكتشاف فانه وقع قبلها ذلك تكون هي المحققة من التيقن لا الماسية للفعل سواء كانت
داخلة على المضارع أو على الماضي مثل علمت أن سيقوم أي انه سيقوم وذلك لانه لما ثبت أن المحققة من
التيقن أن الماسية لفظا ومعنى التزم قبل المحققة فصل التحقيق للابتن من أول الامر على انها هي
المحققة لا الناصبة والتحقيق بأن المحققة التي فاندتها التحقيق أولى لان أن الناصبة تبدل على أن مابعدا
غير معلوم لكونه للوجوه والطمع ولا لشعور علمت على أنه معلوم فلا يجتمع معان الى هنا كلام ثم ان كلام
الشاعر صريح في أن الخطاب في ان خفت الحكم فالاسب على هذا أن يكون الخطاب في صدر الآية أعني
قوله تعالى ولا يجعل لكم أن تأخذوا معا آتيموهن شيأ لهم أيضا بناء على أنهم الاحرار ولا أخذوا الا بئان
وجوز صاحب الكشاف أن يكون الخطاب في صدر الآية للزواج وفيما بعده للحكام وهو يشوش النظم
على القراءة المشهورة أعني قراءة الانحيا بالعبسية (قوله هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق)
اعترض عليه بأنه لم يجوز أن يكون فعل الزوج قول ذلك الافتداء كما ذهب اليه أغفة التفسير وأجيب
بأنه لما يمكن بدم تقدير فعل الزوج لعدم مكان التخصيص بدونه فتقدير ما هو من جنس السابق أولى
(قوله بالزيادة على الكتاب) الزيادة على الكتاب عبارة عن اثبات أمر زائد على ما يفهمه الكتاب
تابع لغيره مستقل كزيادة جزاء وشرط وعدة وترك العمل بالخاص أقوى منها في الفساد لانه أطال لما
يفهمه صريح النظم بخلاف الزيادة (قوله والمعنى لا يجعل لكم أن تأخذوا) أي بلا طيب خاطر من

وابن مسعود رضى الله
عنه قال أبو زيد الدؤوبي
في الامارسة مثله يتخالف
فيها كبار الفصحاء يعوز
فتقوا هو بصعب الخروج
عنها وصده ابن الهمام
وقوله ما مذهب ابن
عباس وابن عمر رضى الله
عنه وأما مسألة اقطع
فذهب إلى حقيقة رحمه
الله أن السارق هو ما قطع
يده طال عصمته المال
المسروق فلا يجب ضمانه
بهلاكه أو استهلاكه
واعترض عليه بأن القطع
خاص في الابانة ولادالة
فيه على ابطال العصمة

الكيفية دون الكمية وان كاي بيان الناصبة لازم لبيان الاولى لان الطلاق اذا وقع بعد أخرى يكون
اثبتا للاحالة فلا يمانية قوله الا في شأن لانه تفسير بالالزام قال (ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق
وهو الطلاق) أقول يعني أن مافعله الزوج تحصل به المرأة بعد الافتداء سواء كان بلفظ الطلاق أو المخلع
والخلع طلاق لا يفسخ أما الاول فملا عروا أما الثاني فبدلالة سبب النزول فان الآية كما سيأتي رلت في الخلع
فدل على عمومته طلاقا قال (وهو الذي عبر عنه نفرا بالاسلام بترك العمل) أقول ان الزيادة على النص
عبارة عن اثبات أمر زائد على ما يفهمه النص تابع لغيره مستقل كزيادة جزاء أو شرط أو عدة وترك العمل

فالتول بأنه موجب ابطال
العصمة الثابتة لها في قوله
ترك العمل بالخاص
وأجيب بأن عدم العصمة
ثبت بقوله تعالى جزا فان
مطلقته في معرض

الزائدة على النص المطلق
لأن القطع لا يصدق على
نفي الضمان وإثباته
فيكونان من مصداقاته
بل نفي الضمان حكم مثبت
بدليل آخر (قوله) إذا قال
أقلنا على دراهم) أو رد
عليه بأنه ليس مما نحن
فيه فإن الجمع المنكر
ليس بعام على التحقيق
وهو مذهب الجمهور وأنه
خلاف ما أشار إليه في
دليل الأجمال ممن أن
جمع الكثرة كل عدد من
العشرة إلى ما لا نهاية له
والجواب أن في كل واحد
من هذين المقامين خلافا
واسفا في صدر تحقيقه ولا
يتوقف عليه صحة
الاستدلال على الأجمال
ولا فرق في تناول العام
وإباح المنكر المتعدد
واقفاً لفرق بينهما في
الاستفراق وعدمه على
الرأي المنصور وهما على
قدم سواء في صحة التمثيل
بهما والتوضيح (قوله في
سورة النساء القصص)
يعني سورة الطلاق (قوله)
تجعل قوله تعالى وأولات
الأحبال نامحات) والعام
المتأخر الورود يتعين
نامحات لما تقدمه من العام
والخاص عندنا خلافاً
لشافعي رحمه الله فإن
العام إذا ورد بعد الخاص
يبقى الخاص على مدلوله

يخاف أن لا يقيما حدود الله فإن خالف ذلك فلا ثم في الأخذ بالافتداء فلا فساد لأن اتصاله بقوله الطلاق
مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لأنه ليس بخارج عن الطائفتين فكانه قال فإن طلقها بعد الطائفتين اللتين
كناهما أو أحدهما خلع واقتداء وبهذا يندفع إشكالات الأول لزوم عدم مشروعية الخلع قبل
الطائفتين مما لا يجب الفاء في قوله تعالى فإن خفتم أن لا يقيما الآية الثانية لزوم ترييع الطلاق بقوله
فإن طلقها الترتيب على الخلع المترتب على الطائفتين وذلك لأن الخلع ليس بمرتب على الطائفتين بل منسدرج
فلا استثناء منقطع (قوله) فكانه قال فإن طلقها بعد الطائفتين اللتين كناهما أو أحدهما خلع) أي على
تقدير أخذ الفتداء كما هو الظاهر من السياق فلا بد أن مقتضى هذه العبارة لزوم كون الطائفتين أو
أحدهما خلعاً مع أنه ليس كذلك لكن فيه بحث من وجهين الأول أن خلعاً أحدهما أو كلاهما
تستلزم أن تجوز الرجعة بعد الخلع مما لا ينافي في قوله تعالى فإمسكاً بمعروف ولا تنكح
القوم بيني عليه ولا أقل من أن يتناول الرجعة اللهم إلا أن يخص قوله تعالى فإمسكاً بمعروف بصورة
عدم أخذ الفتداء كما أن قول المصنف المعقب للرجعة على تقدير عدم الأخذ الثاني أن خلعاً كليهما إنما
يجوز بعد ثبوت ملك آخر بشكاح جديد فلم لا يجوز أن يكون تعقب الطلقة الثالثة للطائفتين كذلك فلا
يدل على شرعية الطلاق بعد الخلع كما هو المدعى لا يقال الطلقة الثالثة حينئذ بعد النكاح لا للطائفتين
لأننا نقول معنى الفاء هنا عدم تحلل شيء من جنس الطلاق لا عدم تحلل شيء أصلاً بل هو إخراجاً كما سنبين
الهم أن يقال مبنى كلام القوم أن الفاء للتعقيب من غير تراخ - كما في صورة التراخي مستفاد من دليل
آخر أو من دلالة هذا الدليل لا من عبارته (قوله وذلك لأن الخلع) الظاهر من عبارته أن هذا جواب عن
الاشكال الثاني وقوله والمذاكور تعقب الفاء الجواب عن الأول ويمكن أن يعكس كما هو مقتضى
بالخاص أقوى منها في الفساد لأنه باطل لما يفيد صريح اللفظ بخلاف الزائدة قال (فكانه قال) فإن
طلقها بعد الطائفتين اللتين كناهما أو أحدهما خلعاً) أقول فيه بحث لأن مقتضى هذه العبارة لزوم
كون الطائفتين أو أحدهما خلعاً وليس كذلك لأن الخلع إنما هو على تقدير أخذ المال فحق العبارة أن
يقال فكانه قال فإن طلقها بعد الطائفتين يجوز أن يكون كناهما أو أحدهما خلعاً واقتداء (وبهذا
يندفع إشكال الخ) أقول أي بما قررنا من كلامي المؤدى إلى أن يكون المعنى فإن طلقها بعد الطائفتين
اللتين كناهما أو أحدهما خلعاً يندفع إشكالان بيان الأول أن الفاء في قوله فإن خفتم مقتضى وجوب
كون الخلع بعد الطائفتين لأن التعقيب مقتضى وقوع ما بعدهما عقب ما قبله وما بعدهما خلع وما قبلها
طلقان فيجب كون الخلع عقب الطائفتين وبيان الثاني أن الخلع إذا كان طلاقاً وهو مرتب على
الطائفتين لم يوجب قوله تعالى فإن طلقها بما لا يطلق رابع لأن بعد الثلاث رابع بلازم في وجهه انتفاء
الأول أن قوله وما بعدهما خلع وما قبلها طلقان مجموع لما عرفت من التقرير السابق أن الخلع منسدرج
تحت الطائفتين لا مغاير لهما فكيف التعقيب واليه أشار بقوله وذلك لأن الخلع ليس بمرتب على الطائفتين
ووجه اندفاع الثاني أن قوله وهو مرتب على الطائفتين ممنوع بل المرتب عليه أنه على تقدير الخوف
لا جناح في الافتداء فإنه يدل على الخلع المنسدرج تحت الطائفتين وهو لا يقتضي ترتب الخلع عليه واليه
أشار بقوله والمذاكور بعد الفاء الخ ثم أقول يندفع به إشكال آخر أيضاً وهو أن الخلع لما اندرج في
ضمن قوله الطلاق مرتان ولم يستقل بأدائه فإنه ختمت لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهم ما فعلت
بعدم يفسد الفاء ترتب الطلاق على الخلع بل على مطلق الطلاق فيحصل مطلوبكم وهو الاستدلال بالفاء على
مشروعية الطلاق بعد الخلع ووجه الاندفاع ما أشار إليه بقوله لأنه ليس بخارج عن الطائفتين فإن الفاء إذا
أفادت مشروعية الطلاق بعد الطلاق الشامل للخلع فقد أفادت مشروعيته بعد الخلع بلازمه لأن الترتب

وبهني العام عليه وبثبت حكمه فيما وراءه أي أما إذا ورد بعد العام معارضاً له كما في ما نحن فيه فيجوز إبقاء كل من العامين على عموميه وقصده

عموم الاول ما في قوله
ماتنا وله ولو جوه رجت
ذلك قال البيضاوي في
تفسير قوله تعالى وأولات
الاحمال احملن أن
يضعن حلائل والحافضة
على عمومها أولى من
الحافضة على عموم قوله
والذين يتوفون منكم
ويذرون أزواجا لا عموم
أولات الاحمال بالذات
وعوم أو واجبا للعرض
والحكم معمل ههنا بخلافه
شبهه ولاه مع أن بيعة
بنت الحارث وضعت بعد
وقاات زوجها بليل
قد كرت ذلك لسر رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال
حالت فتزويجى وله ما شأ
الزول تنقذه فخصيص
ونقدهم الآخر بناء
العام على الخاص والاول
راجع لوقوف عليه (قوله
لكن عندنا ما في رجه
الله هو دليل فيه شبهة)
وكذا عندنا منقبة ما رواه
النسائي في منصور
المنازیدی ومن تأهله
قال صاحب الكشف
والاروجه مع ذلك أنه
لا يجوز اتخصيص بخبر
الواحد والقياس ابتداء
عنده ولا لان الاحتمال
القائم فيه ما فوق الاحتمال
القائم في عام الكتاب
(قوله وعندنا) أي عند
المحققين من المخنفية

فيم جازم المذكو وعقب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخلع لا جناح في الاقتداء يمكن رد
اشكالان أحدهما أن لا يكون المراد بقوله الطلاق من تان هو الطلاق الرجعي على ما صرح به وان الطلاق
الطلاق البائن وثانيهما أن لا يصح التسليم بالآية في أن الخلع طلاق وان يلقه المصريح لاس المذكو وهو
الطلاق على مال لا الخلع وأوجب عن الاول بأن كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني
بأن الآية ترتل في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال أعم من الخلع لانه قد يكون
الترتب قليتا مل (قوله بل انه على تقدير الخلع لا جناح الخ) وهو ليس بخلع بل الخلع هو الطلاق وهو
مذكو قبل الفاء كذا قل عنه رحمه الله ولكن فيه بحث وهو أن قوله بل انه على تقدير الخلع لا جناح في
الاقتداء يقتضي أن يكون في الجناح في الاقتداء على تقدير الخلع وبناء على المذهبين حتى لو لم
يكن الطلقتان يكون في الجناح فيه على تقدير الخلع منتقيا فإذن أن يكون فيه جناح وليس كذلك
فتأمل (قوله وانه يلقه المصريح) ومن هو أقال صاحب الكشف الاول أن يستل في ذلك بما رواه أبو
سعيد الخدری وغيره أنه عليه السلام قال المختارة يلقه المصريح الطلاق مادامت في العدة (قوله انما
هو على تقدير عدم الاخذ) قبل عليه اما أن يقتضيه تعالى الطلاق من تان يكون رجعيا أولا فلي في الاول
لا يستقيم فوجه الى الرجعي والباين وعلى الثاني لا يستقيم قول المصنف ذكر الطلاق المعقب للرجعة
وأوجب باختیار الثاني وان مراد المصنف الطلاق الذي يمكن أن يعقبه الرجعة (قوله ترتل في الخلع
لا الطلاق) قيل عليه سبب الروا ان اعتبارا فاد وجوب تقدير لفظ الخلع في الآية لا الطلاق فيكون
على الاعم يقتضي الترتب على الاخص ولا عكس قال (لكن رداش كالان الخ) أقول: يعني رد على التقرير
الذي انزعه به الاشكالان اشكالان آخران أحدهما أنه أو اد اندراج الخلع في قوله الطلاق من تان وهو
يقتضي أن لا يكون المراد بذلك القول هو الطلاق الرجعي، ا على ما صرح به أن الخلع طلاق بان وقال في
الاول ذكر الطلاق المعقب للرجعة من تان على أن مرتب قيد لطلاق كما مر وثانيهما أنه يقتضي أن
لا يصح التسليم بالآية في أن الخلع طلاق وانه يلقه المصريح لان المذكو في الآية على هذا التقرير وهو
الطلاق على مال لا الخلع لانه يجب أن يكون بلفظ الخلع على ما هو المأخوذ في تعريفه وأجاب عن الاول
عامه فمراح أصول نحو الاسلام وارتضاء الشارع بأن كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم اخذ المال أقول
فيه بحث لانه قوله تعالى الطلاق من تان اما أن يقتضيه رجعيا أولا فلي في الاول لا يستقيم فوجه الى الرجعي
والباين وعلى الثاني لا يستقيم قول المصنف ذكر الطلاق المعقب للرجعة ويمكن أن يقال فلتأمل الشق
الثاني ونقول معنى قول المصنف ذكر الطلاق الذي يمكن أن يعقبه الرجعة فيكون حاصل الجواب لان
أن المراد بقوله الطلاق من تان هو الطلاق الرجعي وانما هو على تقدير عدم الاخذ وأجابه عن الثاني بأن
الآية رأت في الطلاق على مال فام ارتلت في ثابت بن قيس بن مماس رضى الله عنه وكان قد أعطى زوجته
جيلة أخذت عبد الله بن أبي حذيفة على وجه الصدق وكان الشوز منه اذ روى اما أنت رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال يا رسول الله لا أعيب على ثابت في دين ولا خلق ولكن أكره الكفر في الاسلام لشدة
بعض آياه فقال عليه السلام أردت من عليه حديثه فقالت نعم وزيادة فقال عليه السلام أما زيادة فلا
فانخلعت منه بها وكر ذلك أول خلق وقع في الاسلام أقول فيه أيضا بحث لأن سبب الزول ان اعتبر أبا
وجوب تقدير لفظ الخلع في الآية لا الطلاق في غير زان يحمل على النسخ كما عر المشافعي انما مانع عنه كان
لفظ الطلاق فلا يكون بيان الضرورة الذي رجمته في حكم الملقوظ بها ولا يمكن أن يقال دلالة التامد كرا من
بيان الضرورة على تقدير لفظ لا الطلاق أقوى من دلالة سبب الزول على تقدير لفظ الخلع فيعتبر سبب
الزول على حل الطلاق الذي حمل في حكم الملقوظ على الخلع لأن فيه أعمالا للدينين بقهر الامكان وهو
أولى من أعمال أحدهما فلي تأمل قال (وقد يجاب بان الطلاق على مال أعم الخ) أقول يعني يجاب عن

بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في أن ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يقع نزاعه في أنه طلاق وأنه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الآية مجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والازم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة وجوب التخليل بعدها من غير سبق الاقتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله تعالى فان طلقها قلنا لو سلم قبل الاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة

يحمل على النسخ كما زعم الشافعي اذ المانع عنه كان لفظ الطلاق فلا يكون بيان الضرورة التي زعمت أنه في حكم الملقوظ باننا وأوجب بان دلالتين الضرورة على تقدير لفظ الطلاق أقوى من دلالة سبب النزول على تقدير لفظ الخلع فيعبر بسبب النزول في حل الطلاق الذي جعل في حكم الملقوظ على الخلع لان فيه امحالا للديلين بقدر الامكان وهو أولى من افعال أحدهما ولك أن تقول غايته ما في الباب في اعتبار سبب النزول جعل الطلاق أعم من الخلع لانه يقتضي اماتعميم الطلاق أو تقدير لفظ الخلع لكن بيان الضرورة وفساد التركيب اقتضيا انه يجب لان البيان والسبب تعارضا فخرج البيان بالقوة تقدير (قوله وفيه نظر اذ لم يقع الخ) حاصلا أن الخصم لا يسلم أهمية الطلاق على مال من الخلع حتى لو سلمها لم يصح نزاعه في الامر من المذكورين (قوله فان قيل الفاء في الآية مجرد العطف الخ) اعترض على أصل الكلام بمعنى أن ما ذكرتم من التقرير مبني على كون الفاء في قوله تعالى فان طلقها التعقيب وهذا لا يجوز لاستلزامه الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالخاص وقد عرفت أن ترك العمل بالخاص أقوى فسادا من الزيادة على الكتاب ولذا اضرب على وجه الترتي بقوله بل ترك العمل بالفاء (قوله قلنا لو سلم قبل الاجماع والخبر المشهور) يعني لا نسلم لزوم الزيادة على الكتاب وترك العمل بالفاء على تقدير كونه للترتيب وانما يلزم لو كانت الطلقة الثالثة صرية بالفاء على الاقتداء فقط وليس كذلك بل على مطلق الطلاق الذي قد يكون على مال وقد لا يكون ولو سلم لزوم أحدهما فإلزام بالاجماع والخبر المشهور وكل منهما قاطعي يجوز النسخ فيه وفيه بحث لان الاجماع لا ينسخ به كالا ينسخ وسأني في موضعه ان شاء الله تعالى (قوله كحديث العسيلة) وهو ما روى ان النبي عليه السلام قال لا امرأة رافعة وقد طلقتا ثلاثا ثم تكثت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تهنه بالعبث فافاة ما وجدته الا كهذه ثوبي هذا أتريدن أن تعودى الى رافعة فقالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقى

الثاني باناسنا ان المفهوم من الآية هو الطلاق على مال لكنه أعم من الخلع لما ذكرنا لان الاعم يصدق على الاخص ويحمل عليه وان ما يلحق الاعم بطوق الاخص كما سبق واعترض عليه بان الشافعي لا يسلم أهميته من الخلع حتى لو سلمها لم يصح نزاعه في الامر من المذكورين قال (فان قيل الفاء في الآية مجرد العطف الخ) أقول هذا سؤال عن أصل الكلام بمعنى ما ذكرتم من التقرير مبني على كون الفاء في قوله تعالى فان طلقها التعقيب وهذا لا يجوز لاستلزامه الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالخاص وذلك لان كونه للتعقيب يقتضي وجوب تقدم الاقتداء بالطلقة الثالثة وإذا يقتضي عدم جواز ما قبله فيلزم الزيادة لانه اثبات شرط حقيقة بل ترك العمل بقاء فان طلقها وقد عرفت سابقا أن ترك العمل بالخاص أقوى في الفساد من الزيادة ولهذا ذكره الشارح بطريق الاضراب قلنا لو سلم قبل الاجماع والحديث المشهور كحديث العسيلة قال (٣) يعني لا نسلم انما لو كانت للتعقيب لزم الزيادة أو ترك العمل بالخاص أقول وانما يلزم لو وجب تقدم الاقتداء والخلع على الطلقة الثالثة وليس كذلك غايته الجواز ولا فساد فيه ولو سلم لزوم أحدهما فإلزام بالاجماع والخبر المشهور وكل منهما قاطعي يجوز النسخ به أقول في الاجماع بحث لانه لا ينسخ به كما انه لا ينسخ كسأني في موضعه ان شاء الله تعالى (قوله كحديث العسيلة) فان ذلك

الاعمة ونفس الاسلام وتنبع أصول أبي حنيفة رحمه الله يشهد به حتى ان الامام أبانكر الرازي الحصاص رحمه الله بعد ما أقام دلائل المذهب وقرر شواهدة قال فبان عباوصنا أن العموم من مفهوم لسان العرب وان ذلك مذهب السلف من غير خلاف بينهم وما خالف في هذا أحد من السلف ومن بعدهم الى أن نشأت فرقة من المرحسة ضاق عليها المذهب في القول بالارجاء فنجأت الى دفعه بالقول بالعموم وأسائلنا يلزمها لخصومها القول بوعيد الفساق بظاهر الاتي بالمقتضية لذلك هذا كله بما رتبه وقد ذكر في أول هذا الباب من كنهه في أصول الفقه وحكى أبو الطيب بن شهاب عن أبي الحسن الكرخي رحمه الله أنه قال اني أفنف في عموم الاخبار وأقول بالعموم في الامر والنهي فقلت لابي الطيب فهسلا يدل على أن مذهبه كان الوقف في وعيد الفساق أهل الملة فقال هكذا كان مذهبه قال وأبو الطيب هذا غير مهم عندي فيها يحكيه وقد جالس أبا سعيد البردنجي وشيخنا

القدماء رحمهم الله ولم أسمع أبا الحسن الكرخي رحمه الله يفرق بين الخبر والامر والنهي بل كان يقول بالعموم والاطلاق انتهى وقال

لا يقال للترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لا ما قول الفقهاء للترتيب في الوجود والافتراق في الذكر
 حاصل في جميع حروف العطف واعلم أن هذا البحث مبني على أن يكون التسريح باحسان إشارة إلى ترك
 الرجعة وأما إذا كان إشارة إلى الطقة الثالثة على ما روی عن النبي عليه السلام فلا بد أن يكون قوله
 تعالى فان طلقها بما يحكم التسريح على معنى أنه إذا ثبت أنه لا بد بعد الطلاق من الأمانات بالرجعة
 أو التسريح بالطقة الثالثة فان أنزل التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وجبئنا لدلالة الآية
 الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع (قوله ان يتنوا) مقبول له أي بينكم ما يحل مما يحرم أراد
 أن يتنوا النساء بالموهر ويجوز أن يكون دلالا مما رواه ذلكم والابتغاء هو الطلب بالشد لا بالإجارة
 والمنفعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح لا يجب المهر نفس العقد الفاسد جاعلا بغيره

من عبثته ويدون من عبثته (قوله لا يقال للترتيب في الذكر الخ) أي في الجواب عن قوله فان قيل
 الفاء في الآية مجردة عن العطف الخ (قوله وجبئنا لدلالة الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع الخ)
 اقتصر عليه لأن الآية لا تكون الخلع حكما بل شرعية الطلاق عقيب الخلع لكن الخلع منصرف إلى
 الطلاقين ومندرج في أحدهما فلما دخل الاختفاء في الطلاقين على هذا التوسيع ليس بقطعي
 لاحتمال رجوعه إلى التسريح وجبئنا لدلالة الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع وبهذا
 التفسير يندفع ما يقال لاسلم أن الآية لا تقيم على شرعية الطلاق عقيب الخلع لجواز أن يكون المعنى
 والله أعلم ولا يحل لكم أن تأخذوا في تلك التعليلات كما أو بعضه شيئا إلا أن يخاف أي الزوج أن ترك
 حقوق الزوجة بينهم فإعلام عليها فيما اقتدت به أي أعطت فداء في التعليلات كما أو بعضه فإما أثر
 التسريح أي الطقة الثالثة بوض أو غيره فلا يحل له الخ فيكون في الآية حينئذ دلالة على شرعية
 الطلاق عقيب الخلع على تقدير أن يكون الخلع قبل التسريح بلا شبهة فليست أمثل (قوله أراد أن يتنوا)
 نقل عن الشارح أنه قال أراد أن تقر بالامتناع لبيان الاحتياج إليها في صحة حذف اللام إذا بشرط في
 حذفها مع أن وإن كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلى مثل جئت أن تنكحني وإنما يحمله أحد
 على حذف الباء لأنه لا معنى للحذف بالابتغاء وفيه نظر لجواز أن يكون المعنى أحل لكم بطريق
 الابتغاء (قوله والمراد العقد الصحيح) بدليل ورود الآية ذكره في سياق الحسم والحسم (قوله)

الحديث كما سيأتي فدور في ثلاث طلاقات خلت عن الخلع قال (لا يقال للترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب
 في الحكم) أقول يعني لا يقال في الجواب عن قوله فان قيل الفاء في الآية مجردة عن العطف الخ وحاصله لا يلزم
 من انتفاء كونه للترتيب في الوجود كونه مجردا لعطف لجواز كونه للترتيب في الذكر وهو لا يوجب في الحكم
 وحاصل الجواب أن الزوم ثابت لأن مطلق العطف لكونه من التواضع فيفسد الترتيب في الذكر كخصوص
 وضع الفاء يجب أن يكون للترتيب في الوجود قال (واعلم أن هذا البحث مبني على أن يكون التسريح باحسان
 إشارة الخ) أقول ذكر المحققون أن تفسير التسريح باحسان بالطقة الثالثة قول مرجوح والراجح المشهور
 تفسيره بترك الرجعة وهو القول الفصل والمذهب الجزل قال (وجبئنا لدلالة الآية على شرعية
 الطلاق عقيب الخلع) أقول اقتصر عليه لأن الآية لا تكون الخلع حكما بل شرعية الطلاق عقيب الخلع (قوله
 أن يتنوا النساء) أقول نقل عن الشارح أنه قال ذكر الإرادة تقر بالامتناع لبيان الاحتياج إليها في
 صحة حذف اللام إذا بشرط في حذفها مع أن وإن كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلى مثل جئت أن

أبو المعين النسفي في كتاب
 التبصرة وكان مشايخنا
 في ديارنا يتكبرون على
 الشافعين بذلك إلى أن
 نشأ فيهم من عيل في أصول
 الفقه إلى العراقيين من
 أصحابنا رحمه الله
 فاتبعهم في مسألة العهرم
 وذكروا أن صور عندنا أنه
 دليل له في المسئلة ونسب
 ما هو وقول مشايخنا إلى
 الشافعي رحمه الله ولم يحسم
 حول مسألة الوعيد
 فاتبعه جميع المتبعين إلى
 التحقيق في ذلك واقتدوا
 به وما اشغل أحد منهم
 بأى طريق يتكلم في
 مسألة الوعيد وسما
 الشيخ أبان منصور رحمه
 الله الواقفي في هذه المسئلة
 (قوله ولا نسلم أن
 التخصيص الذي يورث
 شبهة الخ) جواب عن
 استدلال الخصم بأن
 التخصيص شائع في العام
 وهو دليل الاحتمال
 وحاصله أن المراد أن كان
 شيوخ التخصيص الذي
 يحتمله المتنازع فيه وهو
 ما يكون بكلام مستقل
 متصل فهو ممنوع وإن كان
 المراد مطلق التخصيص فهو
 وإن كان مسلما لكن لا نسلم
 أنه يورث شبهة في المتنازع
 فيه قال صاحب التلويح

فوجب بنفس العقد)
بخلاف الفاسد فإن المهر
لا يجب بنفس العقد إذا
كان فاسدا (خلافا
لشافعي) والخلاف ههنا
في مسألة المفوضة أي
التي تنكح بسلامة رار
تنكحت على أن لا مهر لها
لا يجب المهر عند الشافعي
رحم الله عنه الموت
وأكثرهم على وجوب المهر
إذا دخل بها وعندنا يجب
كالمهر المثل إذا دخل
بها أو مات أحدهما

إلى الوفاء (قوله الباء لفظ خاص) يعني أنه حقيقة في الاصناف مجاز في غيره فرجعنا الجواز على الاشتراك
(قوله والشافعي ههنا في مسألة المفوضة) من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمال في النكاح
بالمهر أو على أن لا مهر لها لكن المفوضة التي تنكحت ففسدها بلامهر لا تصلح لمخلاف لأن نكاحها
غير معتد عند الشافعي بل المراد من المفوضة هي التي أذنت لولم أن يزوجهما من غير تسمية المهر أو على
أن لا مهر لها فزوجهما وتدبري المفوضة بفتح الواو على أن الزنى زوجها بلامهر وكذا الإمسة إذا زوجهما
المصنف فلا ينفك الا بتفاء أي الطلب الخ) فإن قلت الابتغاء ورد مطلقا عن الاصناف بالمال في قوله تعالى
وأنكحوا ما طاب لكم والمطابق لا يحمل على المقصد عندنا وإنما الباء لا لصاق لا المحصر والمفهوم منها
مشر وعبد الا بتفاء بالمال لا حصرا لمشرعية فيه بحيث لا يتجاوز إلى غيره قلت يحمل المطابق على المقيد
عندنا أيضا إذا اتخذ الحكم والمادة ودخل الاطلاق وانقياد على الحكم المثبت كإسباني وههنا ليس
كذلك على أنهم قالوا معنى ما طاب لكم ما طاب لكم فقتضى سبق معرفة الحلال فلا يدل على حل المفوضة
باطاقتها بدون لزوم المال ثم إن تقييدا لا بتفاء بالمال بادة الاصناف المتعلقة بالتعديل يفيد أن لا يحمل
بغير مال فالباء هي المنشأ لأفائدة ما ذكر من غير حاجة إلى إداة المحصر لا يقال مقتضى الآية أن لا يكون
الا بتفاء المنفك عن المال محصلا أن يكون محصلا مستوجبا لثبوت ما نفي عنه أو سكت عنه ثم إن ابطال
موجب انحصار يلزمه أيضا لأنكم قد تم وجوب مهر المثل بالدخول أو الموت فلم يلتصق وجوب المال بالعقد
يقول قوله إلى لا جناح عليكم أن تطلقتم النساء ما لم يمتسوهن أو تفضواهن فإنه يدل على تحقق الطلاق
لأنه بدون سبق فرض المهر وهو متبع على النكاح الشرعي فدل على صحته بلا تسمية مهر فوجب حل ما نفي
فيه على ما حلتاه عليه ثم إن تقييدا مهر المثل بالدخول أو الموت بالنظر إلى فقره في الإمسة لا إلى الوجوب
انفصحه قبله بالعقد (قوله وكذا الإمسة إذا زوجهما الخ) أي إذا زوجهما سدا حاجتها وأما إذا زوجهما الموت

أن تذكر معنى وانما لم يحمله أحد على حذف الباء لانه لا معنى للأحلال بالا بتفاء (المصنف فلا ينفك
الا بتفاء أي الطلب وهو العقد الصحيح) أقول ههنا يبحث ذكرنا ههنا في مزايا الأصول ولا بأس بذكرها
ههنا ويريد عليها بعضا من الفوائد الأولى أن الا بتفاء ورد مطلقا عن الاصناف في المال في قوله تعالى
فأنكحوا ما طاب لكم والمطابق عندنا لا يحمل على المقصد الثاني أن ابطال موجب انحصار يلزمه أيضا
لأنكم قد تم وجوب مهر المثل بالدخول أو الموت فلم يلتصق وجوب المال بالعقد الثالث أن محصل
الاستدلال هو أن الله تعالى أحل الا بتفاء الصحيح بالمال فقتضى هذا أن لا يكون الا بتفاء المنفك عن المال
محصلا لأن لا يكون محصلا مستوجبا لثبوت ما نفي عنه أو سكت عنه والجواب عن الأولى أن المطابق يحمل
على المقصد عندنا أيضا إذا اتخذ الحكم والمادة ودخل الاطلاق وانقياد على الحكم المثبت كإسباني
وههنا كذلك وعن الثاني أنما نفي وجوب المهر بما ذكره في الوجوب متحقق قبله بالعقد وانما القيد بقرره
في الإمسة وهو غير الوجوب وعن الثالث أن قوله تعالى لا جناح عليكم أن تطلقتم النساء ما لم يمتسوهن أو
تفضواهن فإنه يدل على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو ما تارتب على النكاح الشرعي
وإنصح النكاح بدون تسمية المهر لا يجب المال فلنا فيه روايتين الأولى أنه يجب ثم يقطع إلا فائدة في
الوجوب لانه الزام له عليه فلا إشكال عليها الثانية أنه لا يجب ابتداء وهي المنشأ لأشكال ودفعه أن العبد
خارج عن شرط قوله تعالى أن يتقوا بأموالكم لانه ليس بمالك للمال والاضافة للميلك قال (لكن
المفوضة بلامهر لا تصلح الخ) أقول يعلم من هذا أن لفظ تنكحت في قول المصنف أي التي تنكحت بلامهر
أو تنكحت على أن لا مهر لها يجب أن يقرأ بصيغة المبني للمفعول قال (الباء لفظ خاص) أقول المناسب
بكلام المصنف تقديم شرح هذا على شرح قوله والخلاف ههنا في المفوضة تنقل عن الشارح أنه قال إنما
عدل عما ذكره غيره من أن الا بتفاء لفظ خاص لأن الذي يطل في المفوضة ليس ابتغاء النساء بل اقترانه

في شيعه وكثره بهذا
المعنى فإذا وقع النزاع في
إطلاق اسم التخصيص
على ما يكون بغير المستقل
أو بالمستقل المترابي فله
أن يقول قصر العام على
بعض المسميات شائع
فيه يعني أن أكثر
العمومات مقصود وعلى
البعض فيورث شبهة في
تناول الحكم فيه - مع
الافراد سواء ظهر له
مخصص أم لا وبصير
وليس لأعلى احتمال
الاقتصار على البعض
فلا يكون قطعا والمصنف
قوله أن حر إذا طعم أن
التخصيص شائع في العام
فيورث شبهة في تناوله
لجميع ما بقي بعده كالعام
الذي خص منه البعض
فلا يكون قطعا ولهذا قال

لا نسلم الخ وقد عرفت أن المراد أن اقتصر على البعض شائع كثير في العمومات بالقرآن فيورث شبهة لبعضه في كل عام فيصير ظاهرا في

له) لان قوله فرشتا معناه
قدروا وتقدير الشارع اما
أن يوسع الزيادة أو ينقص
النقصان والاول منصف
لان الاعلى غير مقدور
في المهر اجبا فتعين
الثاني فيكون الاوى
مقدورا والمابين ذلك
المفروض قدرناه بطريق
الرأى والقياس بشئ
هو معتبر شرعا في مثل
هذا الباب أى كونه
موضوعا لبعض أعضاء
الانسان وهو عشرة دراهم
فانه يتعلق بها جوب
قطع البدن عند الشافعي
رحمه الله تعالى كما يصلح
غنا يصلح مهر او قد أورد
نحو الاسلام رحمه الله
تعالى في هذا الفصل
مسائل أخر أوردتم في
الزيادة على النص في
آخر فصل النسخ الا
مسائلين تركتهما بالكلية
خشافة التطويل

المجموع وحيث لا يطبق
الجواب المذكور عليه
أصلا ولا يكون لقوله لا
قرينة معنى ورد السيد
الشريف قدس سره بان
قال لا نسلم أن التعصيص
في كل الانقسام بل احتماه
شايع لان احتمال كل عام
بلاقرينة اما أن يكون
بمخصص غير مستقل
كالاستثناء أو بخصوصه أو

سيدا بلا مهر (قوله قد علمنا ما فرشتا) المشهور أن الفرض حقيقة في القطع والایجاب ومعنى الآية
قد علمنا ما أوجبنا على المؤمنين في الازواح والامان من النفقة والكسوة والمهر ثم ينسب تعديته على
وعطف ما ملكت أيمانهم على الازواح مع أن الثالث في حقن ليس بمقدور في الشرع وذهب الاصوليون
الى أن الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل عليه استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة أى قدرها
أو تنبؤوا الهن فرضية أى قدروا وفرضنا هذا أى قدرنا ما ومنه الفرائض للهام المقدرة بمجاز في غيره
دفعلا لا اشتراكا وتعديته على تضمين معنى الإيجاب وقوله وما ملكت أيمانهم معناه وما فرضنا عليهم
فبما ملكت أيمانهم على أن الفرض معناها معنى الإيجاب ولما كان هذا انحصارا للتصريح بالأنسبة بأنه حقيقة
في القطع لعمدة وفي الإيجاب شرعا عدل المصنف عن ذلك فقال خص فرض المهر أى تقديره بالشارع
وتحقيقه أن اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتقاقه
على الاستناد خاصة في أن مقدرا المهر هو الشارع على ما هو وضع الاستناد

عبد فقيه روايتان الاولى أن المهر يجب ثم سقط لعدم الفائدة فيه لانه الزام له عليه والثانية انه
لا يجب ابتداء قبل ولا يلزم على هذه الرواية ترك العمل بالخاص لطرح العبد عن خطاب وقوله تعالى
بأمر الحكم لان الاضافة بالتثنية وهو ليس بمالك لعمال وفيه بحث اذ ينبغي على هذا أن لا يجب المال في
نكاح العبد مطلقا ولا الاضافة لمن يان الفارق بين كون المرأة أمه المولى وبين كونها غير أمه (قوله الباء
لفظ خاص) المناسب لكلام المصنف بتقديم شرح هذا على طرح قوله والخلاف ههنا في مسألة المفروض
قبل وامل اطراف تأخره في النسخ لاجل مناسبة بينه وبين الفرض في أنه حقيقة في المعنى المراد عن المجازي
غير مترجما للمجاز على المشترك الخ لاحتياجه الى الوضع جديد والاصل عدم الحوادث والى الفرقين
اوداة كل معنى من معانيه بخلاف مجاز واقفاته في الكلام بالنسبة الى المجاز (قوله حقيقة في القطع
والایجاب) أى حقيقة في القطع لعمدة وفي الإيجاب شرعا كما سيأتى (قال المصنف والمابين ذلك المفروض)

والنقصان بالمال فلا بد من صرفه الى ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى أى يبطل بموجب الإجماع من حيث
كونه متعلقا بالمال (المشهور أن الفرض حقيقة في القطع والایجاب) أقول بمعنى أنه حقيقة في
القطع لعمدة وفي الإيجاب شرعا قال (مع أن الثالث في حقن ليس بمقدور) أقول هذا من حيث تعديته على
وان العطف وحده فلا انضمام عدم التقدير شرعا في حقن انه لا يكون قرينة على كون الفرض بمعنى
الایجاب دون التقدير قول (وتعديته على تضمين معنى الإيجاب) أقول هذا جواب عن قوله بقرينة
تعديته على وقوله وما ملكت أيمانهم الخ جواب عن قوله وعطف وما ملكت أيمانهم الخ وحاصله أن
هذا أى لفظ فرضنا بكونه يراد بالثاني غير ما يراد بالاول وهو معنى الإيجاب فيحصل المفهوم بالإلزام
الجمع بين الحقيقة والمجاز قال (ولما كان هذا انحصارا للتصريح بالأنسبة بأنه حقيقة الخ) أقول بده على
ظاهره أنه لو عدل عنه لما قال خص فرض المهر أى تقديره وجوابه أنه عدل عن القول بكون الفرض
حقيقة في التقدير الى القول بكون لفظ فرضنا اعتبارا لاشتغاله على الاستناد خاصة في أن مقدرا المهر هو
الشارع مع غلبة وضوح كون الاسناد اليه وعدم احتياجه الى البيان وهو ينافي كون مجرود الفرض
حقيقة في القطع لعمدة والایجاب شرعا فظهر من عطف ما قبل ان الثابت الجلة على الشافعي يتوقف على
مقدمتين احدهما أن معنى الفرض التقدير والاخرى أن الكناية عبارة عن الشارع والمصنف تعرض
لكنون المهر للآخير والاصوليون الاول فلا عدول فيه وذلك لان الاصوليين انما تعرضوا لكون
الفرض حقيقة في معنى التقدير ولم يقل به المصنف بل قال يكون فرضنا باعتبار اشتغاله على الاستناد خاصة في
المعنى المذكور مع غاية وضوح المسند اليه ولم يقل به أملا قال (وتحقيقه أن اسناد الفعل الى الفاعل الخ)

وهذا تدقيق منه إلا أنه يتوقف على كون الفرض ههنا معنى التقدير دون الإيجاب (قوله وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان) وهما مسئلتان خالفتهما الشافعي أما حنيفة فتحتج بأن فيما ذهب إليه ترك العمل بالخاص تقرير الأولى أن لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره مخصص في

تدبره بطريق الرأى والقياس كان هذا مبني على الفرض والتقدير وتبينه على أنه يمكن الاستدلال على المطلوب بالإجابة المذكورة استقلا ولو فرض أنه لم يبين ذلك المفروض والافتدليل بينه حديث جابر رضي الله عنه وهو لا مهر أقل من عشرة دراهم من حيث نفي نقصانه كذا في فصول البديائع (قوله وهذا تدقيق منه) وجه التدقيق أن يقال أنه لم يقل أن الفرض لفظ خاص للتقدير وجهه فيه احتراز عن ورود الاعتراض عليه بأن كلامه مخالف لما صرح الأئمة بل قال خص فرض المهر أى تقديره بالشارع تنبها على أنه لا يدعى أن الفرض حقيقة في التقدير بل أن المراد به هنا التقدير وإن كان مجازا والخصوص وكون الكلام حقيقة أنما هو باعتبار الاستناد وعلى هذا يتقدم ما ذكره القاضى الشريف من أن إثبات الجحيم على الشافعي رحمه الله تعالى يتوقف على مقدمتين أحدهما أن معنى الفرض التقدير والآخر أن الكناية عبارة عن الشارع والمصنف تعرض للأخبار والأصولين للدلالة على عدم ورود انتهى لكن أورد عليه أن لفظ فرض من حيث اشتماله على الاستناد مريب فلا يكون خاصا لأنه من أقدام المفرد على ما صرح به في مباحث القرآن حيث قال النظم يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم إلى الخاص والعام والمشارك ونحو ذلك اللهم الآن يقال كلامه فيما سبق أنما يدل على أن النظم ههنا يطلق على المفرد لأنه قسم إلى الأقسام المذكورة ولا شأن أن من تلك الأقسام ما هو مفرد ولا يدل على أن الأقسام المذكورة مفردة البتة وإن المراد بالنظم ههنا ليس إلا المفرد وقد تنكف في الجواب بأن المراد أن لفظ فرض خاص من حيث الاستناد (قوله إلا أنه يتوقف على كون الفرض ههنا معنى التقدير دون الإيجاب) قبل يجب أن يحمل الفرض ههنا على التقدير دون الإيجاب لأن ما في علم الله تعالى ينبغي أن يكون مقدرا للمهر إذ قد علمنا نحن من قوله تعالى ان يتنكحوا بأموالكم أن أصل المهر الواجب هو المال وفيه بحث لأن علمنا لا ينافي علمه تعالى ولم لا يجوز أن يكون ما في علم الله تعالى نفس الواجب من المهر وعن التعقيد والكسوة وغير ذلك من

أقول فيه بحث لأن لفظ فرض من هذه الجحيمه مريب فلا يكون خاصا لأنه من أقدام المفرد على ما صرح به فيما سبق في مباحث القرآن حيث قال هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم إلى الخاص والعام والمشارك ونحو ذلك قال (وهذا تدقيق منه إلا أنه يتوقف على كون الفرض ههنا معنى التقدير دون الإيجاب) أقول يجب أن يحمل الفرض ههنا على التقدير دون الإيجاب لأن ما في علم الله تعالى ينبغي أن يكون مقدرا للمهر إذ قد علمنا نحن من قوله تعالى ان يتنكحوا بأموالكم أن أصل المهر الواجب هو المال فتدبر قال (تقرير الأولى أن لفظ حتى في قوله تعالى الخ) أقول اعلم أن الشافعي ومحمد رحمه الله تعالى قد قرر دليلهما في مسألة الهدم بحيث يتضمن الاعتراض على دليل الإمام الأعظم وأبي يوسف رحمه الله تعالى أولا بالمنع وثانيا بالتسليم وقد أجاب عنهما أصحابنا بآلهم لم يحسروا السؤال والجواب حتى أن الشارح رحمه الله تعالى قد خلط بين السؤالين والجوابين فلا علمنا أن ضرر الكلام أو لا ثمز به كلام الشارح إلى ذلك المحرر فنقول وبالله التوفيق اعلم أن العجايب برضوان الله تعالى عليهم أجمعين اختلفوا في أن الزوج الثاني هل يدم حكم ماضى من الطلاق ولحا كان أو أكره حتى إذا ملكها الزوج الأول ملكها بجل لا يزول إلا بثلاث تطليقات أولا فذهب بعضهم إلى الأولى واختاره الإمام ربو يوسف رحمه الله تعالى وبعضهم إلى الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر رحمه الله تعالى وجه الثاني أنه لو دمه لا يثبت حلا جديدا ولا لزما باطل فالمرموم مثله أما الملازمة فلا ن حكم الحرمة ودمها لا يكون إلا بآيات الحلال وأما

وأن يكون بكلام مستراح أو موصول والأقسام كلها سوى كونه موصولا مستفيه كذا ذكره المصنف

رحمه الله لأن الفرض أنه غير مقترن بقرينة فبني الكلام في الذي يكون موصولا وهو المخصص على اصطلاحنا وقيل ما هو انتهى لا يقال ههنا أنما يصلح توجيها لكلام الحنفية في هذا المقام ولا يلائم كلام المصنف رحمه الله لأنه علل انتفاء المخصص في صورة التراخي بعدم كون المستراخي مخصصا لا بفرض عدم اقتران القرينة لا ناقول كلام السبدي قدح كلام من يتعصب على الحنفية ومراعاة المصنف وحاصل مراده أن ما بحثت العام من الصوارف عن عموم مقتضاه سواء سمى مخصصا أو مقصرا منه أما بورث شبهه فيه وهو القسم الذي يحمسه لعامة ومنها ما لبورث شبهه كغيره من الأقسام مما اقترن بقرينة البعضية فإن أريد الأول فهو احتمال محض غير ناشئ عن شبهة وإن أريد الثاني فما اقترن بالقرينة لا يحتمل العام المتنازع فيه وما لم يقترن بها أفلا

قيام المقصر المستقل
المقتضى ولحق السيد
المستقل التفتي لانه قد
الكلام من أول الامر
قيامه التماس وانما
يؤثر الشهادة في تناول
العام لافراد طه - و
شخصه صارف للعام عن
الدلالة على افراد كان
العام المحصور بالخص
بالنظر الى ما بين من الافراد
وأما الاقسام التي هي غير
ذلك من غير المستقل
والمستقل المتراخي وغير
اللفظي ولان قرب دورا
في دلالتها على جميع
ادارها وهو وجود المقصر
عليها كما كانت قبله (قوله
وان كان المحصر - و
الكلام الخ) وما جاء مع
الحصم ونكاح على
اصطلاحه ونبيه على
انه لا مساقته - في
اطلاق المحصر على هذا
القسم من المقصر راعا
الفرع في حقيقة المورثة
لشبهة في دلالة العام
لتجميع ما سواه والشبهة في
تناول الدلالة لافرادها
شئ من الاقسام الا
المستقل الموصول ولان
ما قبل هذا لا يستقيم
الا ان يريد بالمحصر
الاول ما زاده الحصم
وبيننا لافادته في منع
كونه شخصا بالمدنى
الآخر الاخص وقيل

الديانة وأثر النجاسة في انتهاء ما قبلها إلا في إثبات ما عداها فوطئ الروح الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مبتدأ لحل جديد وإنما ثبت الحل بالنسب السابق وهو كونه من مات آدم خالصة عن الحرمات كافي الصوم تنهى حرمة الأكل والشرب بالليل ثم ثبت الحل بالإباحة الأصلية فوطئ الروح الثاني يهدم حكم ما عصى من طلاقات الروح الأول إذا كانت ثلاثاً ما ثبتت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلاث إذا ثبتت نه الحرمة ولا يصور لمعاينة الشيء قبل وحده أسفه ففي القول بأنه يهدم ما دون الثلاث أيضاً كما هو مذهب أبي حنيفة بناء على أن وطئ الزوج الثاني مثبت لحل جديد ترك العمل بالخاص ورواه أن المراد بالتمكاح ههنا العقد بدليل إضافته إلى المرأة واشترط الدخول اغتائبت بالحديث المشهور وهو حديث العصبلة حيث قيل لأبي ثوبان في جعل الذوق غاية لهدم العود فإدا وجد ثبت العود وروايت لأسببه سوى الذوق فيكون الذوق هو الميت للحد وبقوله عليه الصلاة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محلاً لأي مثله للحد في ما دون الثلاث يكون الزوج ممة. العمل الناقص بالطريق الأولى وتقرير الثانية أن في قوله تعالى والساوق والساورة قالوا أيديهم اللفظ القطع خاص في الإبادة عن الشيء من غير دلالة حقوق الزوجية (قوله لا تمتنع لحل جديد) ولو سلم أنه امتنعت لكن بعد وجود المعياره والاثلاث لا قبله فلا يكون هادماً لما دونها والمطلوب ذلك كالموقف لا يكمل به في رجب حتى ينشأ برأيه فاستأنه قبل رجب لعنت حتى لو كلفه رجب قبلها حدث (قوله يهدم ما دون الثلاث) حتى أتى ما ملكتها الزوج الأول مذكها بجعل لا يزل الأثر (قوله لا سببه سوى الذوق) فإن المستند إلى السبب الأصلي هو الحل الأصلي لا المحلل بالعود إليه بل بسبب العود ويدل عليه أن الملق بالحكم بالمشق يدل على عليه ما هذا الاشتقاق والحكم به ما هو مودود أحد الاشتقاق هو الفرق الحادث ولا شك أن حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول وقد علم هذا من اشتراط الدخول ثبت بجارية الحديث وصفة التحليل بإشارته (قوله رقة وله لعن الله المحلل والمحلل له) عطاه على ما قبله بحسب المعنى والنقد برفا الحل ما ثبت بهذا الحديث وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل الخ ولا يجوز عطفه على قوله بالحديث المشهور والذي في قوله لعن الله الخ دلالة على اشتراط الدخول ولا على مقدوره بقوله ويكون الذوق هو المثبت للحد بأن ينال نفسه بده هذا الحديث وبقوله لا يدل هذا القول على الفرق فكيف يثبت كون الذوق هو المثبت للحل فلا تأمل

حقوق الروحية (قوله لا تمتدح لحد يد) ولوسم انما مثبتة لكن، وجود المعايير والاثلاث لا قبله فلا يكون مادام لمادونها والمطالب ذلك كالمادى لا يكملها في رجب حتى يستمر بها، فاستدركه قبل رجب لغت حتى في كلمة رجب فيها، حث (قوله عدم مادي الثلاث) حتى اذا مكملها الروح والاول ملكها بجل لا يزول الا بالثلاث (قوله لا سبب له سوى الذوق) فان المستند الى السبب الاصلى هو الحاصل الاصلى لا الحاصل بالعدو اليه بل هو سبب العود ويدل عليه ان ذليق الحكم بالمشقة يدل على علة ما لا الاشتقاق والحكم به هو بدو واحد الاشتقاق هو الفرق الحادث ولا شك ان «دور العلة يستلزم حدوث العلول وقد علم هذا» اشترط الدخول بتعبارة الحديث وصيغة التخييل بإشارته (قوله رقة وله من الله الخلل والخلل له) عطافه على ما قبله بحسب المعنى والتقدير فالحل ما يتبع هذا الحديث رقة وله عليه السلام لعن الله الخلل الخ ولا يجوز عطافه على قوله بالحديث المشهور اذ ليس في قوله لعن الله الخ دلالة على اشترط الدخول ولا على مقدر بعد قوله فيكون الذوق هو المثبت للعلل بان يتل نفسه به هذا الحديث وقوله اذ لا يدل هذا القول على الذوق فكيف يشترط كون الذوق هو المثبت للعلل قلنا مأمول

طلال الملازم ولاه لو أثبت له لم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنسكح زواجره لأن حتى خاص في الدنيا وأثر
العناية في انهما ما قبله الا في اثبات حكمهما بعد الفان روح الثاني يكون غاية في الحرمة السابقة لا من أجل
مديد واعاينت الحل بالنسبة السابق وهو كونه من نبات آدم خالية عن المحرمات ولو سلم انهما مبيتة لكن
مدر وجودهما وهو الثلاث فلا يكون هاديا لما وهما المطلوب ولا كالحديث لا يكفه في رجب حتى
نشر باباه فانه نشاره قبل رجب لاحت حتى لو كلفه رجب قبلها حدث ونحن نقول في اثبات حقيقة الملازم
بالسنة الروح الثاني أي اثباته الحل لم ثبت بقوله تعالى حتى تنسكح يلزم ما ذكر بل بإشارة حديث السيدة
يث روي أن امرأ رفاعة قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلاثا نازحت بعبد
رجل بن الربير فلم أحدم معه الا مثل هذا وأشارت الى هدية توبها منه بالامه قال عليه السلام أن تدين
نعودي الى الرفاعة فقال نعم فقال عليه السلام لا حتى تلتقي من عبائمه يذوق من عبيائمه وهذا
الحديث عبارة في اشتراط طه في التحليل لكونه مسوقا له فهو ثابت لا بالابالة لأن المكاح فيه انجمي العذر
اختاره المتأخرون بقريفة اسناد الهامام الا انه سمي واطنه لا الوط كما اختاره الله كما استدل لانه
قبيحة فيه والاسناد مجاري باعتبار معنى التمسك به وارتكابه أولى من ارتكابه مجاز بن لعوي بن في المكاح
الروح وذلك لا لانتم أنه مجاز في اعتد الجوار كونه حقيقة قمرية ولو سلم فاستناد الوط الهامام ولو باعتبار

على إبطال العصمة في القول بان القطع واجب إبطال العصمة الثابتة لآمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه أو استهلاكه كما هو مذهب أبي حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى فلا صافي يجب أن تكون

(قوله حتى لا يجب الضمان بهلاكه أو استهلاكه) أما إذا قطع واليمين فأنه يده فيجب أن ترد إلى صاحبها لا بقائه على ملكه لأن بالسرقه لم تزل عن ملكه فق: وجد المسروق منه عين ماله ومن وجد عين ماله فهو أحق ثم إن انتفاء الضمان بالاستهلاك هو الظاهر من مذهب أبي حنيفة وروى الحسن عنه أنه يجب الضمان به لأن الاستهلاك فعل آخر غير السرقة (قوله وجوابه أن انتفاء الضمان الخ) فيه بحث لأن لقطع في السرقة

معنى التمكن لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك لحوار إلى كسبي المربوك والضارب في المصروب بخلاف الزنا فإنه اسم للتمكن المقارن بالوطء الحرام فارتكبا ما أولى من ارتكابه وإشارة إلى كونه محملا لأنه عليه السلام غيما عدم العود وهو الرجوع إلى الحالة الأولى بالذوق فإذا وجد الذوق انتهى عدم العود فإذا انتهى ثبت العود إذا لا واسطة وهو محل حدث قطعاً ليس مثله الحل الثاني بالسبب السابق فيستدل بالذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى في الآية وفي الحديث والحديث مشهور بتجاوز الزيادة به على الكتاب والحاصل أن استدلالنا على مطلوبنا بإشارة حدث استدلال الخصم بمعنى عبارته على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه وأيضاً ثبتت المحللة بإشارة حديث الحسن وهو قوله عليه السلام لعن الله المحلل والحلل له فإنه عبارة وفهما وأنبأت خامسة لها لا عليه السلام ما لعن لفلان إشارة إلى أنه مثبت للتحلل لأن المحلل من يثبت الحل وهو أن كان مسدولاً للفظ لكن الكلام لم يسلق له فيكون ثابتاً بالاشارة وفي الجواب عن قوله ولو سلم أنها مثبتة الخ أن هدمه مدونها بدلالة الحديث الثاني فإنه لما أفاد بإشارته كون الزوج الثاني هادماً للحرمة الغليظة أفاد كونه هادماً للغيرية بطريق الأولى وهو معنى الدلالة فإن قيل يلزم إثبات الثابت قلنا نعم يلزم لو أن ثبت في المتنازع فبسه حل الكمال ابتداء وهو مجموع بل يكمل الحل ويزيده كزيادة الحرمة في ظاهراً بعد ظهوره وعين بعد عين ولو سلم فأنما يستعمل إذا اجتمع الأصل وزائد ليس كذلك فإنه لما أثبت له ما فيه من القاعدة لم يكن بزيادة الطلاق على الثلاث شرهاً اقتضى ثبوت الثاني انتفاء الأولى إذا فائدة فيه كجديد المبيع ضمن غير الأولى أو نقول ندخل الحلان ندخل العدتين وهذا الحديث وإن كان من الأحاد لكنه لا يوجب مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه إذا ما علمت فذلك كرنا من التصريح وأمعنت النظر فيها صورناه بحسن التصريح نيقنت أن قوله أن لفظ حتى في قوله تعالى إلى قوله بالاباحة الأصلية إشارة إلى بيان بطلان اللازم ومنع إثبات الزوج الثاني الحل وقوله فوطء الزوج الثاني الخ إشارة إلى تسليم ذلك ومنع ثبوت المطلوب وهو هدمه مدون الثلاث وقوله وجوابه أن المدون والى قوله حيث قال لا حتى تدر في ليس الجواب عن كلام الخصم بل بيان الكلام متفق عليه بيننا وبين الخصم ونوطئة لإثبات صحة اللازم والجواب عن إبطاله وقوله جعل الذوق الخ إثبات لها وجواب عنها وقوله وقوله عليه السلام إثبات وجواب أيضاً وقوله ففي هادون الثلاث بكون الزوج الثاني الخ بيان لثبوت المطلوب وإثبات من ذلك أن قوله وقوله عليه السلام عطف على قوله بالحديث المشهور وليس كما ينبغي لأن حديث اللعن لا يثبت استبطاء الدخول بل بحالته بإشارة هدمه مدون الثلاث بدلالته ولهذا قال الإمام غرا الإسلام وفي ذكر العود دون الانتهاء إشارة إلى التحليل وفي حديث آخر لعن الله المحلل والحلل له حيث عطف قوله في حديث آخر على قوله وفي ذكر العود وأشار إلى أنه أيضاً دل بالاشارة هدماً منحنى الله الملق الوهاب من توفيق المقام المشبهة على كثير من أولى الباب الحمد لله لهم الصواب واليه المرجع والمآب قال (وجوابه أن انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزء الخ) أقول فيه بحث لأن الإيراد من قبل

الينا والامكان مقصوراً بما يخصه والمقدر خلافه ولا يكلام مستقل مترشح عنه فإنه ما عدا ذلك لا يخصص نعم بمقتضى أن يكون مخضضاً وصلاً يكلام مستقل موصول به في التكلم إلا أنه لم ينقل الينا وهو قليل جداً قول الخائف الخصم شائع أن أراد به أن الخصم الذي بمقتضاه المتنازع فيه شائع فهو مجموع وأن أراد أن يطلق الخصم شائع فهو مسلم لكن لا يورث شبهة في بقاء المتنازع فيه على عمومته لأنه لا يمتثل أكثر أفرادها كما بينا بل فاجب محتمل منه فردا وفي غاية الفسلة وحاصله أنه أن جنس الخصم شائع لكن النوع الذي يمكن أن نحمل صورة النزاع عليه قليل ما هو فلا نسلم أن كثرة الجنس تقضي الحاق العام بالمفسر ووضوح نادو حتى يلحق بذلك الجنس وإنما يصح هذا إذا لم يكن النوع قليلاً فظهر أن قوله بلاقية له معنى وأن ليس المراد المخالفة في الاستطلاح ولا بيان أن الخصم يخص الذي يورث شبهة في نادر العام لما بقي بعد الخصم قليل وأما قوله ولا يورث

شبهة فهو بيان ونحوه في حكم الاستسالة لا في شبهة المدونة في قوله يورث شبهة ولذا يكره

أن يراد منه كل عدد من الثلاثة إلى العشرة وجمع الكثرة يصح أن يراد منه كل عدد من العشرة إلى مالا نهاية فانه اذا قال زيد صلي الا فاص يصح بيانه من الثلاثة إلى العشرة فيكون مجعلا (وانه يؤكده بكل وأجمع ولو كان مستعرقا لما احتج الى ذلك ولا يندبه كرايمع ويراد به الواحد فتوجه تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس انتم المراد منه يمين مسعود ان اعروا بي آخر والناس أهل مكة (وعند البعض ثبت الادى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره

والمقصود أن هذه الخصصات التي بعضها في حكم بعض لا يحميها ما يحسن فيه بصدده لها تكون مقارنة لها بخصصها الى يقال ما ذكرنا انما يدفع احتمال انحصار النص من العام فما الذي يدفع احتمال النسخ منه فيمكن ردول النسخ بعده وان لم يقبل البسامة ومع بقاء هذا الاحتمال لا يكره العام قطعا لا يقول الكلام فيما قدح في حجية العام من حيث هو عام واحتمال النسخ ليس كذلك وان الاقوال احتمال النسخ متساوية الاندفاع

الجنابة واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحول العصمة التي هي محل الجنابة الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق اليد للملحاق بالآقية له كاصبه اذا انحصر وفي المسلمين اعتبارات سواء لا وجوبا او عرضا متاخفة التطويل (قوله فصل حكم العام) عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم أو خصوص وعند الجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والاثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما ينافي له من الافراد معا ويقين عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وطائفة جمهور الفقهاء والمكلمين وهو مذهب الشافعي والحنابلة عند مشايخ يجب صبه ان يطهر قبالا من يخرج المسئلة على الوجه الذي ذكره يؤدي الى أن يكون شرعيه القطع لصيانه حق الله تعالى ولا يبطال حقوق الناس كداني القوائد الطهيرة بقا لاوي أن يستدل على انتفاء الضمان بقوله عليه السلام لا غرم على السارق بعدما قطعت عينه اذا ثبت حكم سكنت عنه النص بغير الواحد جائز باختلاف (قوله عند فعل القطع) طاهره بشر بان تحول العصمة انما هو عند القطع والتفصيل كما أشار اليه في الهداية وصرح به في المأية أنه عند فعل السرقة حتى تقع جنابة العبد على حقه تعالى يستحق الجلاء منه به انه ادل كان معصوما غيره كان مباحا في نفسه فيكون في معنى الجنابة قصور فيسدرى عند القطع لا يتصور تحول العصمة الى الله تعالى عند ورود الجنابة على العمل لا بفعل القطع ولعل الشارح أراد بالعموم بل فقره وانما عرته بنفس العموم بل بماله اذ الشئ ما لم يتقرر لا بدو بحدوده لكونه في سطر الزوال لا يقال العصمة اذا سقطت ولم يبق المال حلالا لا ينبغي أن لا تشترط خصومه لا ما قبل المال غير معتبر به بینه بل يظهر والسرقة بخصومه عند الامام ليس يمكن من الاستيفاء بل قوله كاصبه اذا انحصر أي كاصبه لم يلزم اذا صار به السرقة خرافا لا يبق له بالسرقة منه نصيب أحق وبه فلم يجب الضمان رعاية لحقه لا لتفاد حقه اليه تعالى (قوله اعتبارات سواء لاوجوبا) اعاني المسئلة الاولى فيما قبل ان الرجوع الاول أو بما أو تخاسن الظلمات ثلاثا هذا الحديث وواحدة أو اثنين بالاول والادوم باطلين بالثاني منه وأوجب بأهمل ثابت الخلل الحديث ثم هذا السبب الحادث انتفى الاول اقتضاء لعدم القاعد واثبات المسئلة الثانية هم ما قبل لو انتقلت العصمة الى الله تعالى كأي الخمر يلزم أن ينتفى القطع كسرقة الخمر وأوجب بأن انتفاء القطع عن العمل لا انتفاء شرطه وهو العصمة قبل السرقة وقد وجد الشرط في المال فوجب الحكم به (قوله حكم العام الخ) أي الذي يدعي عموم حكمه ما ذكره الا فالجزم بالعموم في العموم لا يلازم بجو زعم دليل الخصوص مثلا وعلم أن هذا البصيح يحتمل أن يكون المراد منه بيان ما وضع اللفظ العام وأن يكون المراد منه بيان ما يفهم منه عند اطلاقه وقول المصنف حكم العام أي أنه التاب به واداه هذا الفصل عقيب بيان حكم الخاص والاستدلال على مذهب

اشافعي ان كان كاد كرم بتحقيق في دفعه الى مثل هذا التكليف بل نقول بحسب قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعدما قطعت عينه اذا ثبت حكم سكنت عنه النص بغير الواحد جائز ولا خلاف لا يقال النص جعل القطع جميع الموجب اذا انتفى الضمان بالحدوث يكون بعضه وذال يجوز بحسب الواحد لا ما قبل المناسب للوجوبية الضمان بخلاف انتفاءه من الموجب من قاعد الوضع ولو لم كان أريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا كاس استعانة منه بالاشارة من غير تعلق بالخاص والكلام فيه وان أريد قوله تعالى جزا كان هذا كلاما آخر غير ما نقل عن الشافعي رحمه الله والمقصود وجهه قال (حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف الخ) أقول هذا الفصل بيان ما يفهم من عموم بطر الى الوضع العمومي كما في الفصل الاول لبيان ما يفهم الخاص بالظن اليه قال الامد في الاحكام انتفاء العلم في معنى العموم بل في

معه قد حثي يفرض وجوب العمل دون الاعتقاد أو يصح تخصيص العام من الكتاب بغير الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تأريه ببيان أن مثل هذه اللفاظ التي ادعى عمومها محمل وأخرى ببيان أنه مشترك أما الأول فلأن أعداد الجمع مختلفة من غير أولي به البعض ولأنه يؤكدها بكونها جميعاً مما يفيد بيان التمول والاستغراق فلو كان للاستغراق ما احتج إليه فهو البعض وليس بعموم فيكون محملاً وأما الثاني فلأنه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركين في الواحد والكثير فهو لانه يؤكده عطف على قوله لا يختلف أعداد الجمع فيكون دليلاً آخر على الاجمال ويحتمل أن يكون عطفاً على قوله لانه محمل فيكون دليلاً على مذهب أهل التوقف والجواب عن الأول أنه محمل على الكل احترازاً عن ترجيح البعض بالأمرج فلا مجال له عن الثاني أن التأكيد دليل العموم والاستغراق والالكان تأسيساً لا تأكيداً كذا صرح بذلك أقسام العربيه وعن الثالث أن الجواز راجع على الاشتراك فيعمل عليه للقطع بأنه حقيقة في الكثير

الواقعية بأنه محمل أو مشترك مشعر بأنني واستدل لهم على المذهب المختار بأن العموم معنى مقصود فينبغي أن يوضع له لفظ كما تر الماعني ظاهر في الأول لأن قول المصنف لكن عند الشافعي هو دليل فيه شبهة وعندنا هو قطعي أن المراد هو الثاني فينبغي أن يجعل قولهم العموم معنى مقصوداً على دليل على أن المراد منه عند الاستعمال هو الكل (قوله ويصح تخصيص العام الخ) أي يصح تخصيصه ابتداءً وأما تخصيصه بما بعد التخصيص بكلام مستقل موصول جانز بالانفاق كما سبقت (قوله وأخرى ببيان أنه مشترك) هذا مبني على أن قوله لانه يؤكده كراخ دليل مستقل على مذهب التوقف وهو الظاهر الأول كان دليل الاجمال قابله لقال وانه يؤكده كراخ وهذا يظهر أن الاقرب عطف قوله وانه يؤكده على قوله لا يختلف والألم بين تغيير الاسلوب فائدة بتدبرها ثم ان الاشتراك الزان لم يكن مصرحاً به في كلام المصنف الا انهم صرحوا في كتبهم بالاشتراك فوجب أن تجعل الارادة في عبارته على الشبهة من الوضع تحقيقاً لمعنى الحكمية (قوله فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة) قيل لا يلزم من ذلك أن يكون مشتركاً لجواز كونه موضوعاً للقدر المشترك بين الواحد والكثير والجواب أن المراد أنه قد يطلق على الواحد من حيث خصوصه حقيقة فيلزم الاشتراك الأول كان موضوعاً للقدر المشترك لكان الاطلاق على الخصوص من حيث خصوصه مجازاً كما أن اطلاق الانسان على زيد من حيث خصوصه بطريق المجاز كما نقرر في موضعه وفيه باب قول الشارح فيما يأتي على أن كون الجمع مجاز الخ جواب عن هذا ولا يخفى أن سوق الكلام يأتي هذا التمسك (قوله والجواب عن الأول الخ) قبل عليه ان اثبات اللغة بالاولوية

اللغة صيغة موضوعه له خصوصه به يدل عليه أم لا ثم نقل المذهب فليكن هذا على ذكر من ادق قد يقع الغلط بسبب الغفلة عن هذا قال (ويصح تخصيص العام من الكتاب بغير الواحد والقياس) أقول ينبغي أن يجعل هذا على التخصيص ابتداءً لأن التخصيص بما بعد التخصيص بكلام مستقل موصول جانز بالانفاق كما سبقت (قوله وأخرى ببيان أنه مشترك) أقول لا يقال ليس في كلام المصنف وجه الله ما يشعر بالاشتراك لانه يقول سبقت أن المصنف حكاه كلام القدماء وقد صرحوا في كتبهم بالاشتراك فوجب أن تجعل الارادة في عبارته على الشائ من الوضع تحقيقاً لمعنى الحكمية وسبقت في زيادة بيان ان شاء الله تعالى قال (فانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة) أقول لا يقال يلزم من ذلك أن يكون مشتركاً لجواز أن يكون موضوعاً للقدر المشترك بين الواحد والكثير لا نقول قول الشافعي رحمه الله تعالى فيما سبقت أن على أن يكون الجمع مجاز الخ جواب عن هذا فلا تغفل قال (والجواب عن الأول أنه محمل الخ) أقول لا يراد به ان اثبات اللغة بالاولوية هو الترجيح مثل ما ورد على استدلال المذهب الثاني لار الكلام ههنا في اثبات الاجمال ونفيه ولا تعلق له بالوضع لانه ليس من أقسامه

احدهما باسم والاخر منسوخ لا يتصور ورودهما معاً لا يقال يجوز أن يكون الخاص موصولاً بالعام في الواقع فيكون مخصصاً له

مع قائه على تناول افسراده في الدلالة عليها واعطاء حكمه لها فلا يتطرق اليه ضرورة ولا يكون في افادته المعنى قصوراً لا يورث شبهة والمقصر الغير المستقل لا يعارض العام في دلالة على فرداه وانما يخرج بعض الافراد على التعمين عن ثبوت الحكم عليهم افلا يكون أيضاً في دلالة حكم خلل ولا في افادته الحكم فيما بين ربية والقصر بالعقل وهو كذلك وأما القصر بالمستقل المقارن فهو الذي يورث الشبهة في دلالة العام على الافراد وتناول الحكم عليها لان دلالة على بعض افراده التي صرفه ذلك المقصر عن الدلالة عليها كانت كدلالة على غيره من الافراد فظاهر انصارف عن دلالة عليها تطرقت الشبهة في دلالة على ما عداها فيكون دليلاً على احتماله مخصصاً آخر فلا يكون دلالة على ما بقي الا بتنبه وهو العام المتنازع فيه وهو الذي لم يقرن بقرينة البهضية الاحتمال محض غير ناشئ عن شبهة على أن وجود مثل ذلك المخصص قليل جداً (قوله)

الهدوم غير ممكن فيثبت
أخص الخموس (وعندنا
وعند الشافعي رحمه الله
بوجوب الحكم في الكل)
فجاء في القوم بوجوب
الحكم وهو نسبة الجني
الى كل اسراده تنسارها
القوم

لا ماضا فخر المصنف
بالفتح ليس على ما ينبغي
لانقول الكلام على
تقدير عدم العلم بالتاريخ
والخاص انما يكون
موسلا اذا كان مع العام
ردفاله في وروده وربما
يقال ان المراد من
التاسخ ما به حمل
التخصيص على جميع عموم
المجاز ملاما مع كل
منهما الا تحريفه -
التعريب (قوله وان كان
العام متأخرا) أي مطلقا
سواء كان متراخيا أو غير
متراخيا فان اشتراط التراخي
انما هو في نسخ الخاص
للعام وما يكون يتم ما عموم
وخصوص من وجه كما بين
الدلة فلا نسلم ان المتأخر
منها ناسخ بل هو مخصص
على أصلنا فان قيل من
شرط المخصص القارئة
ولا مقارئة في الايتين
قلما هو شرط المخصص
في نفس الامر وهذا
تخصيص أو جبهه الجمع
بالتعارض فان هذا الجمع
ينص من الحكم من ان هذا

على أن كون الجمع مجازا في الواحد مما أجمع عليه أنه اللفظ والمراد بالجمع ههنا ما به صيغة الجمع كالمال
واسم الجمع كالناس وكل أو سفيان وأعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم أحد أن يوافيه العام
المقبل بغير انصافى فلما اذا ما وعد بولس ولم يجعل له من مـود لا يصبى من امران الابل على أن
تخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس أي نعيم من مـودان الناس أي أهل مكة فذهبوا إلى أبي العباس
أنكم أي لقناتكم (قوله لاه المتيقن) استدلى على انه ذهب الثاني بانه لا يجوز اخلا الاقطن من المعنى
والواحد في الجسر والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان أريد الابل فهو عين المراد وان أريد ما وانه فهو
داني في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض
والجواب انه اثبات اللفظ بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالهدوم ربما كان أحوط فيكون أرجح ولا يخفى

والترجيح مثل ما ورد على استدلال المذهب الثاني وأجيب بالالكلام ههنا في انبات الإجمال ونسبه
ولا تعلق له بالوضع بخلاف الاستدلال الثاني قاله تعلقا بالوضع (قوله فيلزم ثبوته على التقديرين الخ)
فيه بحث لان ثبوت الكل وان استلزم ثبوت الجزء لكنه لا يستلزم ثبوت الحكم للكل ثبوته لكل جزء كما هو
المقصود بالبيان لجواز أن يثبت للكل المروءة مثلا كعموم جميع الالام والبعض الوجوب كعموم رمضان
وكذا يجوز أن يثبت لكل القوم حل هذه الخسبة ولا يثبت لبعضهم أصلا والحق ان الحكم على الجمع
العام ان كان على كل من أحد مقفده كيدل عليه كلامه في بحث ألقاط الهدوم فالاستلزام مطلقا ظاهر
والأفلا (قوله والجواب انه انبات اللفظ بالترجيح) قول القاضي الشافعي فيه بحث وهو انما لا نسلم أن
في استدلال المذهب الثاني انبات اللفظ بالترجيح بل هو انما ادعى الإرادة دون الوضع حيث قول وعند
البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع وهو الواحد في غيره لاه المتيقن وكلام الشارح يؤيد هذا حيث
قال في موضع قوله لاه المتيقن لانه ان أريد به الابل فهو عين المراد وان أريد ما فوه فهو داخل في المراد
فيلزم ثبوته على التقديرين وقد يجب عن البحث بأن المراد بثبوت الادنى في عبارة المصنف ثبوته بحسب
الوضع وكذا بالمراد في عبارة الشارح في ثلاث مواضع مرادها الوضع لان من مكى هذا المذهب واستدل لاه
من الاواصل كالا ممدى وان الحاجب حكاية بحيث يتضمن دعوى الوضع وانت خبير بأن الظاهر ان قول
الشارح في أول الفصل وعند الجني والجبايى الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع
والتوقف ههنا في ذلك تقرير هذا المذهب على هذا التوجيه بشكل أمر التوقف فيما هو في ذلك بلبسامل
(قوله ولو سلم فالعموم ربما كان أحوط) أى لا نسلم أو لان ليس ما ذكرنا ثبات اللفظ بالترجيح بل اثبات
الاستعمال اذ لا نسلم ان انبات اللفظ بالترجيح باطل ولو سلم فالهدوم قد يكون أحوط كما في سورة الوجوب
بحوا كرم العالم وأما في صورة الاباحه فتحوكل الطعام فلا يكون الخ على الهدوم احتياطيا بل الاحتياط
في المخصوص (قوله فيكون أرجح) فيه قيل بحث لان دليل التيقن وان لم يكن أقوى فلا أقل من أن يكون

بخلاف الاستدلال الا في فاه متعلق بالوضع كما بينا في قول (وكان أبو سفيان وأعد رسول الله صلى
الله تعالى عليه وآله وسلم) أقول بيانه أن بأسفيا بن حرب أمير مكة حين أراد أن يصر من
حرب أحد نادى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال يا محمد موعدنا موسم بدر في انعام الشابل فقال
صلى الله عليه وآله وسلم ان شاء الله تعالى الما في الميعاد خرج أبو سفيان مع أهل مكة ثم أتى الله تعالى
العبث في قلبه فقدم على الخروج فلقي في الطريق نعيم من مـود لا يصبى فقال له أبو سفيان الحق
بالمدنية فثبط المؤمنين عن الخروج للقتال ولان عشرين الابل فقدم المدينة والمسلمون بغيره زون للخروج
فقال لهم ان الناس قد جءوا السكم قال (والجواب انه انبات اللفظ بالترجيح الخ) أقول قيل فيه بحث وهو ما
لا نسلم أن في الاستدلال على المذهب الثاني انبات اللفظ بالترجيح وهو انما ادعى الإرادة دون الوضع حيث

الالفاظ لها (وقد قال على
رضي الله تعالى عنه في
الجمع بين الاختسين وطأ
علمان الحسين أملت ما آتته
وهي قوله تعالى أو ما ملكت
أيما نكمت) فانما يدل على
حل وطأ كل أمة بما لوكة
سواء كانت مجتمعة مع
أختها في الوطء أو لا

المتراخي كاشف عن
الخصص المقارن فأطلق
عليه ذلك الاسم على أن
مشل هذا الخاص ظني
الدلالة ويجري فيسه حكم
التمتاض عند الشافعي
أيضاً فلا يكون من محمل
الخلافاً ولذلك جواز إبقاء
كل منهما على عمومه غير
أنه حجج الأخير لوجوه
ذكرها وقد مررت (قوله
قصر العام) ليس المراد
منه ثبوت الحكم للبعض
مع نفسه مما عداه حتى
يرد أن هذا قول بالفهم
والحنفية لا يقولون به
وذلك يوجب أن يكون
مشل جاءني زيد من باب
القصر ولا يقول به أحد بل
المراد أنه لو لا لغة سبيل فاد
الكلام عموم الحكم فلما
تعلق به المغير فكاه قصر
على البعض هذا (قوله
وهو الاستثناء الخ)
اعترض عليه ابن الحاجب
بأن الحنفية أنه لو بدل

أن التوضيح بقوله لفسلان على وراهم يعني على تقدير كون الجمع المتكرراً على كون الأقل في جمع
الكثرة أباضاً والثلاثة على خلاف ما صرح به في دليل الأجمال (قوله لان العموم معنى مقصود) استدلل
على المذهب المختار بالمعقول والاجماع أما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وقس الحاجة
الى التعبير عنه فلا بد من أن يوضع لفظ يحكم العادة ككثير من المعاني التي رشح لها الالفاظ لظهورها
والحاجة الى التعبير عنها فقول فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه معنى بالوضع ليثبت كونه عاماً وفيه نظر لان
المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع لخاصة بالاجماع أو الاشتراك وتوذلك كخصوص الراغ والطعم

مساًو بالدليل الاصول فلا بد لكونه أرحم من دليل آخر (قوله استدلل على المذهب المختار الخ) ادعى الامام
في المحصل أن العلم بكون معنى العموم موضوعه ضروري حيث قال فانما بعد استقرار اللغة تعمل بالضرورة
أن ينفذ كل واحد من وسمائى في الاستفهام للعموم (قوله معنى بالوضع) بدليل قوله فان المعاني
التي هي مقصودة في الخطاب قد رشح الالفاظ لها (قوله وفيه نظر لان المعنى الظاهر الخ) أجيب عنه
بأن الاستدلال ليس بمجرد ظهور المعنى بل به مع مساس الحاجة المطلقة للعموم ليس في القصد البه
ومساس الحاجة بالاعتبار منه مثل راحته التملك أو غيرهما ولا شأن أن الاستغناء عن الوضع في مثله بالاجاز
والاشتراك في غاية البعد وقد يقال عدم علم أحد بوضع لفظ لمعنى لا يقتضى عدم الوضع فقد يكون كل راحة

قال وعند البعض ثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن وكلام الشارح يؤكد هذا
حيث قال فترشح قوله لانه المتيقن لانه أن رديه الأقل فهو عين المراد وان أراد ما فوقه فهو داخل في المراد
فيلزم ثبوته على التقديرين وأول المراد بثبوت الادنى في عبارة المصنف رحمه الله تعالى ثبوته بحسب
الوضع وكذا المراد في عبارة الشارح رحمه الله تعالى في ثلاث مواضع مراد الواضع فكاه قال ان أراد
المستعمل الأقل فهو عين مراد الواضع وان أراد ما فوقه فهو داخل في مراده فيلزم ثبوت الأقل بحسب
الوضع على التقديرين ادعى الاول يكون نفس الموضوع وهو على الثاني جزأ منه بخلاف الكل فان كونه
مراد الواضع مشتركاً اذ ربما كان مراده البعض فلا يتناول الكل أصلاً وذلك لان المصنف والشارح
رحمهما الله تعالى حاكبان وكل من سلكي هذا المذهب واستدل به من الافاضل كالأمدى وابن الحاجب
وشراحهم وغيرهم حكاه بحيث يضمن دعوى الوضع قال الأمدى في الاحكام وذهب أو باب
الخصوص الى أن هذه الصيغة حقيقة في الخصوص مجاز في عماده ثم قال وانما شبهه بالخصوص فأولها أن
تناول الالفاظ للخصوص متيقن وتناول للعموم محتمل فجعله حقيقة في التيقن أولى وذكر لفظ الحقيقة في
مواضع ثلاثة وقال الحق في شرح المختصر لتمام الصيغة حقيقة للخصوص وهي في العموم مجاز ثم قال
والفالحا أن هذه الصيغة حقيقة في الخاص وقالوا وألا الى أن قال فجعله حقيقة للخصوص المتيقن أولى
من جعله للعموم المشترك فيه الى غير ذلك من عبارات القدماء ولا شأن أن الحقيقة تنسج الوضع ثم أجابوا
بما ذكر في التشرح فوجب جعل عبارة المصنف والشارح رحمهما الله تعالى على ما ذكرنا تحقيق المعنى
الحكائية وان المطابق يصرف في التكامل بحسب المقام يؤيد ذلك أن المصنف قال في المتن متصلاً بهذا
الكلام في الاستدلال على المذهب المختار فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه فلما ورد عليه أن يجرد دلالة
اللفظ عليه لا يكفي في العموم بل لابد من الوضع للمعرفة أنه من أقسام الوضع ذكر الوضع في التشرح
حيث قال قد رشح الالفاظ تنبيهاً على أن المراد بالدلالة الاربعة لان المتبادرة عند الإطلاق وقال
الشارح يعنى بالوضع ليثبت كونه عاماً قال (وفيه نظر لان المعنى الظاهر الخ) أقول يمكن دفعه بان
الاستدلال ليس بمجرد ظهور المعنى بل به مع مساس الحاجة المطلقة من أو باب الحاجات الى التعبير عنه

البعض فتجاءل في الترم أكثرهم وهو مختصص بالاتفاق فقصر العام على بعض ما تناوله بكلام غير مستعمل لا يخص في الالفاظ الاو بوسنة

التسكاح أو بطريق الوطء
بذلك العين (فالمحرّم راجع)
كما يأتي في فصل التعارض
أن المحرم رجع على
المبعض (وابن مسعود
رضي الله تعالى عنه جعل
قصوره تعالى وأولات
الاحمال نائمة القول تعالى
والذين يتزوجون منكم
حتى جعل عدة حامل
توفي عنها زوجها يوضع
الحمل) اختلف على وأن
مسعود رضي الله تعالى
عنه ما في حامل توفي عنها
زوجها فقال على رضي
الله تعالى عنه تعدد بأبد
الاختين توفيقا بين
الاختين أحدهما في
سورة البقرة وهي قوله
تعالى والذين يتزوجون
منكم ويترجون أزواجه
يتراهن بأنفسهن أربعة
أشهر وعشرا والآخرى
في سورة النساء القصص
وهي قوله تعالى وأولات
الاحمال أحلهن أن
يصعن حملهن فقال ابن
مسعود رضي الله عنه من
شاء باهلهن بان سورة
النساء القصص زلت
بمسورة النساء الطول
وقوله وأولات الاحمال
أحلهن أن يصعن حملهن
زلت بمعنى قوله والذين
يتزوجون منكم ويترجون
أزواجهن يتراهن بأنفسهن
أربعة أشهر وعشرا قوله

التي اكتفى في التعبير بها بالإضافة كراهية المسند على أن هذا انبثاق الوضوح بالنسبة وأما الإجماع
فلا يثبت من العبادات وغيرها الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير تمييز فإن قيل فهو ذلك بالقرآن
فلما دفع هذا الباب يؤدي إلى أن لا يثبت لأقله مفهوم ظاهر لجواز أن يفهم بالقرآن أن الناقضين للام
ينفخوا النص الواضح بل أخذوا لا كثر من يتبع موارد الاستعمال (قوله وحرمتها) أي الجمع بينهما موطأ
آية أخرى هي قوله تعالى وأن تجمعهما بين الاختين عطفًا على الحرمت السابقة قبل ذلك بطريق الدلالة
لأن الجمع بين الاختين لما حرّم كحار هو سبب مفض إلى الوطء فلان يحرم موطأ العين أولى فاعترض
بان هذا حيث لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة وأجيب بأنه قد خص من المبيح الامنة المحصورة
والاخت من الرضاغة وأخت المتكسرة فلم يبق قطعًا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار
المصنف إلى أن تحريم الاختين موطأ عين العين يثبت أيضا بالعبارة لان قوله أن تجمعهما في معنى مصدر
معرف بالإضافة أو اللام أي جعلكم أو الجمع بين الاختين سواء كان في التسكاح أو في الوطء بذلك العين

مسمى باسم على حدة ولم ينقل إلى البعض وأنت خير بأن هذا كلام على المسند مع أن مثل هذا القول
يتأني في العموم فلا يصلح ما ذكره ليلا على أن هذه الالفاظ التي ادعى عمومها موضوعة للعموم لاحتمال أن
يكون الموضوع له ألقاظا آخر لم تنقل البناء الاطوري الاستدلال على الوضع أن يقال قد ورد من الشارع
الخطاب بالعمومات لا انتظام قوله صراحة أو مبيضة فلو لم تكن صيغة تدل على العموم وضعه للماصح
الخطاب بهما من الشارع لا امتناع خطاب بهما لا يفهم لاسيما في مقام التكليف كافي الاراء والروايات
على أن سنة الله تعالى حرت في بيان الشرائع والاحكام على أساليب كلام العرب فلو لم يكن لفظ حال على
العموم الاقرب منه لما جاز اخلاؤه عنها في شيء من تلك العمومات فثبت أن الواضع وضع لفظ العموم
يدل عليه كوضع سائر المعاني المقصودة في الخطاب (قوله انبثاق الوضع بالقياس) وهذا لا يجوز فيه
بحوز ثباته كثرة الاستعمال بلا ثبوت وقد يوجب عنه بأن هذا ليس باستدلال ولا قياس في الوضع وإنما
هو لبيان أن الالفاظ وقعت في الاستعمال على وفق الحكم وأنت خير بأن هذا لا يجوز في مقام
الاستدلال (قوله الاحتجاج بالعمومات) ولم ينكر على المحققين آخرون فكان إجماعا على ثبات الاختين
أن استدلالهم مبني على وضع اللفظ في القريب (قوله أي الجمع بينهما) ولما كان ظاهرا للضرورة
بأن كلامهم محرم ولم يكن كذلك وجه الشارح بأن المراد بغيره ما تحريم الجمع بينهما (قوله فاشار
المصنف الخ) اعترض عليه بأن الجمع إذا علم بتناول الجمع ملوكا يدا وشراء وهبة ووصية وغير ذلك
مع أن الجمع مذهب الوجه ليس محرّم وقد دفع بأنه شاع فيهم عدة السوق من الخصه صا والسوق فهنا
لتنديد المحرمات من جهة التسكاح المفضي إلى الوطء (قوله في معنى مصدر معرف الخ) وقيل المفهوم

والمفهوم والى واقع وأمثاله ليست كذلك ولا شئ أن الاستثناء عن الوضع في مثله بالجاز أو الاشتراك في
عاية البعد قال (على أن هذا انبثاق الوضع بالقياس) أقول لا يقال الساوقون بل ينقلوا النص الواضح أن
اللفظ الثلاثي موضوع للمعنى الثلاثي بل علوا ذلك من الامارات والعلامات فلم لا يجوز وأن يكون هذا أيضا
من جملة الالامات لانها بالقياس لا ما قول سيأتي أهم وإن لم ينقلوا نصه كذلك انهم أخذوه من تتبع
موارد الاستعمال ولا ريب أن كثرة الاستعمال بلا ثبوت تكون دليلا على الوضع دون الاستدلال
بالدليل العقلي قال (وحرمتها أي الجمع بينهما موطأ) أقول لما كان ظاهر العبارة يتعد أن كلامهما محرم
ولم يكن كذلك وجهه الشارح بان المراد بغيره ما تحريم الجمع بينهما قال (فاشار المصنف إلى أن تحريم
الاختين موطأ عين) أقول فيه بحث لان الجمع إذا علم بتناول الجمع ملوكا يدا وشراء وهبة ووصية وغير

يتر بصن في مقصد
ما يتأمله الابتان وهو
ما لا توفي عنها زوجها
وتكون حاملا (وذلك
عام كله) أي النصوص
الاربعة التي تضمنها
على وابن مسعود رضي
الله تعالى عنهما في الجمع
بين الاختين والعدة (الكن
عند الشافعي رحمه الله
هو دليل فيه شبهة فيجوز
تخصيصه بخبر الواحد
والقياس) أي تخصيص
عام الكتاب بكل واحد
من خبر الواحد والقياس
لان كل عام يحتمل

المذكورة وقال العلامة
السيبرازي في شرح
المختصر ان حكم بدل
البعض عندهم حكم
الاستثناء فلذا لم يردوه
بالذكر بل تكلموا في
الاربعة المشهورة وكذا
ما يؤدى مؤدى الصفة
ممن الحال والصلة
والاضافة نحو تحريم
الزكاة على فقراء بني هاشم
وأجاب بعضهم بأنهم
انما لم يردوا للبدل لانه
مقصود بالنسبة فكانه
أصل المذكور فلا يكون
فيه قصر (قوله أو عدة
وهو الخ) لا يقال جعل
المستقل مخصصا على
الاطلاق يدل على أنه قد
يطلق على ما يتناول النسخ
وتدشع ذلك في كلام القوم حيث تفصروا في مواضع على تخصيص الكتاب بالسنة

(قوله في مقدار ما بناوله الايتان) لان أولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون أى أزواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله ولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة أشهر وعشر لا يكون منسوخا (قوله لكن عند الشافعي رحمه الله) قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيها بناوله منهم من ذهب الى أن موجب طئي ومنهم من ذهب الى أنه قطعي بمعنى أنه لا يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن الدليل عند القرين الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القران كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال

جمع نكرة في سياق النفي من حيث المعنى اذ التخصيص في معنى نفي الجواز قال المصنف تزلت بعد سورة النساء الطولى يحتمل أن يراد بها سورة البقرة وانما هما سوراة النساء باعتبار أن الآية المذكورة التي فيها بيان حال النساء المذكورة فيها محتمل أن يراد بالسورة التي قبل المائدة لان سورة البقرة أول ما تزل بالمدينة وسورة النساء تزلت بها في السادسة وسورة الطلاق وهي التي عبر عنها بسورة النساء القصص في الثالثة عشر كذا اختاره صاحب البصائر نقلنا من تفسير أبي القاسم النيسابوري ومن تفسير علي بن احمد الماوردي فعلى هذا أيضا يتم التفسير لان المتأخر عن المتأخر عن الشئ متأخر عن ذلك الشئ (قوله أى أزواج الذين يتوفون) قال صاحب الترجع حق الكلام أن يقول الذين يتوفون عن أزواج لا يتناول الذين يتوفون عن الحوامل المطلقة لان قوله تعالى الذين يتوفون ليس معناه أزواج الذين يتوفون والابكان معنى الآية وأزواج الذين يتوفون منكم ويدرون أزواجا وفيه من الركاهة بسبب التكرار ما لا يخفى وإذا كان معناه والذين يتوفون منكم ويدرون أزواجا تر بصن بأنفسهم أربع أشهر وعشر الا بزم محذور ولا تقدر ما لا يحتاج الى تقديره وأنت خير بان الآية يحتاج فيها الى حذف البنية ليرتبط الخبر بالمبتدأ فالجواب اختار تقدير المضاف ولعل اختياره لكثرة في الكلام وقلة التقدير فيه والاختصاص قد بعد هم ثبوت التكرار في الاول وكلا الوجهين المذكوران في الكشف وتفسير القاضى لكن الشارح ذكر الاول لانه أنسب بما هو في صدره بانه كالأخفى ولان فيه قلة التقدير مع شوع حذف المضاف في الكلام (قوله بمعنى أن العام لا يخلو عنه الا قليلا) فيه بحث وهو أن أكثر العمومات لما كانت مخصوصة والقاعدة أن الفرد الاقل ملحق بالاغلب ولهذا قالوا الاستقراء الناقص بقصد الظن وجب أن لا يظن بثبوت الحكم لكل في شئ من العمومات بل بعدم ثبوته فكيف يستدل بما ذكره على أن موجب العام ظني والجواب أن ذلك اذ لم يلاحظ خصوصية العام الذي يدعى ظنيته فموجب الظاهرى وأما ما لا يلاحظ بخصوصيته ولم يوجب فيه قرينة التخصيص بهذا التأمل فيحصل الظن بثبوت الحكم بجميع افرادها فحذرا عن ثبوت الترجع بالمرجح والجملة اختلاف الحكم باختلاف الفئران فليست تأمل (قوله ما من عام الا قد خص منه البعض) قيل هذا المثال لا يخلو ما من يكون مخصصا ولا فعلى الاول لا يكون حجة وعلى الثاني يكون مناقضا وأوجب عنه باختيار الشئ الاول لانه مخصص بعدم التخصيص مع أنه مخصص من بين

ذلك ولا ينفك كون المقام مقام تعدد المحرمات من جهة الشكاح لانه لا يعد مخصصا كما سيعلم ان شاء الله تعالى قال المصنف فقال ابن مسعود من شأها هلته أن سورة النساء القصص تزلت بعد سورة النساء الطولى قال هكذا رقت العبارة في نسخ التوضيح والمذكور في شروح أصول نحر الاسلام وغيرها هكذا من شاء باهلته أى لاعتنه أن سورة النساء القصص يعنى سورة الطلاق تزلت بعد الآية التي في سورة البقرة فعلى هذا ينبغي أن تحمل سورة النساء الطولى في عبارة المصنف على سورة البقرة أو يقال الطولى تزلت بعد

وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فإنه ليس بشائع في الخصوص شيوع التصويب في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في الخاص فإن قيل بل لا معنى لاحتمال مجاز عند عدم القرينة المناسبة لأن وجود القرينة المناسبة عن إرادة الموضوع لما عرفت في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم إذ لا قطع بعدم القرينة إلا نادراً ولما كان المختار عند المصنف أن موجب العام قطعي استدلالاً على إنبائه أولاً وعلى بطلان مذهب المخالف ثانياً وأجاب عن عسكه ثالثاً أما الأول فنقرر به أن المظن إذا وضع لعني كان ذلك المعنى لازماً ثالثاً بل ذلك اللفظ عند اطلاعه حتى يقوم الدليل على خلافه في العموم مما وضع له لفظ فكان لا مفرطاً حتى يقوم دليل الخصوص الخاص بثبوت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز وأما الثاني فنقرر به أنه لو جار إرادة بعض معاني العام من غير قرينة لا ترفع الأمان عن القصة لأن كل ما وقع في كلام العرب من الانقضاء العامة يستعمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم العام من العام وهو عن الشارع لأن عامة مخططات الشرع عامة فلو جوزنا إرادة البعض من غير قرينة لمناقض ما ذهب إليه الاستحسان الصعبة العموم ولما استقام معنا الحكم بمقتضى جمعه عيدين من قال كل عبد في وهو وهذا يؤدي إلى التلبس على السامع وتكليفه الحال فإن قيل لما لم يكلف الله ما ليس في الوسخ سطر اعتباراً لإرادة الباطنة في حق العمل فلم يسل العمل بالعموم الظاهر لكما بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الأمان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسخ وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر إرادة الباطنة في حق العلم ولا أعمالاً فقيم السبب الظاهر مقام الباطن

العموم بأنه لا تخصيص فيه بخلاف سائر أنماط العموم وهو مردود بان هذا المثل أيضاً يخصص بالمعنى المتعارف بخسروح مثل قوله تعالى إن الله بكل شيء عليم وقوله تعالى والله ما في السموات وما في الأرض عن عمومها والحق في الجواب أن يقال أنه يجوز على المبادأة والحق القليل بالعدم فيصلى مؤيداً للدليل وإن لم يصلح للاستدلال بالاستقلال (قوله وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز الخ) جواب سؤال مقدر وهو أن يقال لأن اسم احتمال العام التخصيص بما في الطمع ويفيد الظن لأنه لو كان كذلك لكان احتمال الخاص للمجاز أيضاً فيه وليس كذلك لأنه قطعي في مدلوله اتفاقاً (قوله حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في الخاص) أي حتى يلزم عن احتمال الخصوص في العام التقادح في قطعيته احتمال المجاز في الخاص القادح في قطعيته (قوله لأن عامة مخططات الشرع) إشارة إلى أن المضاف محذوف في عبارة المصنف أعني قوله لا بخطابات الشرع عامة (قوله وتكليفه الحال) أي تكليفه بالإطاعة وهو فهم إرادة البعض فقط لا قرينة من لفظ يدل على الكل (قوله فإن قيل الخ) حاصل السؤال منع الملازمة المستفادة من قوله لو جار إرادة بعض معاني العام الخ وحاصل الجواب أن الإرادة الباطنة لم تعتبر لأنه أم إلى التكليف بالمحال استوى العلم والعمل فاقول باعتبار ما في حق أحد همدان إلا أن تتحقق فاقم السبب الظاهر في الذي هو الصبغة الظاهرة في العموم مقام الباطن وأنت غير بأن هذا الجواب مشعر بتعلق التكليف

سورة البقرة والمتأخر عن متأخر لكن هذا موقوف على معرفة التاريخ حتى صار بمنزلة المثل أنه مامن عام إلا وقد خص منه البعض اعترض عليه بأنه أن أبقى على عمومها انتقض بنفسه والأدلة يصلح للاستدلال وجوابه أنه يجوز على المبادأة والحق القليل بالعدم فيصلى مؤيداً للدليل وإن لم يصلح للاستدلال بالاستقلال قل (فإن قيل لما لم يكلف الله تعالى ما ليس في الوسخ الخ) أقول يعني يكفى في بقاء الأمان القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر من الإطلاع على إرادة المتكلم أي مقدار من أفراد العام لما لم يكن في وسع القيد سطر اعتبار ما في حق العمل فلم يزل العلم بالعموم الظاهر لكما بقيت في حق العلم فلا يلزم الاعتقاد القطعي وحاصل الجواب أن الإرادة الباطنة لم تعتبر لأفضائه إلى التكليف بالمحال استوى العلم

مرفق الدلالة أو الحكم من بعض ما تناوله سدر الكلام في سورة النسخ انما رفع الحكم عن المكلف مع نقض الدلالة الكلام عليه بما هو وإذ أنه إياه كما كان من قبله ما ليس فيه قصر وإن تزهيم ذلك في منسوخ البعض وهو فهم لأنه ليس فيه تعدي لما يبيده العام من الدلالة على معناه وإفادة الحكم المتعلق به من هو نوات على عمله وأما صرف عن المكلف التكليف به وذلك ليس من وطئته العام بل هو أمر خارج عنه وما جله حمل المصنف وجه الله التخصيص من أقسام القصر وهو لا يشمل النسخ الأثرى أنه جعل العام المقصور ببعضه غير مستقل بحد قطعية ودليل لا شبهة بالمستلحقه ظنية فيها شبهة فكيف يستقيم هذا على مذهب الحنفية القائمين بأن منسوخ البعض قطعي لاشبه فيه ولأنهم اطلاق اسم التخصيص على ما ينشأ له ولوث في كلام من يعتد به من المشايخ رحمهم الله فهو يجوز على المستثنى العمومي وليس الكلام فيه نهر بما يقع في كلامهم فخصيص

مخصص متعارفين نفس الامر لم يشغل
الينا وهو امر ضروري
يكون على حسب الضرورة
الضرورة مقدرا بقدر
الحاجة وهذا يدفع
ما عسى ان يورده ههنا من
أن هذا الجمع كثير ومن
ضرورته كثرة موجبته
فيما في ماض من السيد
الشريف قدس سره من
أن هذا النوع من
التخصيص قليل جدا
لا يورث شبهة لان
موجبه المقارنة وليست
هي بحسب الواقع قطعا
بل انما يحتمل عليها لجهل
الشارح بالنسبة اليها
(قوله وتخصيص الصبي
الخ) هذا في الذي لا يميزه
اصلا واما المميز فقيسه
تأمل وقد جعله بعض
الشارحين مكلفا بالاجمان
وبعضهم بالاعمال ايضا
ويمكن أن يقال ان
المكلفين خطوطا بخير
يا أيها الذين آمنوا فلا
تسلم أن العنوان يشملهم
ومراد المصنف الاول
(قوله واما لو لم يسم
يدرك بالحس أولا وبالذات
بمعنى في الواسطة في
المسئور وفي العروص
الاخوة و نحوها بمعنى
في الواسطة في العروص
الاول ونحوها ويدرك
بالعرض بمعنى الواسطة في
العروص والمسئورات
والسككيات والإشكال

تفسير او يقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعا وقد يقال ان تعلم عمل القلب هو الاسل ولما اعتبر
الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فاولى أن لا تعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه يقتض
خبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذلك في حق العمل دون العلم ولان
الاسل اقوى من التبع فيجوز أن لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن
تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بأنه يؤكد
بكل واجعين وتقر به انه ان أراد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى
المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز أن يكون العام قطعا مع أنه يحتمل الخصوص
احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك فيكون العام بكل واجعين لصير
محكمهما ولا يفي فيه احتمال الخصوص اسلا كما يفي كذا الخاص في مثل جاني زيد نفسه أو عينه لدفع
احتمال المجاز بأن يجي رسوله أو كتابه وان أراد به ان يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل فهو

بالعلم وقد يمنع ذلك في مثل أقوم الصلاة الآن قال التكليف بالعمل تكليف بالعلم اقتضاء لامتناعه بدونه
(قوله وقد يقال) أي في الجواب عن السؤال المذكور وهذا الجواب لفخر الاسلام والنظر بوجوده
لصاحب الكشف وحاصل الوجه الاول من النظر أن ظنية خبر الواحد اقياس لم يعتبر في حق العمل حتى
وجب العمل بها واعتبر في حق العلم حتى يلزم الاعتقاد ولم ينكر جاحدهما فجاز أن لا تعتبر الارادة
الباطنة في حق العمل وتعتبر في حق العلم فيما نحن فيه بهذا التقرير سقط الرد عليه بأنه لا تعاق لهما بالارادة
الباطنة وكلام فخر الاسلام مبني عليه ما بل اقامتهما العمل دون العلم لان العمل ثبت بالظن دونه والظنية
في الاول لاحتمال في طريقه وفي الثاني لاحتمال في نفسه لالان الارادة الباطنة غير معتبرة فيها حتى في
العمل معتبرة في حق العلم وقد يجاب عن النظر المذكور بأن الاحتمال فيها ناشئ عن دليل وهو القطع
بكونه غير متاثر وغير منصوص عليه حتى لو فرض متاثر او منصوصا عليه زال الاحتمال فلا يلزم من عدم
سقوط احتمال ناشئ عن دليل عدمه غير ناشئ منه وفيه بحث اذ ليس الكلام في لزوم العدم الثاني الاول
بل في أن السقوط في حق التبع لا يستلزم السقوط في حق الاصل كما أن أثر الظنية في صورة النقص ساقت في
حق التبع دون الاصل على ما عرفت من التقرير السابق فتأمل (قوله وذلك في حق العمل دون العلم الخ)

والعمل فالقول باعتبارها في حق أحدهما دون الآخر تحكي قال (وقد يقال ان العلم بعمل القلب الخ)
أقول قال الامام فخر الاسلام في بعض تصانيفه يجيب عن السؤال المذكور يريد أن السائل لما اعترف
بعدم اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل الذي هو فرع وجب أي يعترف بعدم اعتبارها في حق العلم
الذي هو الاصل فالعام كما وجب العمل وجب ان يوجب العلم كما هو المطلوب ورده المتأخرون بأنه منفرض
بخبر الواحد والقياس فلم يلزم من عدم اعتبار الارادة الباطنة في حق التبع عدم اعتبارها في حق الاصل
فان كلامهم ما وجب العمل دون العلم وبان عدم اعتبارها في حق التبع لا احتياط وهو في العمل دون
العلم وبان الاصل اقوى من التبع فيجوز أن لا يقوى مثبت التبع على مثبت الاصل أقول الكل مردود
أما الاول فلانه لا تعلق لهما بالارادة الباطنة وكلام الامام مبني عليه ما بل اقامتهما العمل دون العلم لانه ثبت
بأنظرونه والظنية في الاول لاحتمال في طريقه وفي الثاني لاحتمال في نفسه لالان الارادة الباطنة
غير معتبرة فيها في حق العمل وكذلك الثالث لا تعلق لهما بالارادة الباطنة كما يظهر بالتأمل فيه واما الثاني
فلان الاحتمال في جانب العلم أكثر منه في جانب العمل فان ترك العمل فيما اذا وجب يقتضي الإجماع وترك
العلم فيما اذا وجب يقتضي التفضل أو التكميل قال (وتقر به انه ان أراد باحتمال العام التخصيص
مطلق الاحتمال الخ) أقول أعلم أن محل النزاع بين الفريقين هو العام الذي لم ينظر له تخصيص فذهب

وأما لو ما نحن فيه من هذا القيل (قوله واما العادة) وذلك انما هو فيما يتنى على العادة كالأيمان (قوله يقع على المتعارفين) اشارة الى

[illegible][illegible]

على الثاني فعمل أن احتمال
الحجاز الواحد الذي
لاقر به مساو لاحتمال
بجازات كثيرة ولاقر به
لها ولا نسلم أن التخصيص
الذي يورث شبهة في
العام شائع بالقر به فان
المخصص اذا كان هو
العقل أو نحوه فهو في حكم
الاستثناء على ما يأتي
ولا يورث شبهة فان كل
ما يوجب العقل كونه غير
داخل لا يدخل وما سوى
ذلك يدخل تحت العام
وان كان المخصص هو
الكلام فان كان متراجعا
لا نسلم أنه مخصص بل
ناضج بسبق الكلام في
المخصص الذي يكون
موصولا وقليل ما هو
(واذا ثبت هذا فان
تعارض الخاص والعام
فان لم يعلم التاريخ حل على
المقارنة) مع أن في اواقع
أحدهما ناضج والآخر
منسرح لكن لما جهلنا
الناضج والمنسرح جهلنا
على ابقائه ولا يلزم
الترجيح من غير مرجح
(فقد الشافعي رحمه الله
فقال يخص به وعندهنا
يثبت حكم التعارض في
قدر ما تناولا وان كان
العام متأخرا ينسخ الخاص
عندنا وان كان الخاص
متأخرا ان كان موصولا
يخصه وان كان متراجعا

المذكور عليه أما ولا يكون لقوله بالقر به معنى ثم لا يخفى أن قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان
مستراجعا لا نسلم أنه مخصص لا يستقيم إلا أن يريد بالمخصص الاول ما أراد المخصص وحيد لا فائدة في منع
كونه مخصصا بالمعنى الآخر الاخص (قوله واذا ثبت هذا) أي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي فان
تعارض الخاص والعام بان يدل أحدهما على ثبوت حكم والاخر على انتفاءه فلما أن يعلم متأخرا أحدهما
الغلط كثير في البدييات لاسباب اثنى في الجزم به عند عدمها (قوله ولا يكون لقوله بالقر به معنى)
لان الخضم لم يدع شيئا لشبوع التخصيص بالقر به حتى يفيد منه بل ادعى شبهة بالقر به كإصرار
به ثم رفع عليه ابراث شبهة البعضية في كل عام ولو بالقر به وهو ظاهر (قوله ثم لا يخفى أن قوله الخ) قال
المفاد الشريفة حمل الشارح كلام المصنف على وجه يراه من ظاهرة نصار لقوا في هذا المقام
لا تعلق له بتسلسل المخالف أصلا يمكن توجيهه بأن يقال النزاع انما هو في العام بالقر به مخصصة ومثل
هذا العام لا يمكن أن يكون مخصصا بالعقل أو الحس أو غير مستقل والالكان مقر وناعما يخصصه
والمقدر خلافه ولا كلام مستقل متراجعه فانه ناضج عندنا لا يخصه نعم يحتمل أن يكون مخصصا
بكلام مستقل موصول في التكامل لأنه لم ينقل اليها وهو قابل جدا فقوله المخالف التخصيص شائع
أن أراد به أن التخصيص الذي يحتمله المتنازع فيه شائع فهو مجموع وان أراد أن مطلق التخصيص
شائع فهو سلم لكن لا يورث شبهة في بقاء المتنازع فيه على عومه لأنه لا يحتمل أكثر افراده كما ينابل انما
يحتمل منه فردا هو في غاية القلة وحاصله أن حسن التخصيص شائع لكن النوع الذي يمكن أن تحمل صورة
النزاع عليه قليل ما هو فلا نسلم أن أكثر الجنس تقتضي الحاخ العام المقروض بنوع نادرج حتى يلقى بذلك
الجنس وانما يصح هذا اذا لم يكن النوع قليلا لفظه وان قوله بالقر به له معنى وان ليس المراد المخالف في
الاصطلاح ولا بيان أن التخصيص الذي يورث شبهة في تناول العام بما بقي بعد التخصيص قليل وأما قوله
ولا يورث شبهة فهو بيان وتحقيق (يكون التخصيص بالعقل ونحوه في حكم الاستثناء لانه في الشبهة
المذكورة في قوله يورث شبهة ولهذا ذكرها والمقصود أن هذه المخصصات التي بعضها في حكم بعض لا يحتملها
ما نحن بصدد له لأنها تكون مقارنة لما يخصصها لا يقال ما ذكرنا انما يدفع احتمال التخصيص عن العام
فما الذي يدفع احتمال النسخ عنه اذ يمكن نزول النسخ وان لم ينقل اليها ومع بقاء هذا الاحتمال لا يكون
قطعيا لا بانقول الكلام فمما يدفع حجة العام من حيث هو حمل النسخ ليس كذلك فان الاقسام في
احتمال النسخ منسوبة الى الاقسام فاحتمال العام النسخ كاحتمال الخاص انما عند عدم القرينة
وظاهر أنه غير فادح فيه انتهى وفي قوله الا أنه لم ينقل اليها وهو قليل جدا مناقشة ظاهرة لان ما لم ينقل
كيف يعلم أنه قليل وهكذا الكلام في المطلق الشامل لما لم ينقل (قوله وحيد لا فائدة الخ) لانه لا يلزم
من نفي التخصيص بالمعنى الاخص نفيه بالمعنى الاعم الذي ادعاه الخضم مستدلا به على مطاوعة وقد يتكاف

او راداه هو في حكم الاستثناء ولا يورث شبهة في ما ساقى إلى كل ما يوجب واحدهما عدم دخوله
لا يدخل وما سواه يدل وان كان الذي يشبهه المخصص هو الكلام فان كان متراجعا فلا نسلم أنه مخصص في
الاصطلاح بل مانع فان يورث شبهة والكلام في التخصيص المورث للشبهة في الكلام في الكلام المورول
به المخصص المورث للشبهة وذلك دليل لا شوبع له ومع فلتنه يحتاج الى التريفة فانه في الموضع الذي يورث
الشبهة انما يورثها اذا انضم الى العام محض وهو المراد بالقر به والكلام في العام الذي لم يظهر له
مخصص واليه اشار المصنف بقوله ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام الخ فالعام اذا حص
في الواقع ولم ينقل اليها ذلك المحض لم يكن أقل قليل بل يصح الحاق محل النزاع وانما يصح اذا كثر هذا
أو شاع وليس فليس نفي تأمل اذا عرفت أن نظرا الشارح رحمه الله تعالى انما يريد على وجهه كلام المصنف

بشبهه في ذلك عندنا) أو في قدر الذي تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسجا للعام بالكسبة بل في ذلك الإقتدار فقط

(قوله المسرور بغير قصر العام) أي قصره على بعض ما تناوله في ثبوت الحكم في الدلالة على ارادته فإنه ياق على العموم كما كان فان في القصر بغير المستقل مثل الاستثناء بغير المستثنى من المستثنى منه في ثبوت الحكم في تناول صدر الكلام والخلاف في كون العام حقيقة فمما في القصر بغير مستقل ليس على ما ينبغي بل الواجب الجرم والافتقار بأنه حقيقة وهو قول جمهور الفقهاء فلا يصحده بعدهم وفان ولا يصحده خلاف ولا شقاق وما نقل عن أبي بكر الرازي من أنه شرط في كونه حقيقة أن يكون الباقي جماعاً أو غير مختص فمعمول على المستقل المصل أو الماراد في قصر الاطلاق عليه وهو الماراد من قوله م أنه مجازي الانحصار عليه وأهل أن قصر العام على بعض ما تناوله لا يصدق على النسخ بحال اد لا قصر فيه أسلاً بالبطراني دالة السطو ولا بالبطراني ثبوت الحكم وسدس الكلام بل ما يهتد به الحكم الثابت عن المكلف بل دليل آخر بطله وأما القصر بغير المستقل في الاستثناء فهو بالنظر إلى ثبوت الحكم لا بالنظر إلى دالة النظم فان قولنا جاني القوم

من الاخر أو لا في عدم حمل على المتارنة وان جاز أن يكون أحدهما في الواقع وأما تناوله مترابحاً والاخر متناولاً لقدمه وأما قيدنا بالجوهر لاحتلال أن يكون الخاص في الواقع موصولاً بالعام فيكون منحصراً لا متافراً إذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام الخاص في الواقع لا بد ثلثي والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض عندنا بآيت حكم التعارض في القدر الذي يتناوله الخاص والعام جميعاً لا في القدر الذي يفرد العام بتناوله فإن حكمه ثابت بلامعارض ويصح حكم تعارض النصين عندنا بالجهل بالتأويل مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى وأولات الاحمال على رأي على رضي الله عنه فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الثاني فان قيل كل من الآيةين عام قلنا المتراد بالخاص هما الخاص بالنسبة إلى العام بأن يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصاً في نفسه أو طناً متناولاً لشي آخر فيكون العموم والخصوص من وجهه كافي هذا المثال أو غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقاً كافي اقتضائهما الكافرين ولا تقتضياهما حمل لزمه فان علم التأويل فالتأويل العام وأما الخاص وعلى الاول العام تابع للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولاً به وناسخ له في قدر ما تناوله وان كان مترادياً عنه كأي الآيةين على رأي ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فان قوله تعالى وأولات الاحمال متراد عن قوله تعالى والذين يتوفون منكم فن حيث أنه عام من وجهه وخاص من وجهه يكون مثلاً لتأثير العام عن الخاص وعكسه ويكون أمثالاً لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت اقتضاه الخاص بالعام أمثالاً فيبقى أيضاً أن قيد بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز أن يتناول افراداً لا يتناولها العام فلا ينافي في حقها كافي قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير في الجواب بان المراد بجمع كونه مخصصاً بالمعنى الاخر منع حكم التخصيص أعني إيراد الشبهة والتقدير ولا نسلم أنه مخصص مورث للشبهة (قوله لتأخره مترادياً) طاهر كلامه به وهم أن التراضي شرط في المسخ مطلقاً وليس كذلك فان المتراد إذا كان هو العام لا يشترط في نسخة للخاص التراضي كما ينبغي (قوله وأما عاقباً بالجوارح) كانه إشارة إلى أن جزم المصنف بكونه ناهياً في الواقع انبثاقاً بما يرد من طاهر عبارته ليس كما يدعى ويحتمل أن يشير به إلى الوجه حمل كلام المصنف على حذف المضائق والتقدير مخرج جوارح في الواقع الختم الصبيح أن الموجب للعمل على المقارنة ليس هو الجهل بالمتراد المتراد في كل الجهل بالمتراد موصولاً أو مترادياً فالوجه حمل المسخ في عبارته على معنى يشمل النسخ والتخصيص مثل منع أحدهما حكم الاخر مثلاً وهذا وان كان خلاف الظاهر لكان يظهر به التقريب بخلاف ما ذكره الشارح فتأمل (قوله قلنا المتراد بالخاص هنا الخ) فيه بحث لان اطلاق الخاص عليه رجه الله تعالى لا على كلام المصنف فانه حمله على العرف في الاحتمال ومما إذا المصنف الترددي في التخصيص وأيضاً لا يبارع في اطلاق اسم التخصيص على ما ذكره بل يرد بينه وبين المعنى الأصغر ويقع أن كون أكثر العمومات مقصور على البعض مورث للشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في عام لم يطعن له مخصص فبيع كونه دليلاً على احتمال الانحصار على البعض بما على أن كثرة احتمالات الجواز لا ردها ولا ردها لبعض من إقامة الدليل عليه وأيضاً يتوهم أن مراد المصنف ما ذكره بل إنما ورد ذلك الكلام في الشق الثاني من الترديد ليطهر كما أشرنا إليه فظهر انطباق الجواب عليه وتبين معنى قوله بالترادف وأيضاً أراد بالخاص في قوله وان كان التخصيص هو الكلام ما يسميه المصنف مخصصاً بالتخصيص المصطلح كما أشرنا إليه فحصل القناعة في منعه بالمرية عدا ما ينسب إلى في هذا المقام بعون الله تعالى الملائم للعلام قال (قلنا المتراد بالخاص هما الخاص بالنسبة إلى العام) أقول فيه بحث وهو أنه ان أراد العموم والمخصوص

الوصفية والاستثناء، مثل ليس قد بدا ولا يكون قد بدا كذلك لا احتياجه إلى مرجع الضمير وإن قلت
لا معنى للقصر لا يثبت الحكم للبعث فيه عن البعض وهذا قول عقوم الصنف والشرط وهو خلاف
المذهب قلت بل المراد هنا أن يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لا باعتبار
لويث ثبت دليل آخر ولو اعدم بعدم العلم بالأصل وهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو أن
كون الشرط للقصر على بعض التبادر افتقاره لهذا الشافعي وعندنا في حقيقته وجهان الله تعالى مجموع
الشرط والجراة كلام واحد موجب للحكم على تقدير وسأكت من سائر التقادير حتى أن مجسدا الجراة بميله
أنت من أن تطابق وليس هو مقيد للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصره على البعض كما هو
مذهب الشافعي وجواب آخر هو أنه لولا الشرط لأفاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق
بالشرط لم يفد ذلك فكانه تفرع على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سبق فيكون
قبل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق أن المتراخي استلزم لخصوص

لا احتياجه إلى مرجع الضمير (الخ) شخص بقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا به شخص مستقل
مع أنه محتاج إلى مقوله لأنه مرجع الضمير وقد يجب بأن احتياجه إلى الوصفية والاستثناء، مثل ليس زيدا
من حيث هما صفة واستثناء على سبيل الأثر أو بخلاف قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا لا يقتضيه
(قوله وهذا قول عقوم الصنف والشرط) ولويث كرا الاستثناء والعابيه لأن بعض علمائنا في الواقع هو
كما يشير إليه في بحث الاستثناء (قوله قلت بل المراد (الخ) فيه بحث لأن قصر العام على البعض هذا المعنى
لا يفي أول النسخ كما زعم لأن الماسخ متعرض لشيء الحكم عن المخرج كما علم واعتبر عليه الفاضل الشرط
أيضا ما على هذا ينبغي أن يكون جازي من باب القصر لأنه يدل على الحكم في البعض فقط قال والمضى
هو الجواب الآخر ويمكن أن يدفع بأن المراد من قصر العام ما ذكرنا من معنى القصر مطلقا ذلك (قوله)
وهم هذا يخرج الجواب عن اشكال آخر (لا يخفى أن هذا الاشكال عين ما ذكر في السؤال لا فرق بينهما
الافق المعبر (قوله وإن قيل جعل المستقل (الخ) قد دفع بأنه أراد بالمستقل المستقل الموصول وأما
بقيد به اعتمادا على ما سبق ذكره وجه أنه يستلزم أن لا يكون النسخ محدودا من القواصر

لا يصدره وقوله والمراد بالكلام (الخ) جواب عن قوله ولا لا وصف بالجل (الخ) قال (لا احتياجه إلى مرجع
الضمير) أقول شخص هذا بقوله تعالى أحل الله البيع وحرم الربا به شخص مستقل مع أنه محتاج إلى مقوله
ليرجع الضمير قال (فإن قلت لا معنى للقصر لا يثبت الحكم (الخ) أقول من شأن السؤال ذكر المصنف
لفظ القصر في أربع مواضع فإن قيل قوله وهذا قول بعقوم الصنف والشرط وهو خلاف المذهب
يدل على أنه القول بعقوم الاستثناء والعابيه ليس خلاف المذهب فلما قال الشارح في مباحث
الاستثناء صرح بخلافه الأسلام أن كونه نفيًا وإيجابًا مآلات بدلًا لتأنيده كصدر الكلام إلا أن موجب
صدر الكلام ثابت قصدًا وكون الاستثناء نفيًا وإيجابًا مآلات إشارة ولا شك أن الثابت بالإشارة
ثابت بنفس الصيغة وإن لم يكن السوف لا جله وقال في تلك المباحث تسلا عن بعض أئمتنا شيء
الاستثناء بالعابيه حيث قالوا أن موجب صدر الكلام ينشئ بالمستثنى انتهاء الاستثناء الإثبات بالعدم
والإيجاب بالوجود كما ينبغي بالعابيه أصل الكلام لم من انتهاء الأول ثبات العابيه فعلم أن من علمنا ما من
قال مهدين الفقه ومبين وهو السري اقتصار الشارح على ذكر الصفة والشرط قال (قلت بل المراد
ههنا أن يدل على الحكم (الخ) أقول قيل فعلى هذا ينبغي أن يكون جازي من باب القصر لأنه يدل على
الحكم في البعض فقط والخبر ما أحاط بقوله وجواب آخر قال (وهم هذا يخرج الجواب عن اشكال آخر
وهو أن كون الشرط (الخ) أقول فيه بحث لأن هذا الاشكال عين ما ذكر في السؤال لا فرق بينهما إلا

معدنوه بل يذكر المسرد
من الرجل مأخوذ من
بالنسبة إلى الخاطب
وليس هو إلا العالم وكذا
في العابيه نحو عقوم الصيام
إلى دليل الصيام لا يدل
على عموم الأمثال بل
يصدق على أمثالها
وإنما يتعد باعتبار دخول
العابيه ومعها ما وكذا
الشرط فخصوا أن كانت
الشخص طالعها فالتمار
موجوداته لو عسى عن
الشرط لم يدل على العموم
قط وإنما يدل على عموم
وجودها على تقدير
المقدم لدخول الأدوات
وأما قد الكلام ثم طرية
فانقصر في هذه الثلاثة
إنما هو بالنظر إلى صدق
الكلام معني أنه لولا
الغير لا لا عموم الصدق
في الثلاثة وعموم الحكم
في الاستثناء وإيجابه كون
عموم الدلالة قبل القصر
لويث كانت هذه الكلمات
من ألفاظ العموم قبل
دخول المعبر والمسروق
الأدوات (قوله - حقيقة في
المباقي (الخ) لأنه مستعمل
فيما ومع له كما كان قسلا
وأعترض عليه بأنه إن
أريد الوصف الشخصي
فهو معسوع وإن أريد
الدويح - ولا يوجب
الحقيقة والجواب عنه
باعتبار الشئ الأول

على المتعارف وأما كون بعض
الأفراد ناقصا فيكون
اللفظ أولى بالعوض
الاخر فكل بمأول
لحل لا يقع على المكاتب
وبهى مشككا أو زائدا
عطف على قوله ناقصا
أى وأما كون بعض
افراد زائدا (كالفاكية
لا يقع على العنب

قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي وله ما يقال النسخ تخصيص وقد يطلق
على ما يقابل وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير التراخي هو بطلان
كلام النورى في كثير من المواضع مثل تخصيص المكاتب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات
بالبعض مع التراخي (قوله وأما الحس) فيه تسامح لان المدرك بالحس هو انه كذا وكذا وأما انه ليس له
غير ذلك فانه مأخوذ بالعقل لا غير وفى التثليل بقوله تعالى واوتيت من كل شيء ودعى من زعم ان التخصيص
لا يجوز فى التامر كالنسخ (قوله وأما العادة) فلو لم يأت كل رأسا فأمر أس وإن كان مستعملا عرفا فى رأس
كل حيوان الا انه معلوم جاد انه غير مراد لا يدل على فيه عادة رأس العصفور والجراد فخص بما يكون
متعارفا بان يكسب فى التثانير ويبيع مشويا باعتبار اختلاف العادات بحسب الأزمنة والامكنة خصه
أبو حنيفة رحمه الله ولا برأس البقر والغنم والا بل ونايبا برأس البقر والغنم وهما برأس الغنم خاصة (قوله
وبهى مشككا) يعنى اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوى فيه جميع افراد بل تختلف بالشدة والضعف
كالمأول فى الفن والمكاتب أو بالاولى أو بالتقدم والتأخر كالوجود فى الواجب والممكن بهى مشككا
لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك أو المتواطى أعنى موضع لمعنى واحد يستوى فيه الافراد فلا يقال

(قوله قلنا التخصيص قد يطلق الخ) فعلى هذا يبنى أن يخص قول المصنف وهو جهة فيه شبهة بالعام الذى
خصه بمستقل موصول بقرينة مسبقة قبيل الفصل من أن العام الذى خص بمستقل موصول بنسخه
قطعى فى الباقي وعلى هذا يدفع ما يقال لو ثبت إطلاق التخصيص على ما يتناول النسخ فى كلام من بعد
به من المشايخ فهو محمول على المعنى القوي يؤيده قول الشارح فى مباحث مفهوم المخالفة أن مذهبنا فى
التراخي أنه نسخ والتخصيص والكلام ههنا فى المعنى الاصطلاحي بقرينة قوله الا قد وهو جهة فيه
شبهة لان العام فى صورة النسخ قطعى فى الباقي (قوله مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع الخ)
إطلاق التخصيص على تخصيص الكتاب بالاجماع لا يقتضى القول بجواز ههنا أن يكون ذلك الاطلاق
فى ضمن التثنية بان يقال لا يجوز تخصيص الكتاب بالاجماع فلا يرد عليه أنه يفهم منه القول بجواز نسخ
الكتاب بالاجماع مع أنه قد تقرر عندهم أن الاجماع فى زمن النبي عليه السلام ولا نسخ بعده وبالجمله
الاجماع لا يكون ناسخا بحكم الكتاب والسنة فى المذهب الصحيح وأما قول صاحب الهداية ان نسخ نكاح
المتعة ثبت باجماع الصحابة رضى الله عنهم مع أن النبي عليه السلام كان أحله فى غزاة غزاها اشتد على
الناس فيها العزو به فنعاه أن الصحابة أجمعوا على أن نكاح المتعة قد نسخ وقت النبي عليه السلام
للأحاديث الواردة فى نهى النبي عليه السلام عنه صرح به فى النهاية (قوله لان المدرك بالحس هو أن
له كذا) قيل فيه أيضا تسامح لان المدرك بالحس هو نفس كذا لانه كذا لانه حكم تعرف حقيقة

التعبر كالا يبنى على ذى فطاه بصرفا قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ الخ) أقول فيه
مجت لان إطلاق التخصيص على النسخ لا يوجب عبارة من بعده من المشايخ تشهد به التبع ولو وجد
حمل على المعنى القوي والكلام ههنا فى الاصطلاحى يؤيده قوله الا قد وهو جهة فيه شبهة فانه حكم بذلك
مطلقا مع أن العام الذى نسخ بعضه قطعى فى الباقي كما سيأتى وقول الشارح فى مباحث مفهوم المخالفة
ان مذهبنا فى التراخي أنه نسخ والتخصيص وأما قوله مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص
بعض الآيات ببعض مع التراخي فعلى تقدير تسليم ثبوته عن مشايخنا يحمل على ما بعد التخصيص بكلام
مستقل موصول يدل عليه ذكر الاجماع فانه بعد زمن الرسول عليه السلام ولا نسخ بعده فالصواب
فى الجواب أن يقال انما نزلت المقارنة اكتماء بما ذكر قبيل الفصل فانه لقرب العهد بهما لا يوجب الاكتفاء
به قال (فيه تسامح لان المدرك بالحس هو أنه كذا وكذا الخ) أقول فيه أيضا تسامح لان المفهوم من قوله

الذى مر فلاس هناك
مجموع ولا بعض بالنسبة
الى الدلالة وان كان فى
ظاهر عبارة المصنف نوع
انحراف عنه وقد أوجب
عنه أيضا بان الباقي يراد
بالوضع الاول لا الثانى
حتى يلزم الاشتراك (قوله
جهة بلا شبهة فيه) هذا
لا يتفرع على كونه
حقيقة بل على كونه
مستقل فانه جهة بلا شبهة
مع فرض كونه مجازا لقوله
أى لفظ العام) الاضافة
امامية فيكون مقاده
الوصف يعنى اللفظ العام
واما من قبيل اضافة
الموصوف الى (الصفة)
على مذهب الكرويين
على أنه لا مع من اضافة
المعنى بالمعنى (قوله
حقيقة من حيث التناول)
قال شهس الأئمة
السرخسى حقيقة صيغة
المعنى للكل ومع ذلك
فهى حقيقة فصاروا
المخصوص لانها انما
تناوله من حيث انه كل

لا يعنى حتى لو كان الباقي دون الثلاث وكل أيضا وان كان بمعنى العموم نظرا الى

كل من لم يولد في هذه الحر لا بد من فيه المكاتب ليعسان الملك فيه لا يبعث رقية لا بد حتى يكون أحق بملكه
ولا يملك المولى استحبابه ولا ولده المكاتبه يختلف المدبر وأم الولد فإن قيل فكيف تنادى الكفارة
بالمكاتب دون المدبر وأم الولد قلنا لأن ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لأنه عبد ماني عليه درهم
والكاتبه تختمه تلقح واشترط الملك انعامه بقدر ما يصح به التصريح وهو حاصل بخلاف المدبر وأم الولد
ولن لرق فيها ما قص لأن ما ثبت فيه ما من جهة الحق لا يثبت له النسخ ولو حلف لا يأكل فأكفه ولا يئنه لم
يختبأ بأكل العنب والرطب والرمان عند أبي حنيفة رحمه الله لأن كماله ما وإن كان فأكفه أنه وعرضه إلا
أن فيه معنى زائدا على الخفكة أي اللذلة والتمتع وهو العذائية وقوام البدن به فيه الزيادة يخص عن
مطلق الفاكهة (قوله في غير المستقل) اختلقوا في العام الذي أخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي
أم بخلافه وهو على أنه يجوز وقالت الحنابلة حقيقة وقال أبو بكر الرازي حقيقة أن كان الباقي غير مخصص
أي له كثره بغير العلم بقدرها ولا إجماز وقال أبو الحسن البصري حقيقة أن كان بغير مستقل من شرط
أوصفه أو استثناء أو غاية ويجاز أن كان مستقل من عقل أو مضع وقال القاضي أبو بكر حقيقة أن كان
بشرط أو استثناء أو لصفة وغيرهما وقال القاضي عبد الجبار حقيقة أن كان بشرط أو صفة لاستثناء وغيره
وقيل حقيقة أن كان بدليل لفظي انصل أو انفصل وقال إمام الحرمين حقيقة في تناوله مجازي في الاختصار
عليه واختار المصنف أن أخرج البعض أن كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وإن كان
مستقل فهو في الباقي مجاز من حيث الاختصار عليه حقيقة من حيث التناول له أما الأول فلأن اللزوم

لأن الواضع وضع المقتل
الذي استثنى منه الباقي
(وهو) أى العام (جدة
بلا شبهة فيه) أى فى
البواقي وهذا إذا كان
الاستثناء معلوماً إذا كان
جهولاً ولا (وفى المنقل
كلما ما أو غيره) أى فيما إذا
كان لخاصة مستقلاً
وبعد هذا تلخيصاً
سواء كان المخصص كلاماً
أو غيره (جواز)

احتمال أن يكون أ ستر
فإن قال حماليبي سرار الـ
فلا نا وهلا نا ولا ماحسولك
له سواهما كان الاستثناء
محتملا لاحتمال أن يكون
المستثنى بعضا إذا كان
سواءهما بخلاف ما لو قال
حماليبي سرار الـ احماليبي
(قوله في فصل المجاز)
أي في التقسيم الثاني على
أن يكون المراد من الفصل
ممنه المعنى لا المعنى
المتعارف فله يلزم وضع
للمجاز فصلا بل وضع
لعلاقة ولله كرفيه
ما يناسب هذه الأحوال فمن
أن اللفظ الواحد بالنظر
إلى المعنى الواحد حقيقة
وبخازن حيثين فكذا
ننا واعترض عليه بأن
ذلك اغماو باعتبار روضه
والافتك المعنى اماض
الموضوع له فاللفظ فيه
مقيقة واما غيره فهو
مجاز وأحب أن حاصل

الذى

الكلام انما لما ثبت كون اللفظ حقيقة وبخلافه لا يذهب الى المعنى الواحد من حيثين ثبت دواره على

ان هذا اللفظ في بعض
ما تناوله حقيقة من حيث
انه من افراد ومجازين
حيث تحقق العلاقة بين
النكل والبعض (قوله قالوا
كل عام خص بمسئل الخ)
اننا نسل أن يقول ان
المخصص بكونه مستقلا
أو غير مستقل عما هو
الكلام باعتبار افادته
المعنى المستقل التام واما
العقل فلا يذهب بواحد
منه ما على ما هو المتبادر
من العبارة فان غير
المستقل على ما فيه
كلام يتعاقب بصدور
الكلام ولا يكون تاما
بنفسه في افادة المرام فلا
عليه في ذلك شيء (قوله
وهو ان المخصص بالعقل
الخ) يشعر بان المخصص
ان كان الحس أو الواجب
أو الزيادة والنقصان
لا يبقى قطعا لا تحذف
العادات ونقصا الزيادة
والنقصان وعدم اطلاع
الحس على تفاصيل
الاشياء الا فيما أحاط به
الحس (قوله فانه يكفى
باجد هذا الخ) دليل على
على كون المطالبات
الواردة بالفراض دليلا
قطعا كما أن قوله فان
التخصيص دليل على عليه
وأنت تعلم أن العام بما هو
عام أي من غير لحوق
المخصص وتعب القاصي

الذي أخرج منه البعض باستثناء أو شرط أو غاية موضوع الباقي مثلا اذا قال عبيده احرار الا سالما
فالدليل الخرج منهم سالم موضوع الباقي وقوله نظرا لانه ان أراد الوضع الشخصي معنى الوضع هذا اللفظ
للمجموع عند الاطلاق للباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والالكان مشترك وسببي في
فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع واعمال الاستثناء تمنع دخول المستثنى في الحكم وان أراد
الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضح انه اذا قرن اللفظ بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ
لا يصير بهذا حقيقة لان الجواز أيضا كذلك على ما سيجي وقد صرح في بحث الاستثناء بان الداهين الى ان
المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قانون بان مجاز فيه هذا وان ثبت على فائدة جلية
وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة
بنفسه على معنى مخصوص بنفسه منه بواسطة تعيينه لمثل الحكم بأن كل اسم آخره أفعال أو ما مفتوح
ما قبلها أو فون مكسورة فهو فرد من مدلول ما الخ باستثناء هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال
ومسلمين ومسلمات فهو جموع من مسلمات ذلك الاسم وكل جمع عرف بالادم فهو جموع تلك المسلمات الى غير
ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعتبارها بل أكثر الحقائق من هذا القبيل

عنده ولا مجازا قاله في المعتمد (قوله وقوله نظرا لانه ان أراد الخ) قد يجاب عنه بمثل ما أجاب به عن النظر
الثاني وتقريره ان الاشتراك انما يلزم اذا ريد به الباقي بالوضع الثاني كما يتسر به ظاهر عبارة المصنف
وليس كذلك بل بالوضع الاول والاستعمال الاول وعدم ارادة البعض المخرج منه غير داخل في معناه بل
طارئ عليه بخلاف المجاز فانه انما يكون باستعمال تام ضرورة ان استعمال الحقيقة يكون في الموضوع عليه
والمجاز في غيره (قوله والالكان مشترك) لا عاموا الكلام فيه ان قلت المشترك لفظ واحد موضوع
لمعان متعددة وضمانه واما ما ثبتت الوضمان المطلق واعتقد فلا يلزم الاشتراك ولذا ذكر
علام الدين الشافعي انه لم يجد قوله والالكان مشترك كافي للنسخة المقررة، ليعلمه عند الشارح قلت القيد
خارج في هذا الموضوع أعني اللفظ (قوله وسببي في فصل الاستثناء اعترض عليه بان ما ذكره مذهب ابن

ان شاء الله تعالى قال (باستثناء أو شرط أو غاية) أقول زاده هنا بعد الاستثناء الامور الثلاثة
وزاده فاسياتي في موضعين بعده لفظ نحو اشارة الى عموم الدليل لكل غير مستقل وعدم اقتصاره على
صورة الاستثناء للثاني على المصنف ان دليله انخص من مدعاة قال (وقوله نظرا لانه ان أراد الوضع
الشخصي الخ) أقول حاصلة انه ان أراد بالوضع الباقي الوضع الشخصي فممنوع كيف وقد صرح في مباحث
الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع واعمال الاستثناء تمنع دخول المستثنى في الحكم وان أراد به
الوضع النوعي بالمعنى الاول فلا نسله أيضا وكيف ودلالة اللفظ باعتباره يجب أن تكون بواسطة تعيينه
لا بواسطة القرينة وههنا ليس كذلك وان أراد به الوضع النوعي بالمعنى الثاني سلمناه لكن اللفظ لا يصير
باعتباره حقيقة والمضى ذلك واعلم أن عبارة المصنف وقعت هكذا لان الواضح وضع اللفظ الذي استثنى
منه الباقي ولما كان المفهوم من ظاهره ان اللفظ موضوع الباقي بالاستقلال أو ود عليه الشارح السؤال
وأما اذا صرفت عن ظاهره بان يقال المراد بالوضع الاول فيستدفع النظر بان يقال فختار ان المراد الوضع
الشخصي لكن لا بالمعنى الذي ذكره حتى يلزم الاشتراك بل بمعنى انه عين الوضع الاول واعماله ولو كان
وضع ثان وباستعمال ثان وليس كذلك فان قيل كان تناوله مع غيره والا تن تناوله وحده وهما متعارفان
فقد استعمل في غير ما وضع لقلنا لا نسلم انه الا تن تناوله وحده بل الحكم عليه وحده بعد تناول اللفظ
لدمع غيره فذلك الغير خارج عن الحكم ودخل في تناول كاذ كفي مباحث المستثنى وسيعرف الشارح
بهذا عن قريب فلا تنقل قال (والالكان مشترك) أقول يوجد هذا في بعض النسخ وهو الموافق

طائي الله لانه عند الشافعي رحمه الله فكيف المخصوص بالبعض فليست بل (قوله فان كان ما في جيب العقل تخصيصه الخ) قبل عليه بل لا يلد

قد ينقصه إخراج بعض
مجهول بأن يكون الحكم
مما يتبع على الكل دون
البعض مثل الرجال في
الدار أو يجب أن الكلام
يش في مطلق السام
المخصوص بل فيما
هو من خطابات
الشرع إذ المخصوص
عنه هو الأدلة الشرعية
ولأنه إن العقل يقتضي
إخراج بعض مجهول عنها
فإن ادعاءه عليه هذه
دعواه (قوله فمقتضى الكرخي
وجهه الله لا يفتي حجة
أصلاً) وذكر في الكشف
أنه ثبت حكم العام في
أخص المخصوص من غير
توقف على البيان وما وراءه
يحتاج إليه (قوله معلوماً
كان المخصوص) أي
الخاص المخرج من العام
(قوله كما كان) أي يوجب
الحكم في هذا المقدر
بإيجابه قبل التخصيص
(قوله لأنه غير مستقل
بنفسه) يفيد أن علة
عدم تعليل المشتبه هي
كونه غير مستقل فإذا
كان الحال ذلك فكيف
يمكن أن يستدل على عدم
تعليل دليل المخصوص
بمبادئ الاستثناء بعدد
تخالفها في علة التعليل
(قوله وعندنا يمكن فيه
شبهة) أي العام الذي
شخص منه البعض داليل

كالمشهور والمصغر والمنسوب وعامة الأفعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالة
على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة العقل على أن كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو وعند
القرينة المانعة من إرادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليه معنى أنه يفهم
منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى
المجازي لكانت دلالاته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لغارزه المعنى الأصلي والوضع
عند الإطلاق راديه تعيين اللفظ للدلالة على معنى نفسه سواء كان ذلك التعيين بأن يقر اللفظ بعينه
بالتعيين أو يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في أمر يفهم الحقيقة والمجاز
ويشمل الوضع الشخصي والقسم الأول من الوجود في مثل قولنا ركب الأسود من حيث قصد
به التبعين مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليست له دلالة
فلا نه موضوع للكل فإذا خرج منه البعض في مستعملاً في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازاً من
حيث الاقتصاد على البعض إلا أنه يتناول الباقي كما كان يتناول قبل التخصيص ولم يتغير ما يتناول وما غا طرأ
عدم إرادة البعض وهو لا يوجب تحوير صفة التناول للباقي فيكون الباقي حقيقة من هذه الحقيقة
وسمى في فصل المجازان اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازاً باعتبار حيث يتبين
وجه نظر لأن ذلك انما هو باعتبار وجهين وأما بحسب وضع واحد فذلك المعنى

الحاجب ومن جمعه وليس بمشتاور عند المصنف ورد به الدليل على كلامه على السند (قوله وعامة
الأفعال) احتراز عن أفعال المقاربه مثل صبي (قوله وقد يكون بثبوت قاعدة الخ) قبل هذا ما وضع
نوع آخر خارج عن القسمين وهو وضع الكناية بالنسبة إلى المعنى عنه وهذا لا يرد على ما ذكره الشارح
فما حذر من أن الكناية مستعملة في الموضوع فلا تكن لانه صراط النبي والأنبياء بل لئلا يقل منه إلى
المعنى عنه فإن الكناية على هذا حقيقة يندرج وضعها في أحد المعنيين الأولين وأما على المذهب
الصحيح من أنه مستعمل في المعنى عنه إذا لفظ انما يكون مستعملاً في العرض الأصلي كما ذكر في المفتاح
والظاهر خروج وضعها عن المعاني المذكورة إذا لا يندرج في أحد المعنيين الأولين والآن كانت حقيقة ومن
البيان انما على تقدير استعمالها في المعنى عنه ليس كذلك ولا في أمثال ذلك ولا لكان مجازاً مع أن قسم
له عندهم (قوله من حيث قصد به التبعين الخ) التبعين بذكر الشين جمع تبعاج كعلماء وضلام
وقد يجمع على تبععة وتبععان بضم الشين (قوله ومن حيث قصد به الخ) أن قلب قد اعتبر في تعريف
العام استغراقه لجميع ما يحتمل له كما سبق فإن كان الأفراد المجازية مما يصلح لها أن يوجه عام أسلاً والأقلا
يكون الأود بالاعتبار المذكور طاماً قلت المارد من جميع ما يصلح له بالنظر إلى الاستعمال فالرفع
السؤال (قوله وفيه نظر لأن ذلك انما هو باعتبار وجهين) هذا يخالف ما ذكره في التفسير الثاني
حيث صرح هناك بأن اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازاً من جهة واحدة
لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللفظ فليست طريقه وقد أجاب الجسم عن النظر بأن هذا
أضواء من على ما حققه بعضه للكل ونوعاً لما في وكان بني الكلام على أن الاشتراك انما يلزم إذا كان
الوضعان من جنس واحد وفيه منع على أن تحقق في الوضع الوضع الذي يصير به اللفظ حقيقة قد دفعه
الشارح عما سبق وقد يجاب أيضاً بأن كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازاً بالنسبة إلى المعنى الواحد

للاحكام وشروح مختصر ابن الحاجب وغيرهما وجهه أن اللفظ وهو صيدى مثلاً في الحادين واحد إلا أنه
في الأول مطلق وفي الثاني مقيد بآثرانه بالاستثناء والتقييد خارج عن التقييد فيكون مشتقاً لا محذوراً
ونعاب المعنى وإلى هذا أشار رحمه الله تعالى بقوله هذا اللفظ ثم أرجع الضمير إليه في قوله بمبدأ آثرانه ووجه

القول الثاني فيكونه نظماً
على تقدير كون المخصص
معلوماً ويكونه حجة على
تقدير كونه معلوماً وأما
على القول الثالث فيكونه
ظناً على التقديرين
(قوله لا نه ترجع من غير
مرجع الخ) اعترض
عليه بأننا انسلم عدم
الرجوع فيها كان دليل
الخصوص معلوماً بل جميع
ما وراء المخصص متعين
مثلاً إذا أخرج من المائة
عشرة تعين التسعون
وإذا أخرج من المئتين
أصل الذمة تعين غيرهم
على أنه لو تم دليل على أن
العام لا يقي حجة أصلاً
بل يصير مجهولاً موقوفاً على
البيان وأوجب أن المراد
لا يثبت عدد معين منها
على سبيل القطع بل
بترجيح ما رواه ظناً لا قطعاً
فيما كان معلوماً لا احتمال
خروج بعض أخباراً لتعليل
ولا يترجح أصلاً فيها كان
مجهولاً ولا ورد بان هذا
الجواب لا يدفع الإبرام
أصلاً فيها كان دليلاً
الخصوص مجهولاً فيجب
أن لا يقي الحجة جامعة ويمكن
أن يقال أن هذا الوجه
انقائيل على عدم تجزئة
العام فيما كان مجهولاً
لأنه لا يتحمل سقوط المخصص
بالكلية ولكنه يحتمل
تقتضي السقوط البقاع

أما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة أو غيره فيكون مجازاً نعم لو كانت صيغة العموم موضوعاً للكل
والبعض بالاشتراك لكانت عند استعماها في الباقي مجازاً من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث
الوضع للبعض إلا أن التقديرين هما موضوعاً للاستعراق خاصة لا يقال مراده أن هذا النوع من المجاز أعني
إطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح في الأسلام لا أن القول بالحقيقة بهذا المعنى
لا يقال مطلقاً المجاز ولا إشارة إليه في فصل المجاز على ما وعد المصنف وقد يجب أن الباقي ليس نفس
الموضوع له إلا أن اللفظ إنما يكون مجازاً إذا كانت إرادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال
الاول وانما طارأ عليه عدم إرادة البعض وهو لا يوجب التغيير في الاستعمال فكأن تناول العبد الغير
سالم ليس بطريق المجاز عند عدم إخراجها فكذلك عند إخراجها وعلى هذا يكون المقصود على البعض بشيء
المستقل أيضاً حقيقة في الكل بحسب التناول وإن أخرج البعض عن التناول في الحكم على ما اختاره في
فصل الاستثناء فإن قيل لما روجه فرق المصنف ههنا بين المستقل وغيره فله الما كان غير المستقل صغاً
مخصوصة مضبوطة أمكن أن يقال أن اللفظ موضوع للباقى عند انضمامه إلى إحدى تلك الصيغ بخلاف

باعتبار حقيقتين هو المعنى المشترك فلا يضره الفارق وهو أن ذلك باعتبار وضعه وفيه نظر لأن كلام
المصنف ليس مبني على قياس الجمع بين الحقيقة والمجاز بهذه الطريقة في هذه الصورة على الجمع بينهما
في صورة أخرى بل على طريقة أثبات الحكم الجزئي بالقاعدة الكلية وحاصلها أنه ثابت في فصل المجاز
أن اللفظ يجوز أن يكون حقيقة ومجازاً بالنسبة إلى المعنى الواحد باعتبار حقيقتين ثبت جوارزه على هذا
الوجه ههنا أيضاً فإذا كانت القاعدة مفيدة بأن يكون ذلك باعتبار وضعه لا يثبت ذلك الحكم فيما لا يكون
فيه إلا الوضع الواحد ولو سلم أن ذلك بطريق القياس ثابتاً الفرق أعني أن المراد أن يكون مؤثراً أو غير مؤثر
الوضع في جواز الجمع بهذا الطريق مما لا يسيل إلى إنكاره (قوله أما نفس الموضوع له الخ) ودعاه
باعتبار أن ذلك المعنى بعض الموضوع له ومع ذلك هو حقيقة فيه من حيث التناول ولا نسلم أن كل ما هو غير
الموضوع له فاللفظ فيه مجازاً إن أراد أنه مجاز من جميع الحقيقتين وإن أراد به أنه مجاز من بعض الحقيقتين
فلا يضر طراز أن يكون حقيقة من حيثية أخرى وأوجب أن كلام الشارع معني على مذهب القوم من
أن اللفظ المستعمل في الجزئ مجاز مطلقاً وسعوا الاستعمال في غير الموضوع له أعني أن يكون في الجزئ
أو في الخارج فالمنع بأننا انسلم أن كل ما هو غير الموضوع له فاللفظ فيه مجازاً إن أراد أنه مجاز من جميع
الحقيقتين غير موهوم ويؤيده أنه ذكر ما ذهب إليه في الأسلام من أن اللفظ المستعمل في الجزئ صفة
قاصرة على طريق السؤال وأجاب عنه أيضاً (قوله لا نقابل مطلقاً المجاز) بل المجاز الذي هو عبارة إطلاق الكل
على البعض فإن قلت الحقيقة ههنا لا تحصل مقابلاً لمطلق المجاز بل للمجاز من حيث القصر قلت بل
جعل مقابلاً له فانه ما جعل حقيقة من حيث التناول فقد جعل مطلقاً مجازاً من حيثية أخرى استنفيد
منه أنه ليس بمجاز أصلاً من حيث التناول فقد جعل مطلقاً مجازاً مقابلاً للحقيقة المذكورة فلهذه هم
(قوله ولا إشارة إليه في فصل المجاز) أي لا إشارة إلى جوار كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازاً على
طريقة في الأسلام (قوله وقد يجب أن الباقي الخ) ليس جواباً آخر عن قول المصنف غير النظر

تركي في بعضه أن المطلق مغاير للعقد في الجملة قال (وقد يجب) أقول أي عن قول المصنف
جواباً آخر غير النظر المذكور يمنع قوله والباقي غير الموضوع له فيكون مجازاً فيه ويجوز أن يكون جواباً
عن النظر يمنع قوله وغيره فيكون مجازاً لكنه لا يفيد المصنف لا يدل على كونه حقيقة مطلقاً ودعاه
كونه من وجه مجازاً من آخر فالأحسن ما اخترناه قال (إذا كانت إرادته باستعمال ثان) أقول الأولى
أن يضم الوضع إلى الاستعمال ويقال إذا كانت إرادته بوضع ثان واستعمال ثان كما وقع في عبارة المحقق

في اللفظية ومقتضى عدم الترجيح عدم الحجة بالكلية وكل منهما يحتاج إلى الشبهة فيكون حجة فيها شبهة ولكن التحقيق أن اللفظ بالحق

بمستقل فإنه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين أن يكون المختص كلاما أو غيره (لكن يجب هناك فرق وهو أن المختص بالعقل ينبغي أن يكون قطعا لأنه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتبدا على العقل على أنه مفرغ عنه حتى لا نقول أن قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة وتظاره دليل فيه شبهة وهذا فرق نفردت به كره وهو واجب الذي كره حتى لا يتروهم أن خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة) كالخطابات الواردة بالفرائض فإنه يكفر جاحدا أجماع كونه مخصوصة عقلا فإن التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فإن كل ما وجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا (وأما المختص بالكلام فعند الكرخي لا يبنى حجة أصلا معلوما كان المختص كالمتأمن) حيث خص من قوله تعالى اقتسبوا المشركين بقوله وإن أحد من المشركين استجارك فآجره (أو مجهولا كالربا) حيث خص من قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا لأنه

الإضافة إذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال إن هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فإنه اشترط أن إطلاق لفظ العام على ما أخرج منه البعض مجازا باعتبار أنه عام لولا الإخراج وإن اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص إلى مادون الثلاث (قوله وهو حجة) تفسر كلامه أن العام المقصود على البعض لا يخلو من أن يكون مقصورا على البعض بغير مستقل أو مستقل فبلى الأول أن كان المختص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل المقصر على البعض لعدم مورث الشبهة لأنه إما جاله المخرج أو احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وإن كان مجهولا كما إذا قال عبيده أحرارا لا بعضا أو رث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة أن أن يبين المراد على الثاني إما أن يكون المختص عقلا أو كلاما أو غيرهما فإن كان المختص هو العقل كان العام قطعا في الباقي لعدم مورث الشبهة لأن ما يقتضيه العقل إخراجة فهو مخرج وغيره باق على ما كان كافي الاستثناء رفقه نظر لأن العقل قد يقتضي إخراج بعض مجهول بأن يكون الحكم مما يمنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالأولى أن يفصل كالاستثناء ويجعل قطعا إذا كان المختص معلوما كافي الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يبال بيجوز أن يكون قطعيها بواسطة الإجماع لا نأقول أن كان قطعا قبل أن يتحقق الاجتهاد والاجماع وإن كان المختص غير العقل والكلام فالظاهر أنه لا يبق قطعا لاختلاف العادات وشدة الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الأشياء اللهم إلا أن يعلم المراد المختص قطعا وإن كان المختص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبنى حجة أصلا وعند البعض أن كان المختص معلوما فالعام قطعي في الباقي وإن كان مجهولا يسقط المختص ويبقى العام على ما كان والمختار أن العام بعد التخصيص دليل على أن فيه الشبهة معلوما كان

وفيه نظر لأن العقل قد يقتضي إخراج بعض مجهول (الخ) ليس المراد بالمجهول المجهول من كل الوجوه حتى يرد أن إخراج ما ليس بمجهول لا يعقل وهو ظاهر وقد أجاب عن النظر بأن الكلام فيها هو من خطابات الشرع لا في مطلق العام المختص كيف والمجهول عنه الأدلة الشرعية والتعجيم خلاف الأصل ولا نسلم أن العقل قد يقتضي إخراج بعض مجهول من خطابات الشرع فمن ادعى فليبين البيان وقد يجاب أيضا بأن القضية المأذورة هي أن المختص بالعقل ينبغي أن يكون قطعا مهمل لا كلية بدليل قوله لأنه في حكم

فيقول إلى الوصف قال (لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال الخ) أقول قوله على ما يشعر متعلق بلفظ العام المنفي وأردب عن قال صاحب الكشف فإن كلامه في لفظ العام حيث قال فالخاص ان الاستغراق شرط عندهم والاجماع عندنا وتظهر فائدة الخلاف في العام الذي خص منه فعنده لا يجوز به موهمة حقيقة لأنه يبق عام وعنده نأيجوز بقاء العموم باعتبار الجمعية ولهذا ظن بعض الناس أن العام لا يتناول جميع الأفراد عند عدم المانع لقوله لجمعهم من الأسماء وهو ذكر في الأنياب فتناول جمعا من الجمع ولا السكول وليس كذلك فإن الشيخ قد نص في باب ألفاظ العموم أنه شامل لكل ما ينطلق عليه إلا أنه لما بشرط حقيقة العموم تناول الكل قال لجمعهم من الأسماء قال (وفيه نظر لأن العقل قد يقتضي إخراج بعض مجهول الخ) أقول النظر مسدود لأن مراد المصنف كأنه شبهه بعبارة أن العام المختص بالعقل ما هو خطابات الشرع لا مطلق العام المختص كيف لا والمجهول عنه أحوال الأدلة الشرعية والتعميم خلاف الأصل فلا يرتكب الاضرورة ولا نسلم أن العقل قد يقتضي إخراج بعض مجهول من خطاب الشرع فمن ادعى فليبين البيان وكذا الحال فيما سوى العقل من الحس والعادة وغيرهما فإنه كالعقل بالنظر إلى عموم خطاب الشرع ولعل السرف في ترك المصنف التعرض لذلك لا كفا بالعقل

إن كان مجهولا لا يبارى الباقي مجهولا لأن التخصيص كالاستثناء أذهو بين أنه لا يدخل أي التخصيص بين أن المختص لم يدخل تحت العام

بجهولا ولا يثبت في أصله
 (وان كان معلوما وظاهرا
 أن يكون معناه كلام
 مستقل) والأصل في
 النصوص التعليل (ولا
 يدري كبريخ بالتحليل
 فيبقى الباقي مجهولا وعند
 البعض ان كان معلوما في
 العام فمأورا المخصوص
 كما كان لانه كالاستثناء
 في (بنيامين) أنه لم يدخل
 (فلا يقبل التعليل)
 اد الاستثناء لا يقبل التعليل
 لانه غير مستقل بنفسه و
 صورة الاستثناء العام
 جهة في الباقي كما كان هكذا
 المخصوص (وان كان
 مجهولا لا يبقى العام جهة
 لما قلنا) ان التخصيص
 كالاستثناء والاستثناء
 المجهول يجمّل الباقي
 مجهولا ولا يبقى العام جهة
 في الباقي (وعند البعض
 ان كان معلوما كما ذكرنا
 آتيا) ان العام يبقى فمأورا
 المخصوص كما كان (وان كان
 مجهولا يفسد المخصص
 لانه كلام مستقل بخلاف
 الاستثناء) ولما كان
 المخصص كلاما مستقلا
 وكان معناه مجهولا يفسد
 هو بنفسه ولا تعدى
 جهاته الى صدر الكلام
 بخلاف الاستثناء لانه غير
 مستقل بنفسه لانه هو متعلق
 بصدر الكلام فجهاته
 تتعدى الى صدر الكلام

المخصص أو مجهولا والتمسك مشروطة في الكتاب (قوله وان كان مجهولا لا يفسد المخصص)
 ويبقى العام جهة فمأورا له كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا ولا يصلح مدارا للدليل فيسبى حكم العام
 على ما كان ولا تعدى جهاته المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه متعلق وصف
 قائم بصدر الكلام لا يقدر مدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد بجهاته
 توجب جهاته المستثنى منه فمخصصه ولا يحمل متوقفا على البيان (قوله وعندنا نعم فيه شبهة) أي
 العام الذي شمل منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا لظهوره فبقينا أما كونه جهة فلا يحتاج
 السلف من الصحابة وصغيرهم بالمعومات المخصوص منها البعض شاملا إذا شام من غير تكبر فكان اجابا
 وأما نحن الشبهة فقلناه اخرج منه البعض بل يبق مستعلا في الكل بل فمأورا بجهاته كما زعموا ومن الكل
 احراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيمن غير بيان فلا يثبت بعض منها لانه ترجع من غير
 مرجع وفيه ظنر أما أولا فلا نذكر انما يصح في المخصوص المجهول أمافي المعلوم فعدم الرجوع عن مجموع
 بل مجموع مأورا المخصوص متعين مثلا إذا اخرج من المائة عشرة تسعين التسعون وإذا اخرج عشرين
 تسعين الثمانون وإذا اخرج من المشرئين أهل القمة تسعين غيرهم وأما بنا فلا نل الدليل المذكور على
 تقدير غنائه لا يدل على كنه الشبهة بل يدل على أن لا يبقى العام جهة أصلا ويصير مجعلا موقفا على
 البيان وغاية توجهه ان المراد أنه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا
 لا يرجع عن مهورا كان معلوما يرجع مجموع مأورا لمخصوص لكن ثلثنا لا قطع لاحتمال خروج
 بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجع من غير مرجع مختصا بصورة المجهول

الاستثناء والفرض أن سذكروه على الإطلاق وليس بصحيح (قوله وغاية توجهه الخ) قال الفاضل
 الشريف هذا التوجيه لا يدفع الإيراد المذكور في صورة كون المخصوص مجهولا وقد يقال على تقدير
 كون المخصوص مجهولا لا لا يحتمل سقوط المخصوص في نفسه لاستقلاله نظر الى شبهة السامع فيسبى العام
 جهة كما كان سقوطا لا يحتاج بالعام نظرا الى شبهة الاستثناء فلا يفسد الاحتمال بالشك بل بتطرق إليه
 شبهة وأسبغ بيان هذا دليل مستقل على عدم سقوط الاحتجاج بالعام المخصوص مطلقا كما ذكره المصنف
 ولا كلام فيه انما الكلام في أن الدليل الذي أورد على كنه الشبهة يفيد أني فمأورا العام جهة وقريبه
 الشارح لا يدفع في صورة كون المخصوص مجهولا (قوله فعلى هذا يكون الخ) فيه منع لان المراد بقوله
 من غير مرجع مفيد للقطع في صورة المأورية إذ المرجع هناك أيضا لا يفيد القطع لاحتمال خروج بعض

قال (وعاية توجهه ان المراد أنه لا يثبت الخ) أقول لما عثر الشارح بان مراد المصنف عدم
 ثبوت عدد معين على سبيل القطع فظهر ان مراده بالرجوع أيضا مرجع يفيد القطع لانه ذكر في دليل
 ذلك مكانه قال ان كل افراد العام اذا كان مائة مثلا وعلم أن المائة غير مائة اما التخصيص افراد معلومة
 أو مجهولة وكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساوية ان اللفظ مجازا فيه فلا يثبت عدد معين على
 سبيل القطع لانه ترجع من مرجع يفيد مافى صورة المجهولية وتلاها وانما في صورة المأورية فلا يخرج
 بعض آخر بالتعليل محتمل وهذا الاحتمال دائر بين كل فرد في فردا أو يرد بالعام على القطع يكون ترجعا لا
 مرجع يفيد وكذا اذا أريد كل مافى هذا التخصيص لانه وان ترجع لكنه ليس مرجع بفساد القطع
 فادفع النظر الاول لان منع عدم الرجوع في المأورم أمكارة قال (بل مجموع مأورا المخصوص متعين)
 أقول فلما علم لكن لا قطعوا الكلام فيه وهذا القدر من التبيين بعدا دليلا حتى لو لم يكن أيضا لم
 يكن دليلا أصلا وكذا الثاني لان الدليل بعد ما يتم يدل على انه لا يرد بالعام عدد معين فعدا بل برادنا في ثلثنا
 كما هو المطلوب فظهر ان قوله لانه ترجع من غير مرجع مختص بصورة المجهولية وانما في هذا التوجيه

أن اللفظ مجاز فله قسمة
ثبت عند من فيها لأنه
ترجع من غير مرجع ثم
ذكر غيره فتمكن الشبهة
فيه بقوله (فصبر عندنا
كالعام الذي لم يخص عند
الشافعي رحمه الله تعالى
حتى يخصصه خبر
الواحد والقياس) ثم
أراد أن يبين أن مع
وجود هذه الشبهة
لا يسقط الاحتجاج به
فقال

الكرخي قلنا من عدم
قيام القياس على
تخصيصها في الباقي
ينبعث الظن بأنه هو المراد
كأنه فيجمل عليه ثم إذا
ظهر الخبر الموجب للظن
أو القياس يكون فرينة
على أن المراد منه بعض
الباقي (قوله كالعام الذي
لم يخص عند الشافعي الخ)
واغما يقل كالعام عند
الشافعي رحمه الله لأن
التشبيه إنما يصح بالتشبيه

إلى العام الذي لم يخص
من بين أقسام العام
(قوله يجوز تخصيصه
بخبر الواحد والقياس
يدل على أنه دون خبر
الواحد في الدرجة في بحانه
على القياس حتى قدموا
عليه خبر القهقهة في
الصلاة أو لا كل ناسية
في الصوم (قوله لأن
المخصص يشبه الخ)

(قوله حتى يخصصه) يعني لما سبق العام بعد التخصيص قطعاً جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب
والمواز من الحديث معلوماً كان المخصوص أو مجهولاً أن يخص خبر الواحد والقياس اجابوا يعلم
من جواز تخصيصه بالقياس أنه دون خبر الواحد في الدرجة لأن القياس لا يصلح معارضاً لخبر الواحد
حتى يجوز خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الالكل ناسية في الصوم وذلك لأن ثبوت الحكم فيما وراء
المخصوص اغما هو مع شئ في أصله وإحتيال فيجوز أن يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فإنه لا شئ في
أصله ولا غما لإحتيال في طرقة به باعتبار قهرهم غلط الراوي أو لمه عن الصدق إلى الكذب فلا يصلح
القياس معارضاً له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على أن المخصوص لا يجب أن يكون
مقارناً للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لأن القياس مظهر لا مثبت

آخر بالتعليل كما اعترف (قوله خبر القهقهة على القياس) روى خالد الجني أن النبي عليه السلام
كان يصلي فدخل المسجد أعمى فتردى في بئر كان هناك فحصل بعض من خلقه فقال عليه السلام الامن
ضلك منك فامسك الصلاة والوضوء فان قلت لا يتخلوا أن تكون الصلاة التي أمر النبي عليه السلام
بإعادتها بضعة أو سنة أو أياماً كان ينبغي أن لا يعود الحكم إلى الأخرى لما تقرر من أن ما ثبت على خلاف
القياس يقتصر على موردته قلت بعد تسليم أنها كانت أحداً ما حفظ لما كانت القرائن والنوافل
مشاركة في نفس الصلاة وإنما الاختلاف بالعوارض عدى الحكم بإعادة أحدهما إلى الأخرى
بخلاف صلاة الجنازة (قوله وكذا خبر الالكل ناسية) هو قوله عليه السلام الذي أكل وشرب ناسية
على صومك فأغما أعلم الله وسقائه فان قلت هذا الحديث معارض للكتاب فكيف يعمل به وذلك لأنه
يقضي بقاء الصوم والكتاب بنفسه لأن المأمور به بقوله تعالى وأعوأ الصيام إلى الليل هو الصيام إلى
الليل وهو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع إليه ولم يبق في الناحية لوجود الالكل حقيقة قلت
أجاب عنه مولانا جسد الدين الضميري بأن في الكتاب إشارة إلى أن الإنسان معقول الله تعالى بنا
لا بؤادنا أن نسيما في هذا الحديث وفاق له فيعمل به ويحمل الكتاب على حالة العدم جمعاً بين الأدلة
ولبقا أن يقول لا يتعين حينئذ من وجوب العمل بمقتضى هذا الخبر ترجع خبر الواحد على العام
المخصوص بل الثابت به ترجع خبر الواحد إلى العام المخصوص بكتلام في الأول كما يقتضيه
السياق فليأتمل (قوله مع شئ في أصله) أي في دلالة فان العام المخصوص بكتلام مستقل موصل
لظني الدلائل أن كان قطعي المتن وخبر الواحد العام بالعكس (قوله وقد يستدل الخ) رد هذا الاستدلال

لا يدفع الإيراد المذكور في صورة كون المخصص مجهولاً ليس كما ينبغي قال (أنه دون خبر الواحد الخ) أقول
أي العام بعد التخصيص أدنى من خبر الواحد في المرتبة لأن القياس لا يصلح معارضاً لخبر الواحد حتى
يجوز خبر القهقهة وهو قوله صلى الله عليه وسلم من نكح منكم فقهقهة فليعد الصلاة والوضوء جميعاً على
القياس حكموا بنفس الصلاة بما عرفت أنه مخالف للقياس وكذا خبر الالكل ناسية في الصوم وهو قوله عليه
السلام (ثم على صومك فأغما أعلم الله وسقائه) قوله وذلك أي بيان كونه دون خبر الواحد (قوله مع شئ في
أصله) أي في دلالة فان العام المخصوص بكتلام مستقل موصل لظني الدلائل أن كان قطعي المتن وخبر
الواحد العام بالعكس قال (وليس بسديد لأن القياس مظهر الخ) أقول فيه بحث لأن المعتبر لو كان هو
النص المتفرد عليه القياس دون نص القياس لما صحت قوله من العام الذي نسخ ما يتناوله لا ينسخ
بالقياس لأن القياس لا ينسخ النص فإن النسخ حينئذ ليس هو القياس بل النص المتفرد عليه القياس
نعم ذلك الاستدلال غير صحيح لكن لما ذكر بل لأن القوم لا يدعون مقارنة المخصص مطلقاً بل مقارنة

بسط في نفسه للشبهة
الاول ويوجب جهالة
في التام للشبهة الثاني
فدخل الشك في سقوط
العام فلا يسلط به أى
بالشك اذ قبل التخصيص
كان معمولا به بالماضي
دخل الشك في أنه دخل في
معمولا به أم طال بالشك
فلا يسلط بالشك (وان كان)
أى التخصيص (محمولا)
فالشبهة الاول بدع تعديله
لا يرده قوله فليس شبه
الاول أنه من حيث أنه
يشابه النسخ بصح تعديله
كما يصح أن يعال النسخ
الذى ينسخ بعض أفراد
العام لينسخ بالقياس
بعض آخر من أفراد العام
فإن تعاليل النسخ على
هذا الوجه لا يصح على
ما أتى في هذه المسئلة بل
يريد أنه من حيث أنه نص
مستقل بنفسه بصح تعديله
(كما هو عندنا) فإن عندنا
وعند أكثر العلماء يصح
تعديله خلا للعباءى وإذا
يجوز تعديله لا يدري أنه كم
يخرج من التعديل أى
بالقياس وكم به في تحت
العام (فيوجب جهالة
فيما بين تحت العام والشبهة
الثاني لا يصح تعديله كما

فالتخصيص بالحقيقة هو النص المثبت للملك في الأصل ولا يلزم تراشيه بطريق النسخ (قوله لكن لا يسلط
الاحتجاج به لان التخصيص شبه النسخ بصيغته) لانه كلام مبتدأ مقوم بنفسه مفيد للملك وان لم
يتقدمه العام وشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء التخصيص وعدم دخول
التخصيص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل التخصيص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجهه والأصل
فيما يتردد بين الشبهين أن يعتبر بما يروى في حقا من كل منهما ولا يطل أحدهما بالكلية والتخصيص ان كان
محمولا لا أى متنازلا لما هو محمول عند السامع فن جهة استقلاله بسط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته
الى التام كالنسخ المحمول ومن جهة عدم استقلاله لا يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به بالتعدي
جهالته اليه كإى الاستثناء المحمول فوق الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بتيقن فلا يزول بالشك بل
تتمكن فيه شبه جهالة التوروث زوال اليقين فوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فن جهة استقلاله
بصح تعديله كما هو الأصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بين تحت العام اذ لا يدري أنه كم خرج
بالقياس فينبغي أن يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعديله على ما هو مذهب الجبائي كما
لا يصح تعاليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بقرعة تصرف فأنه يصدر الكلام دال على عدم دخول
المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعال فيكون ما وراء التخصيص معمولا ما يجب أن في العام بحاله
فوقع الشك في عدم صحة العام فلا يتناول حقيقته التابسة يقيى بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا
من وجه دون وجهه فوجب العمل دون العلم فالخاص أن التخصيص المحمول باعتبار الصيغة لا يطل
العام وباعتبار الحكم يطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع أصل اليقين بل وصفه
(قوله لا يرده قوله) لما كان معنى سقوط التخصيص المحمول للشبهة الاول انه لشبهه بالناسخ بسط كما

بأن القوم لا بدعون وجوب مقارنة التخصيص مطلقا بل بمقارنة التخصيص الاول والاستدلال المذكور
لا يدل على خلافه ولا يوجب بأن كلامهم طاهر في الاول فن ادعى الخلاف فعليه البيان (قوله فالتخصيص
بالحقيقة هو النص) اعترض عليه بأن المعتبر لو كان هو النص المتفرع عليه القياس لما صح قولهم التام
الذى ننسخ بعض ما ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص فان النسخ حينئذ ليس هو القياس
بل النص المتفرع عليه وأجابوا أن مرادهم بذلك انقول أن النص يقو به والمدرك بالقياس والتعديل
لا ينسخ النص الاخر وهو ظاهر (قوله لا يرفع الحكم عن محل التخصيص) حتى يلزم خروجه عن شبهة
الاستثناء بالكلية يقتضى سقوط الاحتجاج بالعام اذا كان معلوما بقا الاحتجاج قطعية اذا كان محمولا
وتحقق أن حكم التخصيص هو الدفع لا الرفع فيجى في موضعه ان شاء الله تعالى (قوله يروى في حقا من كل
مهما) فان قلنا شبهة الاستثناء وجه آخر غير الشبهة بحكمه وهو اشتراط المقارنة في التخصيص كإى
الاستثناء فكان ينبغي أن يرجع على شبهة النسخ كما هو مذهب الفسوف في الثالث قلت الترجيع بكثرة
الشبهة من باب الترجيع بكثرة الأدلة اذ كل شبهة دليل على حدة فلا يجوز الترجيع به كإى شريح البرزوى
(قال المصنف اذ قبل التخصيص كان معمولا به) فوقف في نفسه بأن الكلام في التخصيص الاول وهو لكونه
مفيدا للمصدر يتوقف عليه ولا يكون معمولا به قبل التخصيص وأجيب بأن المراد عند فرض عدم

المخصص الاول والاستدلال لا يدل على خلافه قال (لان حكمه بيان اثبات الحكم الخ) أقول أى حكم
التخصيص بيان اثبات الحكم فيما وراء التخصيص أى وراء الأفراد المخرجة وعدم دخولها في الأفراد تحت
حكم العام كما أن الاستثناء كذلك لما رفع الحكم عن محل التخصيص بعد ثبوته كان المانع كذلك قال
المصنف اذ قبل التخصيص كان معمولا به) أقول في العبارة مناقشة لان الكلام في التخصيص الاول

من حيث ان التخصيص يبين أن التخصيص غير داخل في حكم العام فلهذا الشبهة لا يصح تعديله كما هو مذهب

الباقي تحت العام مجهولا
فلا يثبت العام بحجة ومن
حيث انه لا يصح تعليله
يبقى العام حجة وقد كان
قبل التخصيص حجة فوقع
الشك في بطلانه فلا يثبت
بالشك هذا ما قالوا ويرد
عليه انه لما كان المذهب
عندكم وعند اكثر العلماء
حجة تعليله فوجب أن
يطلب العام عندكم بناء
على زعمكم في حجة تعليله
ولا تغفل لكم زعم الجباين
أن عنده لا يصح تعليله
ولدفع هذه الشبهة قال
(على أن احتمال التعليل
لا يخرج منه من أن يكون
حجة لأن ما يقتضي القياس
تخصيصه يخص ومالا
فلا) فإن المخصص ان لم
تدرك فيه علة لا يعمل
فيبقى العام في الباقي حجة
وان عرفت فسه علة فكل
ما قد جد العلة فيه يخص
قياسا ومالا فلا يثبت
العام باعمال التعليل
(فظهر هنا الفسق في بين
التخصيص والنسخ)
أي الما ذكرنا أن تعليل
المخصص صحيح ظهر من
هذا الحكم الفسق بين
المخصص والنسخ فانه لا يصح
تعليل الذي ينسخ الحكم في
بعض افراد العام ليشيت
النسخ في بعض آخر
قياسا صوره أن يرد نص
خاص حكمه بخلاف حكمكم

بسط النسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام الشبه الثاني أنه لشبه بالاستثناء لا يصح تعليله كما
لا يصح تعليله كان السابق أولى الى الوهم من قوله فلا شبه الاول يصح تعليله أنه لشبه بالامتناع
يصح تعليله كما يصح تعليل التامخ فذكر ذلك الوهم لان التامخ لا يصح تعليله لما يميز من نسخ النص
بالقياس على ما سألني فان قيل فيجب أن لا يصح تعليل المخصص أصلا لان كلاً شبهه يقتضي أن عدم
التعليل قلنا شبهه بالتامخ وهو الاستقلال يقتضي حجة التعليل الا انه لم يصح في التامخ لما هو وصير و
القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالتامخ أي الاستقلال (قوله على أن
احتمال التعليل) يصلح رفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص
لاجواب عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت حجة تعليل المخصص توجب جهالة في العام
ونقتضي سقوطه وبطلان حجته كما زعمت توجب بطلان حجة العام المخصوص عندكم لانكم فالتون بحجة
تعليل المخصص اذ لا يخفى أن المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسام بطلان المقدمة
القائلة بان حجة التعليل توجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذ لم تدرك علة فاحتمال التعليل بان
على ما هو الاصل في النصوص واذا أدركت فاحتمال التفسير قائم لما في العلة من التزام وهو بعد ما تعينت
لا يدري انما في أي قدر من افراد العام توجب ذلك فوجب جهالة العام وبطلان حجته فلا يلزم توجب
فيمكن الشبهة فيه لما عرفت من أنه ثابت يتيقن والشك لا يوجب زوال أصل اليقين بل وصف كونه بقينا
المخصص وهو الاصل كان معه ولا يوجب وجود المخصص حصل الشك (قوله لما يميز من نسخ النص
بالقياس) قد يترجم مع اللزوم لجواز أن يشار إلى القياس فردا آخر من افراد العام ويندفع ملاحظة
قول المصنف لينسخ بالقياس بعض آخر من افراد العام وقوله ليشيت النسخ في بعض آخر قائم (قوله
فان قيل فيجب أن لا يصح الخ) قيل قول المصنف لا يريد بقوله الخ معنى عن اراد هذا السؤال والجواب لا
أن يريد توضيح ما ذكره (قوله لاجوابا عن الاشكال الخ) قيل بل الجواب عنه انه لما كان للمخصص جهتان
جهة استقلاله وجهة عدمه وجهة استقلاله وان اقتضت حجة التعليل الموجبة لجهالة العام المتضمنة
لبطلان حجته يمكن جهة عدم استقلاله تقتضي خلاف ذلك دخل الشك في بطلان حجته وقد كان قبل
التخصص حجة بغير فلا يثبت بالشك وحاصله أنه انما يميز بطلان حجة العام لو لم يعارضه ما يوجب عدم
حجة التعليل وفيه نظور لان هذا انما يفيد اذ لم يكن حكم أحد المتعارضين بخصوصه وهو حجة تعليل
مذهبنا للنسخ كما لا يخفى وقد يقال مراد الشارح ليس دفع الشبهة المذكورة عن كلام القوم بل
ارادها عليهم ودفعها عن تقرير الاستدلال بوجه آخر فهي كلامه فدفع الشبهة الواردة على القوم عن
الاستدلال على أصل المذهب (قوله على أن احتمال التعليل الخ) فيجوز ان لا يرد على المصنف كلام
الشارح ان قصده الايراد عليه (قال المصنف فلا يثبت العام باعمال التعليل) قيل عليه تعليله
وهو لكونه مغبر للصدر يتوقف عليه ولا يكون معه ولا يوجب التخصيص اللهم الآن يقال المراد انه
عند عدم فرض المخصص الذي هو الاصل كان العام معه ولا يوجب وجود المخصص حصل الشك
فليتأمل قال (قوله على أن احتمال التعليل يصلح رفعا الخ) أقول فيه بحث وهو أن مراد المصنف
ليس دفع الشبهة عن كلام القوم بدليل قوله هذا ما قالوا ويرد عليه بل ارادها عليهم ودفعها عن تقرير
دليل المسئلة فانه قد يرد عليها على وجه لا يرد عليه تلك الشبهة فهي كلامه فلدفع هذه الشبهة الواردة
على القوم عن الاستدلال على أصل المذهب قال (على أن احتمال التعليل الخ) أقول وتقريره أن
العام بعد التخصيص لا يخرج من أن يكون دليلا لان المخصص ان لم تدرك فيه علة لا يعمل فيبقى العام في
العام يكون ووروده متراجعا عن ورود العام فانما يجعله ناسيا لا يخصصا على ما سبق (فان العام الذي نسخ بعض ما يثبت له لا ينسخ بالقياس

وهنا مسائل من المروق
تناس ما ذكرنا من
الاستثناء والنقض
والخصيص

التي تمكنت فيه ثم بين
عدمه وما الاحتجاج به
فتم المدراء وما القول
بان كونه بحجة لاحتجاج
الجهالة وغيرهم به
شأنه اذا كان اجما
فيحتاج الى اثبات ذلك
منهم وانه معصوم
في الوجه ولوكيف يجوز
نسبة مخالفة الاجماع
لمثل الكرخي الامام
العظيم الشأن السوزي
(قوله على هذا الوجه
لا يصح) اشارة الى أن
التناسخ من حيث انه
نص مستقل بنفسه
مفاد الحكم على
ما هو والى اجماع من
كون النصوص مملدة
واغلا يصح العمل بما
تفسيده العلة من جوار
نسخ ما ينال الساسخ
لعدمه بسوا النزاع
بالقياس (قوله ويرد عليه
انه) لما كان حكم أحد
المعارضين بخصوصه
وهو حجة تعليله منه
لحكم والاخر وهو عدم
حجته باطلا عندكم لم يكن
العام لمخصوص مخرجا
بين الشبهين حتى يجب
وطايتها وايضا فكل

(قوله اذ هو) أي القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا يشغله لان عمل الناسخ اغما هو في رفع
الحكم باعتبار المعارضة لكن يخص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص اغما هو على
وجه البيان دون المعارضة والقياس المستنبط من المخصص يبين أن قدر ما يمدى اليه العلة لم يدخل تحت
العام كأن النص المخصص يبين أن قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم يجوز التخصيص بالقياس ابتداء
فلما لان ما تناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدمه وتناوله لا يمنع بغير خلاف
العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشترك في بيان عدم دخول البعض الافراد وقد
يقال لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا
القياس المستنبط منه لا يصلح مينا للعام فلو اعتبر لم يكن الامعاء وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل
اغما هو باعتبار عدم التناول لشي من افراد العام والكلام في القياس المتناول له

المفروض عليه هذا بقضي أن يكون العام المذكور حجة قطعية لان ما قضى القياس تخصيصه يخص
وما فلا وعلى التقديرين يبقى العام في الباقي قطعا يجب بانه لما وجد في الباقي احتمال المخرج
بالتعديل بعلة أخرى لم يبق قطعا (قوله على وجه البيان دون المعارضة) فان قيل هذا يناقض قوله سابقا
فيصير أن يعارضه القياس ولما صرح به صاحب الكشف وغيره من أن حل المخصص بطريق المعارضة
فلما المعارضة المنتقبة هي المعارضة الحقيقية التي هي بمعنى الرفع والاراء المنتقبة هي المعارضة الظاهرية
التي هي بمعنى الدفع بالذات فلا شك (قوله فان قيل فلم يجوز الخ) أي اذا كان القياس مثل النص المخصص
في أن كلامه ما يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحت العام فلم يجوز التخصيص بالقياس ابتداء عند
القائلين بان موجب العام قطعي (قوله مؤيد بما يشترك) فهو المخصص الذي تخصصه العام أولا (قوله)
لعدم تناوله شيئا من افراده) اذا افترض أن هذا العام لم يخصه قبل القياس (قوله ولا كلام في القياس
المتناول له) قيل عليه عدم تناوله الاصل يستلزم عدمه اول لرفع فكيف يصح أن يقال والكلام في
القياس المتناول له والجواب منع الاستلزام ألا يرى انه لو قيل جاء القوم ولم يحضر يدور على عدم حجته
بانه سديد وهو الخارج عن القوم المذكور فمضى زيد لاجله بالقياس بظن عدم ثبوت الحجى اكل
من هو سديد من القوم المذكور مع انه الاصل أعنى لم يحضر زيد لا يتناول فردا آخر وهو ظاهر

الباقي حجة وان أدرك كل ما وجد فيه العلة يخص قياسا وما لا فلا يطل العام باحتمال التعديل لا يقال
مقتضى ما ذكرنا أن يكون حجة قطعية لان ما قضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا وعلى
التقديرين في العام الباقي قطعا لا تناوله لما وجد في الباقي احتمال المخرج بالتعديل بعلة أخرى
بناء على طلبة القياس الاول لم يبق قطعا قال (لان عمل المخصص اغما هو على وجه التبيان دون
المعارضة) أقول ان قيل هذا مخالف لما صرح به صاحب الكشف وغيره ان عمل المخصص بطريق
المعارضة قلنا مرادهم بالمعارضة الظاهرية بمعنى الدفع ومدا الشارح المعارضة الحقيقية بمعنى الرفع فوجه
ان المخصص يبين ان بعض افراد العام غير داخل في الحكم من أول الامر فيكون دافعا البعض الافراد عن
الدخول في الحكم والتناسخ يبين ان بعض الافراد خارج عن الحكم بعد الدخول فيه فيكون رافعا له في
الاول معارضة في الجهة وفي الثاني معارضة تامة قال (فان قيل فلم يجوز التخصيص با قياس ابتداء) أقول
الفا في فلم يجوز يدل على تفرع الكلام على ما له قدومه ان القياس لما كان مثل الكلام المخصص في
ان كلامه ما يبين أن قدر ما تناوله لم يدخل تحت العام كان ينبغي أن يجوز لتخصيصه ب قياس ابتداء
كلاص وحاصل الجواب ان الجهة الدافعة لتحقيقه في المخصص كما عرفت ان تعارضت القياس عن
التخصيص ابتداء لان الظني لا يدفع الظاهري قال (وقد يقال ان الاصل الذي يستند اليه القياس الخ)

منهم لان أحدهما ثابت عندكم والاخر باطل وبالاطل لا يعارض الحق فإيجاب صحة التعديل

لم يدخل في البيع

بجهاالة العمام يقتضى سقوطه وبطلان بيعته على ما هو مذنب الكرى رجه الله قوله فليس دفع الشبهة المذكورة الواردة على استدلال أقوم عن تقرير الاستدلال على أصل المدعى قال على أن (الخ) فهو استدلال مستأنف على المدعى فلا يراد فيه تسليم بطلان المقدرة القائلان بحجة العبد بل فيجب الجهاالة فلا يدفع تلك الشبهة عن استدلال القوم (قوله) على أن احتمال يعنى سلما أن العام المخصوص لا يتردد بين الشبهين وإنما القائم فيه شبه النسخ الموجب لهجة التعديل لكن لا نسلم أن حجة التعديل فيجب جهاالة في العام المخصوص بل إنما فيجب تمكن الشبهة فيه وتزيل عنه وصف القاطبة (قوله صورته أن يراد الخ) مثل قوله تعالى افتلوا المشركين كافة فام في كل مشرك ثم قوله وإن أحد من المشركين استجار فأجره فلا يصح تعديل النسخ لثبت النسخ في البعض الآخر قياسا على ما لا يثبت حكم هذه العلة في الباقي

والألم بصورة كونه مخصصا لعدم مباح الأصل للبيان لا استلزام عدم مباح القياس لذلك وأما المشترطوا في القياس المخصص للعام الذي ضمن منه البعض أن يكون أسد مخصصا لذلك العام بل إذا ضمن العام بتطبيع مازن الجواز فخصه به بالقياس وإن كان مستندا إلى أصل لا يتناول شيئا من أفراد العام (قوله) فظاهر الاستثناء ما إذا باع الحر والعبد بشئ أي بشئ واحد أو أسد أو فصل الشئ بأن قال بيعتهما بألف كل (قوله) والألم بصورة كونه مخصصا قبل تليعه عدم تصوره عن المدعى فكيف يصح ذكره في مقام الالتزام والجواب أن المدعى عدم الجواز لعدم التصور أو لولم يكن متصورا لما حجب إلى الاستدلال عليه (قوله) وإن كان مستندا إلى أصل لا يتناول شيئا من أفراد العام اعترض عليه بأنه يناقض ما سبق من أن القياس مظهر للمخصص بالحقبة هو النص المثبت للحكم في الأصل وأوجب بأن مراده بما ذكره هو لا يتناول بطر بقى المنظور شيئا من أفرادهم وإن كان متساويا لبطر بقى مفهوم الموافقة حتى صار أسد فلانافي (قوله) مع في العبد مثلها مطلقا لا في حقيقة له إلا أن الفساد بقدر انفسد إذا الحكم ثبت بقدر دليله والمفسد في الحر كونه غير ممل البيع وهو مخصص بدون الفن ولا يتعداه خلاف ما إذا لم يسم شئ كل واحد لا نه يجوز جعله مخصصا لثمن نفسه البيع وله أن الحر لا يدخل تحت العقد أصلا لأنه ليس بممل والبيع مخصصا واحدة فكان القبول في الحر شرط للبيع في العبد وهو شرط فاسد والبيع بطل بالشرط الفاسد هذا وفي قول المصنف بطل البيع لأن أحدهما الخ فيه بحث وهو أن الحق أن البيع في الحر بطر بقى لا يملكه المشتري أصلا ولو تبعض في المجلس باذن البايع مخصصا أو دلالة في العبد فاسد يملكه المشتري بالتبعض باذنه فيه ويلزمه فقيته فيلزم الجمع بين الحقيقة والجواز ويمكن الجواب بسد تسليم أن المراد بطلان البيع في كل من العبد والحر في الصورة الأولى والعبد في الصورة الثانية بالمصير إلى عموم الجواز أقول هذا الكلام ذكره جمهور شراح أصول فخر الإسلام وغيرهم في جواب السؤال المذكور ومعنا ما من القياس فرع النص وتابع له لأنه في الحقيقة تعميم على حكم النص كإبين في موضعه فلا يصلح أن لا يتناول شيئا من أفراد العام بل يتصور تناول الفرع أية فلو لم يكن إلا أرفعا محضاً وأما نظر الشارح رحمه الله تعالى فأقول كالأوجه غير صحيح أصلا ولا فظاهر بما ذكرنا اتفاقا عدم تعدول الأصل إذا استلزم عدم تناول الفرع فكيف صح أن يقل والكلام في القياس المتناول له وأعجب من ذلك قوله والالم بصورة كونه مخصصا فان عدم تصوره عن مدعى الخضم فكيف يصح ذكره في مقام الالتزام وأما الثاني فلا نه مخالف لما سبق في قوله وليس بسد لأن القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الأصل ولأن القائلين بهذا الكلام كصاحب الكشف ورواهان الدين الفارسي وجلال الدين البخاري وغيرهم من المشايخ هم الذين يوجد منهم الأسطلاح فاذا ذكروا كلاماً أو أقاموا عليه دليلا وجب أن يسموا ذلك بغير هذا الكلام الذي ذكره ورواهان لا يجد من يتصور معنى القياس ويتأمل في معاني عباراتهم بدامن الجزء والأذعان به على أن الاشتراط المذكور ثابت لما قال الإمام أبو زيد الدبوسي في التفويم وتبعه شمس الأئمة وغيره من المحققين لا يجوز عندنا تخصيص العام بالقياس ابتداء وإنما يجوز بيان العموم بالقياس ابتداء وإنما يجوز بيان العموم بالقياس إذا كان ثبت خصوصه بدلالة يجوز رفع الكل بهم من غير تأييد بالاجماع أو بالاستقفاضة في السابق ثم دفع الاشكال في حاله أنهم من جنس ما دخل تحت المخصوص أو من جنس ما بقى تحت العموم فيتعرف ذلك بالقياس لأن حكمه في نفسه قابل القياس غير ثابت قطعا للظهور دليل المخصوص واحتمال المسألة في نفسها أن تكون داخل تحت المخصوص فليتمأم لا يقال ما ذكر في الوجه الثاني للتعريف مخالفا لما سبق في قوله وليس بسد لأن القياس مظهر لا مثبت والمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الأصل لا نتناول ذلك الكلام في العام المخصوص بكلام لا يقتضى أنه لا يصح تعديله في نفسه كلف وهو نص مستقل ومقتضى الحكم (قوله) فإن العام الذي نسخ الخ) حاصل القبر في العام المنسوخ

لمست حقيقه الاستثناء
لكنها موجودة تناسب
الاستثناء ان الاستثناء
يجمع دخول المشتري في
حكم صدر الكلام وفي هذه
المسئلة لم يدخل الحرقت
بالايجاب مع ان صدر
الكلام ينسأله فصار
كانه مستثنى وفي المسئلة
الثانية رهي ما ذاباع
عبد بن الاهداف حقيقه
الاستثناء موجودة فاذا
لم يدخل أحدهما في البيع
لا يصح البيع في الآخر
لوجهين أحدهما أنه
يصير البيع في الآخر
بخصته من الثمن المقابل
يهما والبيع بالحصة
ابتداء باطل لجهالة واقفا
قلنا ابتداء لان البيع
بالحصة بقاء صحيح كإثباتي
في المسئلة التي هي نظير
النسخ والثاني أن البيع
في الآخر يصح بشرط
شكالف لمتقضى العقد وهو
أن قبول مائس يبيع وهو
الحز والعبد المستثنى
يصير شرط القبول المبيع
(ونظير النسخ ما ذاباع
عبد بن الفاضل أحدهما
في قبول التسليم بين العقد
بقدر الباقي بخصته) فهذه
المسئلة تناسب المنسخ
من حيث ان العبد الذي
مات قبل التسليم كان
داخل تحت البيع لكن
لما مات في يد البائع قبل
التسليم اشترى البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يقتصد بالبيع في العبد الاخر

واحد يتخمس انتم في العبد عند ماله خلافا في حقيقه (قوله لم يدخل الحرقت بالايجاب) لان
دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المائنة والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جع بين حى وميت
أوبين ميتة وذكية أوبين خل ونخر (قوله قصار البيع بالحصة ابتداء) بان يقسم الان على قيمة
العبد المبيع وقيمة الحر بعد أن يفرض عبدان في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى
في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما متساوية ثم خصه العبد من الانفجما على الشا صنف
وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت مثل هذا العبد بخصه من الان الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد
الاخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع (قوله ولان مائس يبيع بصير شرط) وذلك لانه لما
جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما مقبولة في الآخر حتى لا يعلق المشتري قبول
أحدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيه فما اذا لم يكن المشتري
ملحقا بالضرر بالبائع في قبول أحدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكنا با
مدبرا أو أم ولد يصح في العبد قلنا الكلام في كونه شرطاً فاسداً وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب
فيهما وأما اذا صح فهو شرط صحيح وقبه لانه لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب
بان يجعل البطلان على عدم الجواز (قوله لم يدخل الحرقت بالايجاب) وهو عند الانتهاء عبارة عما
يتقدم من أحد المتعاقدين وهو الايجاب بالهوجب وجود العقد اذا اتصل به الآخر ثم هذا القول متأخر
في التوضيح عن الذي بعده والطاهر أن التقديم مهور من القلم وقيل تقديم شرحه لما بدته لما قبله
(قوله يصح في العبد) أي يصح البيع فيه بخصته لان الاذن هو البيع بالحصة بقاء لا نسبه بدخلون في
البيع ثم يخرجون وذلك لان الدخول في العقد باعتبار الرق والتقوم الموجودين فيهم ولذا جاز بيعهم
من أنفسهم ونفذ القضاء ببيع المدبر مطلقا والمولد الاعند محمد جاز بيع المكاتب لغيره اضراراً في
أصح الروايتين فامتناع الحكم معابر لاحتقاقهم أنفسهم كاحتقاق الغير (قوله وقبه نظراً لان حاصل
الخ) فديجاب عنه بان كون الجمع بين الشئيين في الايجاب مقتضيا لجعل قبول العقد في كل واحد منهما
مشروطا بقبوله في الآخر مما لا ينبغي أن يشك فيه ولا كلام ونعنا الكلام في كونه شرطاً فاسداً عند
عدم صحة الايجاب قيمه ما لماعية وضوح هذا المصريح به بل أشار إليه بخصه الكلام في كون الشرط فاسداً
مستقل قبل القياس وهذا الكلام في العام الغير الخصوص به بل الخصوص حكم بينهما قال (وكذا
اذا جع بين حى وميت أوبين ميتة وذكية أوبين خل ونخر) أقول ههنا بحث لا بد من التنبيه له وهو
انه قال في الهداية من جع بين حى وعبد أو شاة ذكية وميتة باطل البيع فيهما أو ذك في المبسوط باقظ
الفساد فيهما والحق ان البيع باطل في الحر ونخره وفاسد في الفتن ونخره واليه أشار صاحب المغني بقوله
يفسد البيع في الفتن واختبه تابعاً لما أشار إليه شمس الأئمة في أصوله قبل فعله هذا يكون لفظ الفساد
في المبسوط في حق الحر مستعاراً عن البطلان ولفظ البطلان في الهداية في الفتن مستعاراً عن الفساد
فارتفع بذلك الاختلاف الواقع من حيث اللفظ أقول في نفسه بحث لا يجمع بين الحقيقة والجارح لان لفظ
الفساد في عبارة المبسوط فيسأل معنى الفساد البطلان وكذلك اللفظ البطلان في عبارة الهداية
والصواب أن يحمل كلتا العبارتين على عموم الجارح بان يراد به ما عدم الجواز وكذا المراد بالبطلان البيع
في عبارة المصنف رحمه الله تعالى قال (فان قيل هذا الاشتراط عند صحة الايجاب الخ) أقول تقرير
السؤال ان جعل قبول العقد في كل واحد منهما مشروطا بقبوله في الآخر فاسد اذا صح فيه ما بل في
أحدهما فقط فلا اشتراط كما اشترى عبداً ومكنا أو مدبرا أو أم ولد لمحت يصح العقد في العبد ولو كان
الجمع بينهما في الايجاب صحيحاً كان أو لا مقتضيا للاشتراط لما صح العقد في العبد في هذه الضرر ركلم
فيهما

فيه ما زاد كرا لا يدفع المنع (قوله العبد الذي فيه الخيار داخل في الإيجاب) لورود الإيجاب على العبد من إيجاب الماعر ففت في موضعه من أن شرط الخيار يمنع المثلث عن الثبوت لا للسبب عن الاعتقاد على ما سيجي بتحقيقه في فصل مفهوم الخافضة (قوله وهذه المسئلة على أربعة أوجه) لأنه إما أن يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين أو محل الخيار معلوما والثمن مجهولاً أو بالعكس أو كلاهما مجهولين مثال الأول بيع السلم أو فاعثا بالفسين كلاهما بالثمن صفقة واحدة على أن البايع أو المشتري بالخيار في السلم ثلاثة أيام مثال الثاني باعهما بالفسين على أنه بالخيار في السلم الثالث باعهما بالفسين كلاهما بالثمن على أنه بالخيار في الرابع باعهما بالفسين على أنه بالخيار في أحدهما من غير تعيين لثمن كل واحد ولا لما فيه الخيار فربما يشبه البيع أعني كون محل الخيار داخل في الإيجاب تقتضي صحة البيع في الصور الأربع لأن كلام من العبد في النظر إلى الإيجاب مبيع يباع واحداً فلا يكون بيعا بالصفة ابتداء بل بقاؤه رعاية شبه الاستثناء أعني كون محل الخيار غير داخل

واشتغل بدفع السند لانه مما يورث الشبهة في الجملة (قوله على ما سيجي بتحقيقه في فصل مفهوم الخافضة) حيث يذكر في آخر الفصل عند قول المصنف وتبين القصور الخ أن شرط الخيار داخل في الحكم فقط لا ثبت على خلاف القياس ضرورة دفع الثمن والضرورة تستدفع بدخوله في مجرد الحكم بأن يتقدم السبب بتمام الحكم حصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار دفع المبيع بدون رضا صاحبه وسيجي مقام التحقيق في فصوله أن شاء الله تعالى (قوله بالخيار في السلم ثلاثة أيام) الأصل أن الخيار يمنع انعقاد الحكم أصلاً كان الخيار له ما كان الخيار لا بايع أو المشتري يمنع الاعتقاد في جانب من له الخيار نظراً له وأما في جانب من لا خيار له فالعقد لازم حتى لا يتمكن من الفسخ (قوله فلا يكون بيعا بالصفة ابتداء بل بقاؤه) والبقاء أسهل من الابتداء فكيف من شيء يعمل في البقاء ولا يعمل في الابتداء لا يرى أن المذكورة إذا وطئت بشبهة اعتدله وتبقى منكوبة ولا يجوز تركها كالمعتدة من

يصح فيه في صورة الجمع بين الحزب والبد وتقرر الجواب أن كون الجمع بين الشئيين في الإيجاب مقضياً لجعل قبول العقد في كل واحد منهما مائلاً لغيره لا يوجب أن يشك فيه فتنه مكابرة إلا أنه قد يكون فاسداً وهذا المبيع الإيجاب فيه ما بان لا يدخل أحدهما تحت العقد لكنه غير ملزم وقد يكون صحيحاً وهذا أصح الإيجاب فيه ما بان كرم في الصور من هذا القبيل فإن البيع في «ولا موقوف وقد دخلوا تحت العقد لقيام المالية ولهذا يفسد في المكاتب رضاه في الأصح وفي المبر بقاء القاضي وكذا في أم الولد عند أبي حنيفة ولا يفسد رضاهما الله تعالى إلا أنهم باعوا أنفسهم أو ردوا المبيع بدون انعقاده مجال هذا وقد عرفت اندفاعاً نظراً لشارح لأن الجيب قد دفع المنع بالإشارة إلى ثبوت الشرط على تقدير الصحة والفساد ولم يصرح به إغناءً ووضوحاً بل اشتغل بدفع السند لانه مما يورث شبهة في الجملة قال (لماعر فت في موضعه من أن شرط الخيار يمنع المثلث الخ) أقول قد تقرر في موضعه أن شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب لأن البيع لا يحتمل التعليق والخطر لأنه يقضى إلى القسار في الأثبات والخيار ثبت على خلاف القياس فلو دخل على السبب لتعلق حكمه ضرورة ولو دخل على الحكم لتزلزله فقلنا في الخاطر من أعمال القضية الكلية بقدر إمكان وهي أن الأثبات لا يحتمل التعليق ولهذا لو سأل لا يبيع فباع بشرط الخيار بحث ولو حلف لا يطلق فعلى الإطلاق بالشرط لا بحث قال (على أن البايع أو المشتري بالخيار في السلم ثلاثة أيام) أقول الأصل أن الخيار يمنع انعقاد العقد في حق الحكم أصلاً أن كان الخيار له ما كان البايع أو المشتري يمنع الاعتقاد في جانب من له الخيار نظراً له لا في جانب من

محل الخيار وبنوعه معلومين كما إذا باع هذا أو ذلك بالفسين هذا المثلث بالثمن صفقة واحدة على أنه بالخيار في ذلك والثاني أن يكون محلاً

محل الخيار وبنوعه معلومين كما إذا باع هذا أو ذلك بالفسين هذا المثلث بالثمن صفقة واحدة على أنه بالخيار في ذلك والثاني أن يكون محلاً

بكونه داخل في الإيجاب
يصح البيع في الفساد
الرابع غاية ما في الباب
أنه يصير بيعا بالخصه
لكنه في الإبقاء لا في
الابتداء فلا يفسد البيع
ولو راغبنا بكونه غير داخل
في الحكم يفسد البيع في
الصورة الأربع أما إذا كان
كل واحد من محل الخيار
وغنه معلوما فلا نقول
غير المبيع يصير شرطاً
لغيره المبيع وأما إذا
كان أحدهما أو كلاهما
مجهولاً فلا يفسد العقد
ولطه المبيع أو الشئ
أو كليهما ما إذا علم أن
بجهة شبه النسخ فوجب
العصه في الجميع وشبهه
الاستثناء بوجوب الفساد
في الجميع فراعينا الشبهين
وقلنا إذا كان محل الخيار
أوغنه مجهولاً لا يصح
البيع رعايه شبه الاستثناء
وإذا كان كل منهما معلوما
يصح البيع رعايه لشبهه
النسخ ولم يعتبر هنا شبهه
الاستثناء حتى يفسد
بالشرط السادس وهو
أن ما ليس ببيع يصير
شرطاً لفساد المبيع
بمختلف ما ذاباع الحشر
والعبد بالانف صفة
واحدة من غن كل
واحد منهما حيث يفسد
البيع في الولد عند غن أبي
بشبهه روجه الله لأن الخيار
غير داخل في البيع أصلاً فبصرفه كالاستثناء بلامشابهه النسخ فكونه ما ليس ببيع شرط لقبول البيع

في الحكم تنقضي فساد البيع في الصور الأربع لوجود الشرط السادس في الأولى مع جهالة الثمن في الثانية
وجاهة المبيع في الثالثة وجهاته إلى الرابعة فلعناية الشئ بوجه البيع في الصورة الأولى دون الثالثة
التي أعني مع في الأولى رعايه لشبهه النسخ ولم يصح في الأولى رعايه لشبهه الاستثناء ووجه الاختصاص
أن معلوميه محل الخيار والثمن ترجح جانب العصه فلا يفسد العقد مقتضى للعصه وجهاته محل الخيار وأما
الثمن أو كليهما ترجح جانب الفساد فلا يفسد العقد في الأولى من الصور معلوماً بالثمن بغيره
في الأولى فلا يشبه الاستثناء أيضاً بوجوب صحة الكون استثناء معلوماً وأما الثانية فلا يشبه النسخ
بوجوب لزوم العقد في غير محل الخيار لأن جهالة الثمن طارئة وشبهه الاستثناء بوجوب فساد فلا يفسد
الخيار بالشئ وأما في الأخيرين فلا يشبه الاستثناء بوجوب فساد العقد وشبهه النسخ بوجوب انعقاد في
البدلين فلا يشبهه بالشئ وفيه نظر أما أولاً فلا يشبه الاستثناء بوجوب صحة الكون استثناء معلوماً وأما الثانية فلا يشبه النسخ
فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطاً لفساد المبيع ومعلوميه الاستثناء لا يدفع ذلك
ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجباً للفساد مع البيع ومعلوميه الاستثناء لا يدفع ذلك
العقد وهو الانعقاد والجواز إذا لم يوضع في الشرع إلا للثمن فلي فعل ما ذكره بلزوم أن لا يثبت الفساد في شيء من
الصور لانه لا يثبت بالشئ قوله ولطه المبيع أو الشئ أو كليهما (فإن قيل جهالة الثمن طارئة بعارض الخيار بعد
صحة التسمية فلا تقع الجواز كإي بيع القن مع المدبر أحسب أن حكم العقد لما انعقد في محل الخيار بغير
فائمه من كل وجه وهو الخيار لزم انعقاده من كل وجه لأن العقد لا ينفذ إلا بحكمه فصار الإيجاب في حق
الحكم في محل الخيار معزلة لعدم كإي بيع الحرف فيبقى الإيجاب في حق الآخر بحصنه من الثمن ابتداء
بمختلف المدبر مع الثمن فإن الإيجاب تناولهما وإنما امتنع الحكم فيه أصروا منه أنه حقه لا ينص قائم بغير
ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الإيجاب متناولاً له فبما
رواه هذه الضرورة كذا في شرح التوقيم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم بقصير الثمن مجهولاً من
الابتداء بخلاف المدبر فإنه يدخل في العقد والحكم جميعاً لا يمكن له بقضاء القاضي ثم يخرج فقدت جهالة
من القن به (قوله ولم يعتبر هنا) إشارة إلى جواب سؤال تقديره أن البيع في الصورة الأولى ينفي أن
وطء الشئ ابتداء (قوله لوجود الشرط السادس) وهو محل ما ليس ببيع شرطاً لقبول البيع (قوله لزوم
العقد الخ) اعتباراً ههنا لزوم العقد لم يذكر الروم في الأخيرين لأن عدم اللزوم أعما وبواسطة الخيار
ومحل الخيار في الصورة الثانية معلوم فيبقى أن يلزم العقد في غير ذلك المثل وأما في الصورين الأخيرتين فلم
يتمتع محل الخيار حتى يلزم العقد في غيرهما (قوله فيبقى الإيجاب متناولاً له) أي للمدبر لأن يكون
الإيجاب في حق الحكمي المدبر بوجوه عدم كإي ذلك في صورة الخيار (قوله فقدت جهالة الثمن) لأن
لا خيار له لأن للعقوبات لزوم في جابيه حتى لا يتمكن من الفسخ قال (لوجود الشرط السادس في الأولى)
أقول وهو محل ما ليس ببيع شرطاً لقبول البيع قال (وفي نظرهما أولاً فلا يشبه الاستثناء)
الخ أقول الوجه الأول من النظر ناظر إلى قوله أما في الأول فلا يشبه الاستثناء أيضاً بوجوب صحته
لأنه استثناء متناه في الوجه الثاني ناظر إلى قوله وأما الثاني فلا يشبه النسخ الخ لكن قوله فلا يشبه
الأصل في العقود وهو الانعقاد متروحه إلى حال الأخيرين وقوله والجواز متروحه إلى حال الثانية يعني قوله
وأما في الثانية وكذا قوله وأما في الأخيرين إلى آخرهما ليس صحيحاً لأن مقتضى العمل بالشبهين هنا
أن يثبت الشئ في زوال الأصل الثابت بغيره طارئة أن البطلان لا يزيل بالشئ فلا وجه لقوله والأصل
جهن في الصورة الأولى وفي الأخيرين الانعقاد في شيء من زوال بالشئ فلا وجه لقوله أولاً فلا يثبت الجواز
بالشئ وأما فلا يشبهه بالشئ بخلاف الجواز والعبد المصريح استثناءه أي بخلاف الحرفه إذا ضم إلى العبد

وهو في معنى الجمع أو كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتي فله درهم أو على سبيل البدل نحو من يأتي أولاه درهم

البعض والعام لمخصوص البعض حيث لا يصح نسخ الأول بالقياس بدل بغير الواحد إذ يضاف عام السكاب ويصح تخصيص الثاني به لأن عمل النسخ عندنا نافعا وفي رفع الحكم بعد ما ثبت بالعام من غير تورق دلالة عليه قطعاً وبيان على حاله من القطعية

فالظن لا ينهض حجة في رفع ما هو قطعي الدلالة بخلاف صورة التخصيص فإن العام حينئذ لما أخرج عنه بعض ما تناوله ببيان أنه لم يكن من أدامته بدليل لاح مع ظهور دلالة عليه لطوق شبهة في دلالة ما بقي فيصير ظني الدلالة فيفسد تخصيصه بالقياس الذي هو مشهورة في كونه ظني الدلالة مع تساوي نسبة العام في تناوله ما أخرجه القياس وما قام الدليل على خروجه من قبل فهذا يعرف عدم صحة تخصيص العام بالقياس ابتداء (قوله يصير شرطاً الخ) قبل عليه أن البائع إنما يجمل قبول كل منهما

شرطاً يبيع الاخر اذ اصح الاجاب فهم لا يلقوه الضرر بقول المشتري أحدهما

يكون فاسداً بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بجميع شرط لقبول المبيع كافي ببيع العبد مع الحر وتقرر الخواص أن كون محل الخيار غير مبيع أنه هو باعتبار شبه الاستثناء لا غير داخل في الحكم وأما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخل في الإيجاب فيكون قبوله شرطاً صحيحاً بخلاف الحر والعبد المصرح باستثنائه فإنه ليس بجميع أصلاً والحاصل أن محل الخيار مبيع من وجه دون وجه واعتبر في صورة معلومة محل الخيار والتميز جهة كونه مبيعاً حتى لا يفسد المبيع رعاية لشبه النسخ وفي غير جهة كونه غير مبيع حتى لا يفسد رعاية لشبه الاستثناء (قوله يصل في ألفاظه) أي في ألفاظ العام على ما ذكره المصنف حيث فسر قوله ومنها بقوله أي من ألفاظ العام والأولى ألفاظ العموم على ما ذكره غيره (وهي ألفاظ العام بصيغته ومعناه) بأن يكون اللفظ مجموعاً والمعنى مستوعباً أو وجد له مفرد من لفظه كالرجال أولاً كالنساء وأما ما يعناه فقط بأن يكون اللفظ مفرداً مستوعباً لكل ما تناوله ولا يصحوران يكون أنه عاماً بصيغته فقط أو لا بد من تعدد المعنى وهذا أي العام بمعناه فقط أما أن يتناول مجموع الأقسام أو ما إن يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد أما إن يتناول على سبيل الشمول أو على سبيل البدل فالأول أن يتعلق الحكم بجميع الأقسام بكل واحد على الأقسام وحيث ثبت للأقسام ما ثبت لاندخل في المجموع كالرجال اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فهم امرأ أو القوم اسم لمجموعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل أنه شئ واحد ويجمع ويوجد الضمير العائد إليه مثل الرجل دخل

والجاء في الحادثة أعني الظاهرة لا تنفذ كما في (قوله فيكون قبوله شرطاً صحيحاً) لأن الشرط لما لم يؤثر في السبب ولم يمنع من الاعتقاد كان اشتراط القبول فيه كافياً في اشتراط القبول في المبيع وكان من مقتضيات العقد فلم يكن شرطاً فاسداً إذاً الأصل أن كل شرط هو من مقتضيات العقد لا يفسده كشرط إبقاء الثمن بخلاف الحر والعبد مثلاً لأن الحر وما شاكله لم يدخل تحت العقد لعدم المحلية فلم يكن اشتراط القبول من مقتضيات العقد فيفسد (قوله على ما ذكره المصنف) قبل الصواب أن المراد به قوله فيما سمي ومنها أي من ألفاظ العام لا قوله فيما سبق أي لفظ العام بخلاف الباقي لأن اللفظ هناك مفرد فيجتمه أن يراد به لفظ العام بمعنى عين ألف ميم وهما جمع فلا يجتمه بل بتعين إرادة الجمع ما بان يرجع الضمير في ألفاظه إلى العموم أو إلى العام ويراد الألفاظ التي يصل على كل منها العام وفيه بحث لاحتمال التردد باعتبار الموارد فإن لفظ يدي في قولك ضرب يدي وقتل زيد ودم زيد ألفاظ متعدي بال شخص وإن كانت واحدة بالنوع (قوله والأولى ألفاظ العموم) إذ ليس فيها ما من خلاف المقصود مع أن الشائع إضافة الألفاظ إلى معانيها ولهذا راجح الرضى تسمية الألفاظ بحروف التسمية على تسميتها بحروف الاستفهام (قوله أما إن يتناول) هذا ما على حذف المضاف أي ذوان يتناول أولاً وله المصدر وتناول المصدر باسم الفاعل أو بتقدير مضاف إلى المبتدأ أي حاله أو بتقدير هذا المضاف والمضاف إليه مبتدأ تأتي (قوله كالرجال اسم لما دون العشرة) في اكتشاف اللفظ من الثلاثة إلى العشرة وقيل إلى التسعة (قوله اسم لمجموعة الرجال خاصة) بدليل قوله

وما أدري وسوف أخط أدري * أقوم آل حصن أم نساء

(قوله بدليل أنه شئ واحد ويجمع ويوجد الضمير العائد إليه) نقض الاستدلال بالجمع بالصوابات ودفع

والعبد المصرح باستثنائه إذا ضم إلى عبد آخر غير مستثنى فإنه أي فإن كل واحد منهما ليس بجميع أصلهما عرفت أنه خارج عن الحكم قال (على ما ذكره المصنف) أقول أي بناء على ما سبق من قوله أي لفظ العام مجاز في الباقي أقول بناءً على ما سبق ليس كما ينبغي لأن اللفظ هناك مفرد فيجتمه أن يراد به لفظ العام

والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام وقصده ثم غلب على الرجال خاصة لقديهم بأمور
 المساواة كره في القاتقوي يقتضي أن يكون هذا تأويل ما يقال ان قوماً جمع قائم كصوم جمع قائم والافتاد
 ليس من أبنية الجمع وكل منهما متناول لجميع آحاده لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرجل أو
 القوم الذي يدل على هذا الحصن فله كذا فإنه جماعة كان التناول لجموعهم ولودخله واحد لم يصدق شيئاً
 قلت وإذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل جاني القوم لا يزيد من شرطه دخول
 المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت من حيث ان معنى المجموع لا يتصور بدون معنى لكل
 واحد حتى لو كان الحكم متعلقاً بالجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء
 مثل يطبق رفع هذا الجرا القوم الاًزاد وهذا كما يصح عندى عشرة الاواحد ولا يصح العشرة في روح الا
 واحد اذ ليس الحكم على الاًحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان جمعة معاً
 غيره أو مفرد عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلودخله واحد استقر درهمه ولودخله جماعة
 معاً أو متعاقبين استحق كل واحد درهم وبالتالي ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الافراد وعدم
 التتابع واحداً آخر مثل من دخل هذا الحصن أولاً فله درهم فكل واحد دخله أولاً منقرداً استحق درهم
 ولودخله جماعة معاً لم يستحقوا شيئاً ولودخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسبباً في تحقيق ذلك
 والحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثاني بالانفراد وفي الثالث بغير مشروط بشئ منهما قوله فالجمع
 مثل الى جال والمسا (وما في مناه) من العام المتناول للمجموع مثل اروط والقوم يصح اطلاقه على أي
 عدد كان من الثلاثة الى المانتهية يعني ان مفهومه جميع الاتحاد سواء كانت ثلاثة أو أربعة أو ما فوق
 ذلك وليس المراد انه عند اطلاقه يحتمل أن يراد به الثلاثة وان يراد به الأربعة وغير ذلك من الأعداد
 لانه حينئذ يكون مبهماً غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافية لان الدلالة على الاستغراق

والقوم والارط على كل
 عدد معين من الثلاثة
 فصاعداً الى المانتهية
 فإذا أطلقت على عدد
 معين يدل على جميع افراد
 ذلك العدد والعين فإذا كان
 له ثلاثة عينه ثلاثاً
 عشرة عينة فقال عبيدى
 أحرار يفتق جميع العبيد
 وليس المراد أنه يحتمل
 الثلاثة فصاعداً وان هذا
 ينافي معنى العموم

بان الدليل مجموع كونه منسباً ومجموعاً ثم نقص برماح ورماح ورماحات وأجيب به شاذ ولان
 تجيب ههنا بمثل ما أجيب به في الاول وهو ان نقول الدليل مجموع الامور الثلاثة من التنبية والجمع
 وتوجبده الصبر (قال المصنف أي يصح اطلاق اسم الجميع الخ) ليس المراد باسم الجميع ما هو المتبادر
 منه أعنى مثل الركب ونحوه لانه يتناول العموم والارط سبعة فلا وجه وجوب التخصيص افرادها بالذكر
 وأيضاً تفسيره لقوله فالجمع وما في معناه لان صبر يطلق راجع اليها ولو على سبيل البدل والمراد بالجمع
 فيه مفعلة الجمع فينبى أن يعمل في المصير أيضاً عليهم افعول والقوم والارط على سبيل التمثيل لا معناه

دون الآخر وأما اذالم
 يصح الإيجاب في كل
 منهما فلا نسلم أنه اشترط
 ذلك لعدم مقتضى له
 وأجيب بان كسور الجمع
 بين الشئيين في الإيجاب
 مقتضى هذا الاشتراط
 مما لا ينبغي أن يشك فيه
 فان ذلك من ضرورات
 الجمع وهو شرط فاسد
 ربما يكون فيه مفعة
 للبائع بروج العبد
 الاخص الاصغر بوجهه
 الى من هو أجد وأشرف
 فيلحق المشتري شرر
 بخلاف ما زاد اسم العبد
 الى المالك أو المذبر أو أم
 الولد حيث يصح في العبد
 درهم لان كل هؤلاء مال
 متقوم ينقض القضاء
 بيعهم فبدلوا في
 البيع ثم يخرجون بامتناع
 الحكم صيانة لمقتضى
 لاستدقاقهم أنفسهم
 كاستحقاق الصبر فيكون

عين الفميه وهما جمع فلا يخفى بل متعين ارادة انصيغ امابان يرجع الصغرى في الفاظه الى العموم أو الى
 العام ويراد الالفاظ التي تصدق على كل منها انه عام فالصواب أن يراد به قوله فمابان ومنه ما من الفاظ
 العام قال (يعنى ان مفهومه جميع الاتحاد الخ) أقول قال المصنف في المتن فالجمع وما في معناه يطلق
 على الثلاثة فصاعداً ولما كان في طاهره احتمال أن يراد به انه يحتمل الثلاثة فصاعداً رده في التوضيح
 بقوله وليس المراد الخ وبين المراد بقوله أي يصح اطلاق اسم الجميع ثم أراد الشارح زيادة توضيح له فقال
 يعنى ان مفهومه جميع الافراد يعنى ان المعنى الذي وضع له اللفظ العام جميع الافراد سواء كانت
 الافراد في الواقع ثلاثة أو أربعة أو أكثر ولا عبرة لتلك الخصوصيات في الوضع وليس المراد بالاطلاق العام على
 الثلاثة فصاعداً انه يحتمل أن يراد به الثلاثة فصاعداً لان العام حينئذ يكون مبهماً غير دال على
 الاستغراق لان الدلالة عند الأصوليين كما سيأتى ان شاء الله تعالى انما تعتبر اذا ارادته الارادة فاذا اجعل
 المقرر وضاماً أن يراد به خصوصية الأعداد لم يكن موجباً للعموم بل ينافية لان الدلالة على الاستغراق
 شرط في اعمومها فاذا احتل أن يراد تلك الخصوصيات لم توجب الدلالة على الاستغراق قطعاً لان الاحتمال

عنه الفميه وهما جمع فلا يخفى بل متعين ارادة انصيغ امابان يرجع الصغرى في الفاظه الى العموم أو الى
 العام ويراد الالفاظ التي تصدق على كل منها انه عام فالصواب أن يراد به قوله فمابان ومنه ما من الفاظ
 العام قال (يعنى ان مفهومه جميع الاتحاد الخ) أقول قال المصنف في المتن فالجمع وما في معناه يطلق
 على الثلاثة فصاعداً ولما كان في طاهره احتمال أن يراد به انه يحتمل الثلاثة فصاعداً رده في التوضيح
 بقوله وليس المراد الخ وبين المراد بقوله أي يصح اطلاق اسم الجميع ثم أراد الشارح زيادة توضيح له فقال
 يعنى ان مفهومه جميع الافراد يعنى ان المعنى الذي وضع له اللفظ العام جميع الافراد سواء كانت
 الافراد في الواقع ثلاثة أو أربعة أو أكثر ولا عبرة لتلك الخصوصيات في الوضع وليس المراد بالاطلاق العام على
 الثلاثة فصاعداً انه يحتمل أن يراد به الثلاثة فصاعداً لان العام حينئذ يكون مبهماً غير دال على
 الاستغراق لان الدلالة عند الأصوليين كما سيأتى ان شاء الله تعالى انما تعتبر اذا ارادته الارادة فاذا اجعل
 المقرر وضاماً أن يراد به خصوصية الأعداد لم يكن موجباً للعموم بل ينافية لان الدلالة على الاستغراق
 شرط في اعمومها فاذا احتل أن يراد تلك الخصوصيات لم توجب الدلالة على الاستغراق قطعاً لان الاحتمال

قولي بكما وقوله عليه الصلاة والسلام الانسان قما فوجه ما جاء في قولنا اجاع أهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع في الارث (والوصية) فان أقل الجمع فيما اثنان (وقوله تعالى فقد صغت قولي بكما

بجاء كذا كرا الجمع للواحد والحدوث يجوز على الموارد أو على سنية تقدم الامام) فانه اذا كان المتقدم واحد يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعد افلاما يتقدم (أو على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام) فانه لما كان الاسلام ضعيفا لم يسم عليه السلام

عن أن يسافر واحدا أو اثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فلما اهر

قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما جعلناه على أحد هذه المعاني الثلاثة لئلا يخالف اجماع أهل العربية (ولا تسمى لهم بنحو قولنا لانه مشترك بين التثنية

والجمع لأن المثنى جمع) فاهم يقولون فطنا صيغة مخصوصة بالجمع وبقع على اثنين فلم أن الاثنين جمع فنقول فعلمنا غير

مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لأن المثنى جمع

شرط فيه ولا يخفى أن الكلام في الجمع المعروف واما المنكر فبأن يذ كره وكذا ما ترأس ما ما لجوع ولا فقد سبق أن الرط اسم لمادون العشرة من الرجال على ماصرح في كتب اللغة قصارا والحاصل أن المعروف باللام من الجوع وأسمائها جميع الافراد قلت أو كثرت وان كان بدون اللام لمادون العشرة كالرط أو العشرة فمادونها كجميع القسمة مثل المسلمين والمسلمات والافاض ونحو ذلك واما تحقيق أن الموضوع لله وموجع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف وعلى اثنان هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لاشك انه في كيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع أو على كل فرد وانه لا افراد الحقيقة خاصة أو الحقيقة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي أو أعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام (قوله لأن أقل الجمع ثلاثة) انقلوا في أقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع فذهب أكثر الصحابة والفقهاء وأئمة اللغة إلى أنه ثلاثة حتى لو لحظ لا يزوج نساء لا يحنن بزوج امرأته ومن ذهب بعضهم إلى أنه اثنان حتى يحنن بزوج امرأته ونحو ما يوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام إلى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في الموارد والوصايا حتى ان في الميراث للثنتين الثلثين وللأخوات في الوصية للثنتين ما أوصى لاقرباءه فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قولي بكما أي قلنا كما اذا جعل الله رجل من قلوبين في جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان تخافونهما ما جاءه من مثله من الغوى فكيف من النبي عليه السلام وتسل الذاهبون إلى أن أقل الجمع ثلاثة باجماع أهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير صيغة المنكسر لما استعرف مثل رجل رجلان وهو فعل وهو فعل واحد فلو رأوا ايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر إلى الفهم من صيغة الجمع وأيضا يصح في الجمع عن الاثنان مثل ما في الدار رجلان رجلان وأيضا يصح رجال ثلاثة وأربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لوجوب مرادة صورة اللفظ بأن يكون الموصوف

الجمع المصطلح والتقدير وانهم والرط مثلا (قوله ولا يخفى أن الكلام الخ) بمعنى أن قوله فالجمع رما في معناه الخ في المعروف لا المنكر والاعوم له والاعوم له والاعوم له والاعوم له والاعوم له والاعوم له (قوله والا) أي وان لم يكن الكلام في المعروف بطل قوله على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا إلى ما لا نهاية لأنه قد سبق الخ (قوله كجميع القسمة) مثاله كل ما جمع بالواو والنون والالف والياء وما جمعه هذا البيت

وأفعل ثم أنفعل وأفعله * وفعله يعرف الادنى من العدد كالفلس والثراب وأرغفه وغلمه (قوله يحجبان الام إلى السدس) فان الام رث ثلث المال اذا لم يكن للميت ولولا ولدا ن ولا اثنان من الاخوة والاخوات ورث سدس جميع المال اذا كان له أحد مما ذكر (قوله حتى ان في الميراث للاثنين الخ) فيه نظران اتهاست الدليل انما يتوهم اذا وجدت صيغة الاخوات ذكر كره في قضية الميراث مشبا لمدلولها الاثنان وأسجد رثان للاختين الثلثين كالأخوات فلان تقر بسله (قوله هو المتبادر إلى الفهم الخ) أشار بضمير الفصل المقدر للصحة إلى عدم تبادر الاثنين وبذلك يتم الدليل لان

الثاني عن دليل ينافي القطع ثم لما ورد ان قوله فالجمع وما في معناه تناول الجمع المنكسر ولا يحوم له ونعه بقوله ولا يخفى أن الكلام في الجمع المعروف بدلالة توضع الفصل واما الجمع المنكسر فبأن يذ كره وكذا سائر أسماء الجوع فان الكلام في معارفها والأيوان لم يكن الكلام في المعارف من الجوع وأسمائها ليطال قوله على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا إلى ما لا نهاية لأنه قد سبق أن الرط اسم لمادون العشرة من الرجال قال (لان الاخوين يحجبان الام إلى السدس) أقول فان الام رث ثلث المال

والصحة كالأهله من اوجه وعلا ان هذا الاستدلال يستجوز ولا يلحق انتساب من على ما مقرر في
 موضعه ولا يصح جافز بدو عمر وانما المسمى ولا يصح الاستدلال في احوال عن غسكات الخلف اما من
 الاول فانه لا راع في ان ائسر الجميع اثنتان في باب الارث استحقاقا وحيثما لم يرد في الاية ان
 سبعة ابا مع مشروحة الايتين فصاعدا الى بعثنا واثبت بالليل ان الايتين حكم الجميع اما الاستحقاق
 فانه لم يرد من قوله تعالى وان كانا من رث بالاخوة يعني الاختين لآب وام اولاب فثبت فيهما الثلثان
 بمترك ان الايتين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة فلو كانت قرابة تجاوز
 فيكون للثنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق ولا لا لانه لا رثا من غير ان يرد في النص
 قرابة بالزينة وايضا لم يرد في الاية من قوله تعالى فلهذا كرم مثل حظ الايتين فانه يدل على ان
 حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون فلهذا حظ الايتين اعني البنتين ثم لما كان هذا وهما ان النصيب
 يرد بزيادة العدد ففي ذلك قوله تعالى فان كن نسافون اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هبانه يعلم ان حظ
 البنين مع الابن مثل حظ مع البنت لكن من أين يعلم ان حظها ذلك بدون لآب فقلت من حيث ان

عدم التبادر الى الفهم من امارات المحاز كأن التبادر اليه من أقوى امارات الحقيقة (قوله ولا يردع
 جاني زيد وعمر وانما المسمى) أشار في حواشي العبد الى جوابه بانه قد تقرر عندهم ان الجميع يحسرون
 الجميع كالجميع فلهذا الجميع قطعان المقررات عملة الجميع وفي سورته وتماثلت المقررات في منزلة الثلثين وفي
 صورتها (قوله للثنتين فصاعدا) ساعد احوال مفرعها ما لها أي فذهب الموضوع له صاعدا ونظيره اخذته
 بدوهم فصاعدا أي قد ذهب انتم صاعدا (قوله فان كانا من رث بالاخوة الخ) نظم الاية
 المكرمة هكذا فان كانا اثنتين فلهما الثلثان بمترك وفيه بحث وهو انه ان لو تدلى اسم كان يحسرون
 رث بالاخوة كما يوجهه تنسب الشارح ولا وجه للثنية في الاسم وان لو حظ من حيث هما اثنتان فاما اذا
 قوله اثنتين وحلازم أن يكون تكرارا والابواب أن يختار الثاني ويقال فائدة الخبر أعني اثنتين بيان
 الاعتبار بغير التعدد ولا اعتبار للصغر والكبر (قوله ان الايتين حكم الاخوات) لا يخفى أن المفهوم
 من هذه الآية أن الاختين اثنتين وأما ان لهما حكم الاخوات فبني على أن ليس للاخوات الا الثلثان
 وهذا بدلالة النص آية أخرى وهي قوله تعالى فان كن نسافون اثنتين فلهن ثلثا ما ترك حيث دل
 نصيحة على أن حظ الايتين من البنات الثلثين مع قرب قرابتهما وهي قرابة الجزئية فلان يكون لما
 ذوقها من الاخوات مع بعد قرابتهما وهي قرابة المجاورة أولى واذا ثبت بهذه الآية أن نصيب ما توري
 الايتين من الاخوات الثلثان وبالأية الأولى أن نصيب الايتين ايضا الثلثان علم بجوع الايتين أن
 له احسب حكم الاخوات في استحقاق الثلثين (قوله فان قلت هبانه يعلم الخ) فيسئل تقرر السؤال على
 مد الوجه وكيف كان حظ ابنتين مع الابن وهو العصف لا الثلثان فقله لكن من أين يعلم حظها ما ذلك بدون
 الابن بشر بان حظها ما وهما النصيب وليس كذلك والصواب في العبارة أن يقال هبانه يعلم أن حظ
 الابن مع الابنة الثلثان فكن من أين يعلم أن حظها ما بدون الابن ذلك والذي يدل عليه أمران أحدهما
 أن المذكور في الاستدلال بالاشارة هذه الصورة والثاني أن كلمة حجب تدل على أن المذكور ما رزعه
 لم تدل وانت خبير بار لفظ ذلك في السؤال اشارة الى الثلثان في قوله فانه يدل على أن حظ الابن مع الابنة
 الثلثان والسؤال ناظر الى قوله هناك فيكون ذلك حظ الايتين وأما حديث الذكرفي الاستدلال فبين
 ان هذه الصورة ايضا في حكم المذكور ومما رزعه المذکور لانه فيهما من قوله تعالى فلهذا كرم مثل حظ

والصحة كالأهله من اوجه وعلا ان هذا الاستدلال يستجوز ولا يلحق انتساب من على ما مقرر في
 موضعه ولا يصح جافز بدو عمر وانما المسمى ولا يصح الاستدلال في احوال عن غسكات الخلف اما من
 الاول فانه لا راع في ان ائسر الجميع اثنتان في باب الارث استحقاقا وحيثما لم يرد في الاية ان
 سبعة ابا مع مشروحة الايتين فصاعدا الى بعثنا واثبت بالليل ان الايتين حكم الجميع اما الاستحقاق
 فانه لم يرد من قوله تعالى وان كانا من رث بالاخوة يعني الاختين لآب وام اولاب فثبت فيهما الثلثان
 بمترك ان الايتين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة فلو كانت قرابة تجاوز
 فيكون للثنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق ولا لا لانه لا رثا من غير ان يرد في النص
 قرابة بالزينة وايضا لم يرد في الاية من قوله تعالى فلهذا كرم مثل حظ الايتين فانه يدل على ان
 حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون فلهذا حظ الايتين اعني البنتين ثم لما كان هذا وهما ان النصيب
 يرد بزيادة العدد ففي ذلك قوله تعالى فان كن نسافون اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هبانه يعلم ان حظ
 البنين مع الابن مثل حظ مع البنت لكن من أين يعلم ان حظها ذلك بدون لآب فقلت من حيث ان

وسيد كره - قوله منها
 الجميع فهو اذن بمرة قولنا
 ألقاها الاسم والفضل
 والمصرف أي فراه
 وجزئياته وهو السلام
 ليكون العموم والمقصود
 صفة اللفظ على ما عر
 المشهور قال أبو الحسن
 البصري رحمه الله في
 تعريفه العام اللفظ
 المستعمل في قول نضر
 الاسلام البردوي رحمه
 الاسلام العسري هو
 ما يتبعه جماع المصنفات
 ويحل المصنف أقسام
 التقسيمات الاربعة
 أقسام النظم بالعدة الى
 المعنى وأما شرح كلام
 نضر الاسلام فعمل بعضهم
 الدلالة والاقتضاء فسمين
 للمعنى والبراق للسان
 وبعضهم أقسام التفسير
 الرابع للمعنى والبراق
 لتنظيم الكلام فيها هو
 معبوث عنه في نظر

انتم لم يكن لثبته ولا ولد ابن ولا ابنان من الاخوة والاخوات ونزلت سدس جميع المال اذا كان الميت

للاداء والصوت للسامعين
وأمثال ذلك في الاعس
المبحث هذا (قوله بالجمع)
أي المعرف يدل عليه
قوله عبيدي أحرار ولان
حكم المكسب أي ولان
صح كون الرطب وأمثاله
لثلاثة فصاعداً والا
فالرطب بدون اللام لما
دون العشرة من الرجال
فقط وعلى ما في الكشف
وكتب اللغة (قوله على
كل عدد معين من الثلاثة)
أي يطلق الجمع رماني
معناه ويراد جميع الاحاد
سواء كان ذلك الجميع في
الواقع ثلاثة أو أكثر
غير النهاية مضافاً اذ قال
عبيدي أحرار يعني جميع
عبيده سواء كان ثلاثة
أو أكثر منها (قوله لان
أذل الجمع ثلاثة) وهو
مذهب أصحابنا وجهود
أصحابنا والظاهر وأئمة
الحرية وفي ميزان
الاصول وقال أصحابنا
الشافعي ومذهب
الاشعرية أقل الجمع
المصحح اثنان وثلاثة
اخلاف تطرف في أولنا
أن يصدق على فقهاء
يخرج بالصرح الى اثنين
على الثاني دون الاول وفي
انتهاء الخصوص فاذا
نص الى اثنين يخرج عن
الحقيقة على الاول دون
الثاني (قوله فان كان له

الذات الواحدة لما استحدثت اثلاث مع أنها لها فاعلمت لها بطريق الاولى واما الجب فلانه مجيء على الارث
اذما الجب لا يكون الاوارثا القوة أو بالفعل على ان الجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روى
ان ابن عباس رضي الله تعالى عنهم قال لعثمان رضي الله تعالى عنه حين رد الام من الثلث الى السدس
بالاخوان قال الله تعالى فان كان له اخوة فلا له السدس وليس للاخوان اخوة في لسان قومك فقال
عثمان نعم لكن لا تستجيز أن أخافهم فيمار أو أوردى لا أستطيع أن أنقض أمره كان قبلي وقارنه
الناس واما الوصية فلا تهم بالحقة بالميراث من حيث ان كلامهم ما ثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ
عن حصة الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجازاً بطريق اصطلاح اسم الكل
على البعض أو تشبيه الواحد بالكثير في العطف والمطر كإطلاق الجمع على الواحد تعظيماً في مثل قوله تعالى
واناله حافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثرتم هذا الجواز حتى ذكر
المصنف الذي لا يكون من المخصص الا واحد بل يلفظ الجمع عندنا لاضافة الى الاثنين مثل قوله ما أو أضفهما
ورؤسهما ونحو ذلك استأثرنا عن استعمال الجمع بين اثنين مع وضوح ان المراد بعن هذا الجمع الاثنين
وقد يجب ان المراد بالقبول الميول والدرعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى بهتين أو ردد بينهما انه
ذوقين واما الجواب عن الثالث فهو انه لمدال الاجماع على ان أقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث
في ذلك بان يحل على ان الاثنين حكم الجمع في الموارد استحقاقاً وجباً أو في حكم الاصططاف خلف
الامام وتسلم الامام عليهم ما أو في اباحة السفر لهما وان شاع ما كان منهما في أول الاسلام من مسافة
الاثنين فليس فيه كثير من ركا كنه فليست أم (قوله ثم أخذ لها بطريق الاولى) فيه بحث لان المدعى ثبت
حينئذ بابل الاص لا بالاشارة كما زعم (قوله الاوارثا القوة) كالاشتراك مع الاب لا يران ومع ذلك يجب ان
الام من الثلث الى السدس (قوله كما روى ان ابن عباس الخ) لا يخفى أن احتجاج ابن عباس على عثمان
وقبول عثمان كلامه حيث قرره وعدل الى الاجماع على خلاف الظاهر يدل على أن اطلاق الجمع
على الاثنين ليس بطريق الحقيقة فافقه ثلاثة (قوله من حيث ان كلامهم ما ثبت الملك بطريق الخلافة)
فيه بحث لان هذا هو قول زفرجه الله واما عندنا فتنا الثلاثة فالرواية خلافه والوصية اثبات ملك
حديثه يتفرع عليهما أحكام متخالفة فليست في أوائل كتاب الوصية من الهداية فلا وجه للاقتصار
في الجواب على قول زفرجه الله (قوله بطريق اطلاق اسم الكل الخ) قبل لما كان اطلاق الجمع على
المتن محتملاً لان يطلق على مجموع جزأى المتن وعلى كل جزء منه أو رد الجواب مشيراً بقوله بطريق
اطلاق الكل على البعض الى الاحتمال الاول وقوله أو تشبيه الواحد بالكثير الى الاحتمال الثاني وفيه
بحث لان اطلاق الجمع على كل جزء من المتن متفرعاً عما ليس الكلام فيه فلا تقرب لذكره بل مراد
المشاريع بيان علاقة أخرى فان تشبيه كل قلب ثلاثة قلوب يقضي تشبيه قلبيين بسمة قلوب فلفظ الجمع
على الاول مجاز مرسل وعلى الثاني استعارة (قوله عن استتقال الجمع) فيكون بين الاثنين لعدم دورانه
في الكلام دوران الجمع والسفر فيه أكثر مراتب الجمع فيكون اسناد الحكم الى الجماعة بحسب الوقوع
أكثر من هذا يظهر السرفي أنه يفهم في العرف من قوله لا أعلم في البلد من فلان أنه أعلم من الجميع فلا
يعلم النسوية (قوله وارفع ما كان منهما الخ) سر اشتراكه في الاثنين والله أعلم بحقيق الارفع

ولد اوله ابر أو اثنان من الاخوة والاخوات قال (واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين
مجاز الخ) أقول لما كان اطلاق الجمع على المتن محتملاً لان يطلق على مجموع جزأى المتن وعلى كل جزء
منه لان قوله قلوبكم يحتمل أن يطلق القلوب على مجموع القلوب وعلى كل قلب منهما أو رد الجواب مشيراً
لقوله بطريق اطلاق الكل على البعض الى الاحتمال الاول وقوله أو تشبيه الواحد بالكثير الخ الى

واحد أو اثنين بناء على غلبة اكثارية أو اعتبارا من لسان الجماعة بما أوادرك ففسيلة الجماعة وذلك لأن
 الذم المبني على حال النبي عليه السلام فهو من الأحكام دون الفتايات على أن هذا الدليل على تقدير غمامة
 لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في جمع ما يستحق من ذلك لانه في اللغة قسم شيء آخر أي شيء وهذا حاصل
 في الاثنين بخلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضاعفه ولا فاعل ابن الحارث اعلم أن النزاع في نحو رجال
 ومسلمين ونحوه لا في لفظ جمع ولا في نحوين فقلنا ولا في نحو صفت قلوبكم كما قاله وفائق فلي هذا الحاجة إلى
 ما ذكره المصنف جوامع من مثل قلنا ومع ذلك يجب أن يجعل اشتراك بين التثنية والجمع على الاشتراك
 المعنوي دون اللفظي لانه موضوع المتكلم مع العبروا واحدا كالعبراء أكثر وهذا مفهوم واحد يصح
 على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدقهم فقلوا على الثلاثة والأربعة وما فوقه ما من خبرا بشر
 لفظ وتعدد وضع وابعد من ذلك ما قبل أن مثل قلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى هذا المجاز
 ولم يوضع المتكلم مع واحدا آخر اسم خاص الثلاث كالتسعة من أجل الأصل لأن المتكلم هذه الصيغة يحكي
 عن نفسه وعن غيره على أن ذلك التفسير ليس له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام

في اجتماع الثلاثة لا ندفع تعارض الفريدين بالثالث ولذا جعل الثلاثة في الشرع حدا في إبطال الأعداد كما
 في الأسئلة الثلاثة لموسى عليه السلام ومعص المسافر وخيار الشرط وغيرها (قوله أو في النقاد مسئلة
 الجماعة) وفي بعض النسخ صلاة الجماعة فيعمل على غير الجماعة عند أبي حنيفة رحمه الله وتعد رجحه
 الله وأما النسخة الأولى فعلى مذهب أبي يوسف رحمه الله خلافا لما لا نكلام من الإمام والجماعة شرط في
 أدائها فلم يعتبر الجمع الاخرى بخلاف سائر الصلوات (قوله على تقدير غمامة) إشارة إلى ما ذكره الجصاص
 وغيره من أن هذا الحديث لم يثبت من جهة العقل (قوله اذ ليس النزاع في جمع) يمكن أن يدفع بهذا
 بأن الاستدلال إنما هو باعتبار دلالة قوله عليه السلام الايمان فافترقهما جماعة على أن ما روي
 للجماعة يطلق عليها ولا ينافيه أن ليس النزاع في جمع (قوله فلي هذا الحاجة إلى ما ذكره المصنف
 جوابا عما هو على قول من يثبت صحته فقلنا وبقول هو جمع أطلق على الاثنين كما أورده نحر الاسلام
 لأعلى تقدير الوفا الذي ذكره ابن الحارث في المنتهى وإذا فسكو فالحجواب ضروري ويحتاج إلى البه
 وأجيب بأن الشارح صرح بان عدم الاحتياج على تقدير أن يكون الخطاب المذكور مضموما أصيغ
 الجمع وضاعفه حيث قال فعلى هذا الحاجة فالاحتياج على تقدير آخر لا يدفع فيه (قوله بين التثنية
 والجمع على الاشتراك المعنوي) ان قامت قد صرح الشارح في المطول بأن قولنا ما رأيت فقلنا وأما وزيد
 ضرر ثامن قبيل التعليب وصرح أيضا بان جميع باب التعليب من قبيل المجاز ولو كان مشتركا معنويا
 أو لفظيا لم يكن من قبيل المجاز قلت صرح في - وأما في الكشف بان اعتبار التعليب في أمارات فقلنا إنما
 يكون إذا اعتبر أولاهن الذي مع المتكلم بطريق الخطاب أو أعيده بتخالف ما لا يقل أو ابتداء عن فقلنا مع
 أن المتكلم واحدا فلهما قبل أحدهما من التعليب (قوله وابعد من ذلك) أي من القول بالاشتراك
 اللفظي على ما يفهم من ظاهر عبارة المصنف ويجب العمل عليه في هذا المقام حتى يصح أن يكون جوابا

الاحتمال الثاني قال (وابعد من ذلك ما قبل الخ) أقول ذلك إشارة إلى القول بالاشتراك اللفظي
 كما يفهم من ظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى فإنه أطلق الاشتراك وهو منصرف إلى اللفظي طاهرا
 وإن احتمل أن يراد به المعنوي وأما كان أبعد لانه أثبات اللغة بالترجيح مع مخالفة له لتدريج ألفه لانه
 كذلك ويرد عليه انه ليس أثبات اللغة بالترجيح بل في ألفه بترجيح المجاز المشترك فان كون نحو فقلنا
 حقيقة في الجمع متفق عليه ولو كان حقيقة في التثنية أيضا لزم الاشتراك فوجب أن يكون مجازا فيها
 رجحه على المشترك ويمكن أن يقال هذا إنما يلزم لو لم من اتفاق الجوز والاشتراك لفظا وهو موضوع لنا

أخا لهم فبارأوا وروى
 لا يستطيع أن أنقض
 أمرا كان قبلي ونوارثه
 الناس فاحتجاج ابن عباس
 ونصديق عثمان رضي
 الله عنهم إياه وعلى والى
 الإجماع أدل دليل على
 أن صيغة الجمع لا تطلق
 على الاثنين بطريق
 الحقيقة (قوله الاثنين
 فما فوقه ما جماعة)
 أخرجه ابن ماجه وابن
 عدى عن أبي أمامة
 وأحد الطبراني عن ابن
 عمر وابن سعد والبعوي
 عن الحكم بن عمر (قوله
 فان أقل الجمع فيهما انسان
 الخ) من حيث أن حكم
 الجمع يجري على ما في
 الوصية والأثر استحقاقا
 وجبالة ليل أوجب ذلك
 وجهة قامت عليه لا من
 حيث أن الصيغة
 مؤنوسة للاثنتين
 فصاعدا فان من أوصى
 لأولادك يا أحمد الايمان
 منهم ثانيا أحده الثلاث
 فصاعدا وهذا البتة ان
 استحقاق الاثنين كالإيمان
 الثلاث وكذا الإختار
 والائتمان من أولاد الام
 حكمهما حكم الاكثر فال
 الله تعالى يترفع عنكم الله في
 أولادكم للذكر مثل حظ
 الأنثيين وهذه العبارة
 مسوقة لإفادة حنف
 الذكروا بان حظ الذكور

وحق الاثنيتين منها فيكون له النصف ومع الاكثر منها فـ ابرأى حاله في اضعف وما انفرد الذكر فيكون له كل مارك لانه اوجب النصف للاثني الواحدة في صورة الانفراد وذلك عبارة وتدل على أن البنتين لو انفردتا فلهما الثلثان بالاشارة لان أدنى مراتب الاختلاط

ابن وابنت فلان حينئذ الثلثي وهو حظ البنتين في الجمله وبس ارفى حالة انفردهما لما مر ثم لما كان هناك مظنة فوهم زيادة نصيب البنات زيادة عدد دهن عقب ذلك بقوله فان كن نساء فوق اثنتين فلهن الثلثان مارك بمانا لهما اثنتان وارا لهما هذا الوهم لان البنت الواحدة لما استحققت الثلث مع ابنتها فبالحق أن نصفه مع أمها مثلها لان البنتين أمس وجاؤا أشد انصافاً للاثنتين الاخنتين ولهما الثلثان مارك فالبنتان أولى لذلك وذلك بطريق دلالة انحصار فيصال ان استفادته حظ البنتين بطريق الاشارة بما يوجب الدور فان معرفة حظ الذكر تنسوق على معرفة حظ الاثنتين فلو انعكس الامر لم الدور الواحدة لم اعدم التفاوت فاذا

حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان القبر فوق الواحد فانه تقوى بكثرة نصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهرة على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة يختص بال عشرة فادونها وجمع الكثرة غير مختص بال عشرة فمافوق العشرة وهذا أوفق بالاستسما الات وان صرح بخلافه كثير من الثقات (قوله فيصغ تخصيص الجمع) قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقبل لا بد من بقاء جمع بقرب من مدلول المام وقبل يجوز الى ثلاثة وقبل الى اثنين وقبل الى واحد والختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء أو في معناه مثل الرجل الهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة بقرب على ان أقل الجمع فالتخصيص الى مدون يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير مدونا وان كان مفردا كالرجل أو مافى معناه كالنساء في لا تزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على المفرد على ما هو أصل وضع المفرد وقبه نظرون وجوه الاول ان الجمع انما يكون تاما عند قصد الاستغراق على ما تقرره وحينئذ هو حقيقة في جميع

لكلام المصنف قال الفاضل الشريفي وانما كان أبدا لانه اثبات اللغة بالترجيح بل في اللغة بترجيح المجاز على المشترك فان كون فعلنا حقيقة في الجمع منقوله ولو كان حقيقة في التثنية ايضا لم يضالزم الاشتراك فوجب ان يكون مجازا في الجملة على الماشية على المشترك وانت خبير بان هذا تقررا غير مراد على التوحي على أن في المجاز لا يستلزم القول بالاشتراك اللفظي لجواز الاشتراك المعنوي (قوله واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام) أي مقام بيان عموم الجمع المحلى باللام بان يطلق على الثلاثة مصاعدا الى مالاية أي مسندلا بان أقل الجمع ثلاثة (قوله وان صرح بخلافه الخ) قبل تصريح انثاق في المنكر والكلام ههنا في الجمع المعروف باللام سواء كان جمع قلة أو كثرة ولا يخالفه ذلك على أنه لا يبقى بينهم ما فرق بعد التعريف وقبه نظرا لانهم علوا اطلاق الجمع المحلى باللام مطلقا على الثلاثة فصاعدا بان أقل الجمع ثلاثة ولا شأن أن المراد بالجمع الواقع في القلة لجمع المنكر وما يشبهه فالقاعدة متحققة قلنا أم (قوله بقرب من مدلول المام) قيل المراد بالقرب أن يكون الباقي أكثر من النصف والقائل بذلك أبو الحسن البصري وامام الحرمين وأكبر أصحاب الشافعي (قوله مثل الرجال والنساء) المراد بالنساء الاول ما بقي على حقيقته سواء كان في الاثبات أو في النسب وبالثاني ما كان مجازا عن الجنس فلا منافاة بين قوله الاول يجوز تخصيصه الى الثلاثة وقوله الثاني يجوز تخصيصه الى الواحد (قوله فيصير متساويا) فيسه بحث لانه انما يصير متساويا كان داخل في الارادة ثم أخرج وهو ممنوع لما مر أن التخصيص بيان أنه غير مراد اللهم الا أن يراد بانصغ معناه المغموي (قوله على ما هو أصل وضع المفرد) أي العقبة في كماله أو القدر في كماله في لا تزوج النساء لان مال النساء في حيز ان في مفردا مسمى لا تزوج امرأه (قوله الاول أن الجمع انما يكون الخ) منثو فوله يجوز تخصيصه الى الثلاثة بقرب على أي أم أقل الجمع وطاعه أم الثلاثة

على ما عرفت انه مشترك معنوي بين الجمع والتثنية ولا مجاز ولا اشتراك لفظا حال (واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة الخ) أقول وجه عدم التفرقة أن كلامهم ههنا في الجمع المعروف سواء كان جمع قلة أو جمع كثرة ولا بعد في أن لا يبقى بينهم ما فرق بعد التعريف حيث قصد بهما الاستغراق وهذا لا يخالف ما صرح به الثقات لان نصير يحسم في المنكر قلنا أم قال (مثل الرجال والنساء) أقول أراد بانساء ههنا ما اذ وقع في الاثبات والنساء في العبارة الاية ما اذ وقع في النسب فلا منافاة بين قوله يجوز تخصيصه الى الواحد قال (لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة الخ) أقول هذا مخصوص بالمفرد لا يقابل مافى معناه كالنساء في لا تزوج النساء لانه دلالة هذا على المفرد ليست بالوضع كفي المفرد فـ قال (وقبه نظرا من وجوه الاول ان الجمع الخ) أقول منثو فوله يجوز تخصيصه الى الثلاثة بقرب على أي أم أقل الجمع

لا يقبل لما كان له مع الاثنتين مثل حظها كما له مع الواحدة مثلى حظها ضرورة أن حظ الاثنتين ضيق حظ الواحد لعدم التفاوت فاذا

والمراد التخصيص بالمستعمل (وما في معناه) كانه في العموم (الى الثلاثة والمفرد) بالجمع عطف على الجمع أي المفرد الحقيقي (كأن رجل)

وما في معناه) كالمجموع الذي يراد به الواحد (أو لا يترجى النساء الى الواحد) أي يصح تخصيص المفرد الى الواحد

الامر او مجاز في البعض وكون الثلاثة أقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة فذكر في الملاحظة على الاخير بل الواحد ويجوز كما سبق وايضا النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا أقل ولا أكثر فحينئذ لا معنى لهذا التفرع أصلا الثاني أن حمل الجمع على المفرد في مثل لا تزوج النساء انما يكون عندهم نزاع الاستعراق على ما ساقى وجيء فلا عموم ولا تخصيص الثالث أن من قال لقيت كل رجل في البلاد أو كانت كل رمانة في البستان ثم قال أردت واحدا عد لا غبارا فاعقلا ويمكن الجواب عن الأول بأن نفس الصيغة للجمع والعموم عارض للامم والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد أن يبقى مدلول الصيغة وأقل ثلاثة وعن الثاني بأن المتعد في حمل الامم على الاستعراق فيكون الاسم للنس وفيه يكون نفيا لمجموع الأفراد فمفسر المعنى لا تزوج امرأته وهو معنى العموم والاستعراق في النفي وعن الثالث بأن الكلام في الصفة (قوله والمراد تخصيص بالمستقل) فذهب عن التخصيص لا يكون الاعمق فلماذا

كان له اسم وله ما هو معنى الثلثين فقد استعقيد معرفة كون هذه الثلثين الثلثين على التعيين من معرفة أن لذكر كمثل خطأ لا يتبين على الإطلاق من غير دور وأما الوصفة فلا ما أحبت المبررات من حيث انه يثبت للمالك بطريق الانتقال من الميت ويثبت من غيره قبول في الجملة وفي بعض الصور وهو في بعض المواضع قبل الموصى له وموت هو قبل قوله اها فبدل الموصى به في ماله ورثه احد ما غير اياه اثباته ذلك جديد ولا يرد الموصى له ليا ليعب ولا يرد عليه ما يوجب ولا يثبت بدون قبوله لانه لا يثبت أحد اثبات المالك لغيره الا بقبوله وهذا عند الاثمة الثلاثة وعند زفر رحمه الله من حيث ان كلاما ما يثبت الماهن بطريق الخلافة بعد النزاع عن حاجة الميت (قوله والحديث يجوز على تقريره) والا فقدر

أقل ما لا نزاع لتأنيه والذي فيه النزاع ليس أقله الثلاثة فلا تأمل (قوله وأيضا النزاع الخ) أراد بالنزاع في أن أقل الجمع اثنان أو ثلاثة لا النزاع في أن مقتضى التخصيص الى كم هو (قوله فحينئذ لا معنى لهذا التفرع أصلا) لان الكلام في أقل مرتبة تخصيص ينتهي اليها العام لا في أقل مرتبة ينتهي اليها فان الجمع ليس عام ولم يقدم دليل على تلازم حكمه ما فلا يلحق لاحدهما بالآخر فلا يكون الثابت لاحدهما مبنيا للآخر كذا في شرح مختصر الاصول (قوله الثاني أن حمل الجمع الخ) متشابهة الاعتراض قوله أو ما معناه كالنساء في لا تزوج القداء يجوز تخصيصه الى واحد وحاصله ظاهر ولما ذكره الشارح في هذا الاعتراض يظهر قول الشرح في حواشي الكشف ولما استدل به منها أي من الجموع المعروفة بالامم انساب الاحكام الى كل فرد فرد في المفردات المستبشرة بقرينة حكم بعض الاصولين بان الجمع المعروف بلام الجنس يطلق عنه الجمعة وقصارا لبعض محل بحث لان أئمة الاصول انما قالوا بطلان الجمعة وكون الجمع المعروف بمجرع الجنس حيث لا يصح الاستعراق لا لانتساب الاحكام الى كل واحد فليتأمل (قوله ويمكن الجواب عن الأول) قيل هذا الجواب غير مرضي لانه يقتضي كون التخصيص من بالعموم العام وليس كذلك كما قد بينا في هامش من البعض انه يخص بالقياس وخبر الواحد فلو لم يكن بعد التخصيص عام لا يرد عليه التخصيص والجواب أن ازالة التخصيص للعموم ظاهرة وقولهم انه يخص بالقياس وخبر الواحد مبني على ما نقله الشارح من أن الحاجب في بحث عموم النكرة الموصوفة من ان التخصيص قد يطلق على قصر العام على بعض مسجاته وان لم يكن عاما (قوله عن الثالث بان الكلام في الصفة لعمد) ارد هذا الجواب بان مراد المتعترض انه بعد لا غبار في عرف اللغة لانه بعد لا غبار في اعرف مطلقا على أن هذا الجواب يتضمن تسليمه أن التخصيص الى الواحد هو عرفا فاعقلا لا كنه يصح لعمد وهو يقتضي عدم وقوعه في كتاب الله تعالى مع أن الكلام في عام وتخصيصه وقد يجاب عن الثالث بان التخصيص لما كان لبيان أنه لم يبدل في قوله وكان كلامه على الواحد ابتداء

وحاصله ان الثلاثة أقل مما لا نزاع لتأنيه والذي فيه النزاع ليس أقله الثلاثة اما الأول فذكر الثلاثة أقل الجمع العبر المحصور ولا نزاع لتأنيه بل في العام المخصوص واما الثاني فلان العام لما كان مجازا جاز تخصيصه الى الواحد فلا يستقيم الشرع والتفريع ومنشأ الثالث قوله يجوز وتخصيصه الى الواحد وحاصله ان المقروء في معناه لو جاز تخصيصه الى الواحد لمجازا ان تقول لقيت كل رجل في البلاد أو كانت كل رمانة في البستان ثم تقول أردت واحدا عد لا غبارا فاعقلا وحاصل الجواب عن الأول انما لا يسم ان الثلاثة أقل الجمع العبر المخصوص بل أقل الجمع قلمعا وتحقيقه ان قد عرفت ان العام حقيقة فاما في بعد التخصيص من حيث تناول وان كان مجازا من حيث الاقمار فلا بد من تمام معنى يصلح لإطلاق

في كذا لخاص وغيره أنه غير ثابت من جهة النقل على أنه لا بدل على أن يصح الجموع ونظائره

(منها) أي من ألفاظ العام (الجمع المعروف باللام) إذا لم يكن معه هود أو الـ المعروف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الأفراد لعدم الأولوية فتعبر عن الكل) اعلم أن لام التعريف إما للهد أو الخرجي أو الذنبي وإما للاستغراق الجنس وإما لتعريف الطبيعة ليكن العهد هو الأصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لأن اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجسدية أولى من جملة على تعريف الطبيعة والفائدة الجسدية أما تعريف العهد أو استغراق الجنس وتعرف العهد أولى من الاستغراق لأنه إذا ذكر بعض أفراد الجنس خارجاً وذهنا فحمل اللام على ذلك البعض المذكور أولى من جملة على جميع الأفراد لأن البعض متيقن والكل محتمل فإذا علم ذلك في الجمع المحلى بالآل واللام لا يمكن جملة بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لأن الجمع وضع لأفراد الماهية لا للماهية من حيث هي لكن يحتمل علمنا بطريق النجاس على

تأكيده لرفع قوهم جملة على المعنى القوي وتنبه على أن قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز في الواحد في الجمع أيضاً ونحو كرم الرجال إلا الجاهل وإن لم يكن العالم إلا واحداً (قوله والطائفة كالمفرد) يعني أنه اسم لراحد خافوه كإفسار ابن عباس لأنه اسم لقطعة من الشيء واحداً كان أو كثرة فيسأل لأنه مفرد انضمت إليه علامة الجماعة أعني الشافعي والمعتزلي في الكشف الطائفة الفرقة التي يمكن أن تكون حلقة وأقالها ثلاثة أو أربعة وهي صفة غالبية كأنها الجماعة الخافه حول الشيء قصود المصنف أنه ألبست للجمع كالحط بل بمنزلة المفرد فيصعب تخصيصها إلى الواحد (قوله منها الجمع المعروف باللام) استدلل على عمومها بقوله والواجع والاستعمال وتقرير الأخيرين ظاهر وتقرير الأول أن المعروف باللام

وهو لا يعد لا غيباً لا عقلاً ولا عرفاً ولا لغة فليست أمل (قوله وتنبه على أن قصر العام الخ) فيه بحث لأنه يستلزم أن يطلق الجمع على المفرد حقيقة لماسبق من أن اللفظ في الباقي حقيقة إذا كان قصر العام على بعض ما يتناول به غير مستقل من غير تفرقة بين الجمع والمفرد اللهم إلا أن يدعى أن المستثنى منه المقارن بالمستثنى موضوع للباقي وأنت خبر بان هذا ليس بأبعد من إطلاق العشرة على الخمسة حقيقة في قوله على عشرة إلا خمسة على أنه قد سبق وسيجيء أن المستثنى منه متناول للكل والاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم والاستبعاد أصلاً (قوله انضمت إليه علامة الجماعة) التاء تدخل للتأنيث أو شبه التأنيث أي الفرعية وهي في الطائفة ليست للتأنيث فتكون شبهة وهو الجمعية إذا جمع فرع الواحد (قوله وفي الكشف) أي في أول سورة النور (قوله يمكن أن تكون حلقة) قيل عليه اعتبار كون الطائفة حلقة أمر بعيد عن اللغة فإن الطائفتين حول الكعبة يدورون حولها الطائفة حلقة والطائفتين في البلاد يدورون حولها من غير أن يصيروا حلقة (قوله وأقالها ثلاثة أو أربعة) بخالفه ما ذكره في شرح السكت في سورة البراءة من أن الطائفة اسم لجماعة تطوف بالشيء وتحيط به وأقالها انسان أو ثلاثة (قوله وتقرير الأول أن المعروف الخ) بين أول معاني المعروف باللام بحسب الاستعمال ثم بين معنى اللام

الجمع حقيقة وهو الثلاثة وحال الجواب عن الثاني أن هؤلاء النساء حينئذ يكون كالكثرة المقتضية فيجوز تخصيصه إلى الواحد بالاهمية وعن الثالث أن الكلام ههنا في الحقيقة لغة ولا نافيها بعدم الصحة عرفاً وعقلاً ولكنه أغما يستقيم إذا المراد بالعرف المذكور في النظر عرف أهل اللغة بل مطلق العرف قال (وتنبه على أن قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز في الواحد في الجمع أيضاً) أقول فيه بحث لأنه يستلزم أن يطلق الجمع على المفرد حقيقة لماسبق من أن اللفظ في الباقي حقيقة إذا كان قصر العام على بعض ما يتناول به غير مستقل من غير تفرقة بين الجمع والمفرد اللهم إلا أن يدعى أن المستثنى منه موضوع للماقى على ما سبق في مباحث الاستثناء أن بعضهم ذهب إلى أن عشرة إلا ثلاثة مثلاً موضوع قال (والطائفة كالمفرد) بهذا فسر ابن عباس رضي الله عنهما (أقول فائدة أن واحداً من الفرقة لو نُسِرَ للفرقة لسقط الوجوب عن الباقيين ولا يجب نفور الجماعة منها) فإن قيل الضمير في قوله ليتفقن هو يدل على كون الطائفة جمعاً قلنا جمعه باعتبار كون النافر من كل فرقة طائفة فيكون جماعاً هذا الاعتبار فإن قيل قد دجا الجمع والأفراد بالاعتبارين فما فائدة اختيار الجمع في الآية الكريمة قلنا لما لها الإشعار بالاجتماع لثمرة المتفقين

فإن فقهما واحداً متوفاً أشد على الشيطان من ألف عابد فكيف إذا كان القمعية جماعاً * تسد على إبليس سبيل المكاييد قال (وتقرير الأول أن المعروف باللام الخ) أقول بين أول معاني المعروف باللام بحسب الاستعمال ثم بين معنى

قد يكون نفس الحقيقة من غير نظرائها الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصص معينة منها واحدا كلان أرا كثر مثل جاني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصص غير معينة منها لكن باعتبار عهدتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لن يفسد واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصص معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يقتصر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يقتصر اليه وحدها مثل ان يوجد فيه قرينة البعوضة كقبي او شغل السوق وهو العهد الذهني أولا وهو الاستعراق احترازا عن تجميع بعض المساربات فالحمد الذهني والاستعراق من فروع تعريف الحقيقة وهذا ذهب المحققون الى ان اللام تعبر عن العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم أخذوا بالحاصل وجعلوه أربعة أقسام فوجدوا تسهيلات في هذا فنزلوا الأصل أي الرجوع هو العهد الخارجي لأنه حقيقة التعيين وكال تمييز ثم الاستعراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدوا العهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعوضة فالاستعراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لانه

لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار منا أمير ومثكم أمير عك أبو بكر رضي الله عنه بقوله عليه الصلاة والسلام الاثمة من قرش ولم يشكره أحد

موضوعه على الاثنين فصاعدا وليس الكلام الا في ما (قوله غير مختص بالجمع الخ) اشارة الى أنه موضوع للمعنى المشترك

بينه وبين المثنى وهو المشتمل مع العرف لكثر وليس اطلاقه عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي ولا على الحقيقة والمجاز (قوله فيصم) مقترع على أن أقبل الجمع ثلاثة اذ التخصيص الى ما درسا ابطال لدلالة لفظ الجمع على معناه

فيكون نسخا هو اقول عليه ان الجمع المحلى باللام حقيقة في الاستعراق والعموم ويجازي البعض سواء كان ثلاثة أو أكثر فالنسخ انما يلزم من التخصيص سواء كان الى ثلاث أو لا واجب بان التخصيص غير رفع العموم العارض باللام والثلثة وما فواتها مدلول نفس الصيغة ولا يحتل الا بالتخصيص ما

المجرد والمراد بالحصص في قوله وقد يكون حصص معينة منها نفس الشخص لا مصطلح أهل المطبق وقوله حيث لانه لو تم دل على ان الجمع المشترك ايضا من بسبغ العموم لرباه فيه فليست أصل (قوله فالعهد الذهني والاستعراق من فروع تعريف الحقيقة) اعترض عليه بان تعريف الحقيقة عبارة عن تعريفها من غير اعتبار الافراد فكيف يكون تعريف فرد منها أو جميع الافراد من فروعها ولو سلم فلم يجعل العهد الخارجي كالحديث والاستعراق راجعا الى الجنس أعجب عن الاول بان اعتبار الفرد فيها مستفاد من القرينة الخارجية فلا ينافيه عدم اعتبارها في نفس المعرف باللام وعن الثاني بان ذلك لان معرفة الجنس عبر كائنه في تعيين شيء من افرادها بل يحتاج فيه الى معرفة أخرى كذا ذكره الشرع في دعائه المطول (قوله ثم الاستعراق) فيه بحث وهو ان هذا يخالف لما ذكره في المطول حيث قدم غنة تعريف الحقيقة على الاستعراق وعكسه ههنا ويمكن الجواب بان ما ذكره هناك مبنى على مذهب صاحب الكشاف لانه بعد دفعه كلامه وقد حصر في الفصل فائدة اللام في التعريف والتعريف في العهد

اللام المجردة أنه الاشارة وأشار الى أن متعلقه لا يجب الوضوع اما الى حصص من الحقيقة أو نفس الحقيقة ويتفرع على الأخير العهد الذهني والاستعراق وله فروع أخرى يثبت في علم المعاني وتركت ههنا لعدم الاعتداد بما في هذا الفن واعترض عليه أولا بان تعريف الحقيقة عبارة عن تعريفها من غير اعتبار الافراد فكيف يكون تعريف فرد معين أو جميع الافراد من فروعها وثانيا بان كون الفرد لا وجود له بدون الحقيقة لما جعل تعريف العهد الذهني وتعريف الاستعراق من فروع الحقيقة فلم يجعل تعريف العهد الخارجي منها وثالثا بان كلام المحققين يدل على أن القسمين الباقيين وهما تعريف العهد الذهني ان لم يجعل العهد ما يعنى والخارجي وتعريف الاستعراق من فروع العهد أو الحقيقة ولا يلزم ان يكون من فروع الحقيقة أقول الكل فاسد أما الاول فلان منشأ عدم التفرقة بين عدم اعتبار الافراد وبين اعتبار عدم الافراد والمنافع من التفرقة هو الثاني والثابت ههنا هو الاول وهو ما يتفرع عليه خاصا بل أزيد وأما الثاني فلان جاء علمه من فروع الحقيقة ليس كون الفرد لا وجود له بدون الحقيقة حتى يقتضي في العهد الخارجي بل عدم اعتبار الفرد كما عرفت آتفاؤه ومحال في العهد الخارجي لوجوب اعتبار الفرد فيه وأما الثالث فلانه ان أراد بكلام المحققين ما نقله الشارح رحمه الله تعالى فلا دلالة فيه على

كالاتساق، فانه جائز ان كان واحدا لان الدلالة فيه باقية على ما كانت عليه وانما أخرج عن الحكم (قوله كالجمع الذي يراد به الواحد) قبل عليه مثل الجمع على المفرد في مثل لا تزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق

وحيث لا يعجز عن واجب بان المتكلم من اجل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس وهو معناه ونفيه يكون نفيا لجمعية الافراد فيصير المعنى لا تزوج امرأة وهو استغراق في الثاني (قوله الى الواحد) او رد عليه بان من قال لقيت كل رجل في البلد او كنت كل رمان في البستان ثم قال اردت واحدا عدلا غايما عسفا وعقلا واجيب بان اللعوبة على تقدير مراعاة شرائط الجواز وتوفر لوازمه في محل المنع (قوله لا اله الا الله) مثال الاول قوله تعالى انا ارسلنا في فرعون رسولا فرفض فرعون الرسول ومثال الثاني نحو قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فان المذهب وليس الذكر الموجود في الخارج (قوله ثم تعرف الطبيعة الخ) فان قيل مقادير ثم هو التفاوت في الاصلية

سبل العهد الذهني مقسما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع وأحوط في اكثر الاحكام اثنى الايجاب والتدب والتعريم والكراهة وان كان البعض أحوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متأخر عن الاستغراق بناء على أنه لا يقيد فائدة جديدة زائدة على ما يقيد به الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه أظهر لان دلالة النكرة على حصية غير معينة أظهر من دلالتها على نفس الحقيقة ولهذا صرح بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهد في الذهن فيميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في

والجنس وما ذكره ههنا مذهب جمهور المحققين (قوله بان الاستغراق اعم فائدة الخ) قيل هذا على تقدير ثبوت لا يقيد الاغلبة الظن لكونه مرادافا لمعارض بيقن البعض على أن اعمية فائدة الاستغراق انما تكون لكثرة الافراد والاقصوى رجحانه ألا يرى أن العام والخاص اذا تعارضا لا يقدم العام على الخاص بل الخاص اما راجح او مساو واجيب بان العام انما يرجح على الخاص في صورة التعارض لئلا يلزم ابطال أحد القطعين بالآخر أو ابطال القطعي بالظني على اختلاف المذهبين وههنا انما جعل اعمية الفائدة مرادافا لاحتجالي اللفظ ولا يلزم فيه ابطال الرجحان بين المادتين المعينتين (قوله اثنى الايجاب والتدب والتعريم) فان التردد نافي للايجاب أنه على كل المكلفين أو بعضهم يحمل على الكل احتياطا وعلى هذا قياس الثلاثة الاخيرة (قوله وان كان البعض أحوط في الاباحة) أي الاباحة العارضة فانما لورد نافيها أنها الكل المكلفين أو بعضهم يحمل على البعض احتياطا وانما يقيدنا لاباحة بالعارضة لان الاصلية عامة بناء على أن الاصل في الاشياء الاباحة (قوله ومنقوض بتعريف الماهية الخ) قال الفاضل الشربف اجيب عنه بان البعض متيقن باعتبار الحكم فانه لو كان الحكم على الكل كان على البعض ولو كان على البعض فظاهر وأيا ما كان كان الحكم على البعض والتيقن في الماهية باعتبار الوجود فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وأما بحسب الحكم فلا جواز أن يحكم فرد باعتبار خصوصه ولا يلزم منه الحكم على الطبيعة والحقيقة من حيث هي فظهر الفرق وان دعت الشبهة (قوله وهذا ممنوع) اذ يشترط تعريفها حضورها في الذهن فيفيد فائدة زائدة على الماهية (قوله لان دلالة النكرة الخ) هذا على قول من جعلها موضوعا لفرد منتشر ظاهر وأما على قول من جعلها موضوعا لنفس الماهية فلان أكثر الاحكام بحسب الاستعمال على الافراد دون الطبايع فلا تلزم على الفرد اظهر وما كان دلالة

ما ذكره كالا يفتي وان أراد به غيره فلا بد من بيانه لتسكلم عليه ثم بين الشارح رحمه الله أن الراجع بحسب الاستعمال هو العهد الخارجي ثم الاستغراق ثم اعترض الشارح رحمه الله تعالى على تقديم المصنف رحمه الله تعالى العهد الذهني على الاستغراق بناء على تعيين البعض أولا بالمعارضة بان الاستغراق اعم فائدة من العهد الذهني وأكثر استعمالا في الشرع منه لان أكثر خطابات الشرع عامة وأحوط في أكثر الاحكام أي الايجاب والتدب والتعريم والكراهة فانما لورد نافي للايجاب أنه على كل المكلفين أو على البعض يحمل على الكل احتياطا وعلى هذا التدب وغيره وان كان البعض أحوط في الاباحة يعني الماهية الاباحة العارضة فانما لورد نافيها أنها الكل المكلفين أو بعضهم يحمل على البعض احتياطا وقيدنا الاباحة بالعارضة لان الاصلية عامة لما تقر أن الاصل في الاشياء هو الاباحة وثان بالانقضاء بتعريف الماهية اذ لا يوجد فرد بدون الماهية فتكون الماهية متيقنة كتعريف العهد الذهني وقد جعله متأخر عن الاستغراق بناء على عدم افادة فائدة على ما تقيده النكرة وهذا أي عدم افادة الفائدة الزائدة عليها ممنوع وفيه الإشارة الى حضورها في الذهن وهو مفقود في النكرة ولو سلم عدم افادة فائدة زائدة عليها فيها

والرجحان وهو يقتضي وجوده من نوع من تعريف الطبيعة قلت هو لام العهد الذهني الذي يقتضي اعتبار الافراد مع قوله بانه البعضية

ويكون المحلى باللام
حصة غير معينة من
الطبيعة ولا عهده فيه
ولا تعريف ولا يتركه
المصنف لانه ليس في
مدلوله اقسام المحلى
باللام هذا وذهب جماعة
من أصحابنا منهم أوزيد
الديلمي ونظر الاسلام
الى انه ان أمكن حمل
الجمع المحلى باللام على
كل من الجنس والاستغراق
يجب حمله على الجنس وقال
أبو الغلاء الفرسى في
شرح السراجية ان
اللام في الحمد لله للجنس
عند أهل السنة خلافا
للمعتزلة (قوله دال على
المأهية الخ) اشارة الى
ماهية التحقيق من أن
أسماء الاجناس موضوعه
للتبيعة وتالى ماهية
المشهور من أن الاستغراق
وأخواته مدلولات اللام
ولكن التحقيق أن الاسم
لا يدل الاعلى معناه
واللام الاعلى معناه هو
التعريف والاشارة
العقلية الى ما به سره
المخاطب من أن معنى
الاسم ماهية ويكون
المعهود في لام الطبيعة
نفسها من حيث هي وفي
العهد الخارجى والذهنى
الفرد المعين بحسب
الخارج أو الذهنى كإى
قوله تعالى فعصى فرعون
الرسول وقوله سبحانه وليس

الذهن والاشارة اليها التميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجوع ورجع الرجل وبالجملة توفى العهد
الذهنى على قرينة البعوضة وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف أيضا حيث مثل
بعد ذلك تعريف المأهية المتأخر عن الاستغراق بضموا كالتعريف وشربت الماء الا انى بالمعهود الذهنى
الا مثل ذلك مما يدل القرينة على انه لا فرد دون نفس الحقيقة والبعوض دون الكل ولهم دون المعين
واذا كان هذا تعريف المأهية فليت شعري ما معنى العهد الذهنى المقدم على الاستغراق وما هم تعريف
المأهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كإى قولنا الانسان حيوان ناطق (قوله واحدة الاستثناء)
فإن قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندى عشرة الا واحدا أو اسم علم مثل كسرت
زيدا الرأسه أو غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا أو كرهت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون
الاستثناء دليل العموم أوجب منه وجوه الاول ان المستثنى منه فى مثل هذه الصور وان لم يكن عاما
اللفظ عليه أظهر كان عدم اذاته أظهر وان خفاء دلالة يستوجب كثرة الازادة (قوله وبالجملة توفى
العهد الذهنى الخ) قال الفاضل المحشى الشريف علم أن الناس اختلفوا فى المعهود الذهنى فبعضهم
جعل من اقسام العهد الخارجى وقال اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا أو هذا الحمل المعرفى على ذلك
البعض أولى من حمله على جميع الافراد ويسمى المعهود خارجيا أو هذا ما لا ذكر أو لا شرط فيه ما ذكر
نظير الذهنى قوله تعالى وليس الذكر كالاتى ولذكر يفهم من قوله أولا لا يحسر رافضيا معهودا ذهبا
لا خارجيا وبعضهم جعله من اقسام الجنس حيث قال ان معنى اللام الاشارة والتعيين اما الى حصة
معينة واما الى نفس الحقيقة فذلك قد يكون بحيث لا يشترط الى اعتبار الافراد ويسمى تعريف
الحقيقة وقد يكون بحيث يقتصر عليه ويثبت لما أن نجد قرينة البعض على كإى ادخل السون ويسمى
ذهبا أولا وهو الاستغراق ان مذهب المصنف هو الاول دون الثانى وما ذكره المصنف صريح فاما
قلت والشارح حمل كلام المصنف على المعنى الثانى وقال مقال انه وقوله وأن مذهب المصنف
عطف على قوله أن الناس (قوله الاول أن المستثنى منه الخ) فيه بحث لان الشارح حمل قول المصنف
ولحظة الاستثناء على معنى أن الجمع المحلى باللام اذا لم يكن العهد بضع منه الاستثناء وكل ما يبعث منه
ذكره من جعل تعريف المأهية متأخر عن الاستغراق بناء على أنه لا يفيد فائدة جديدة فائدة على
النكرة متفوض شعريف العهد الذهنى فان عدم اعادة الفائدة الزائدة على النكرة فيه أظهر من عدمها
فى تعريف المأهية لان دلالة النكرة على حصة غير معينة أظهر من دلالة على نفس الحقيقة اما على
قول من جعلها موضوعا للفرد المنتشر فظاهر واما على قول من جعلها موضوعا لنفس الحقيقة فتعذر
أكثر الاحكام بحسب الاستعانة على الافراد دون النبايع وما كان دلالة اللفظ عليه أظهر كان عدم
اذا تظاهر فان خفاء دلالة يستوجب كثرة الازادة وقوله أى ولو يكون دلالة النكرة على حصة غير معينة
أظهر من دلالة على نفس الامر صرحوا بان المعهود الذهنى الذى هو الحصة الغير المعينة فى المعنى كالنكرة
ولم يقولوا نفس الحقيقة المدركة والنكرة فان قيل يعتبر فى المعهود الذهنى الهمة فى الذهب تميز عن
النكرة قلنا وكذا يعتبر فى تعريف المأهية حضورها فى الذهب تميز عن النكرة وقد جعله متأخر عن
الاستغراق بدعى عدم اعادة فائدة زائدة على النكرة وبالجملة توفى العهد الذهنى على قرينة البعوضة
وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وصرح به المصنف رحمه الله تعالى أيضا فوجب تأخير عن الاستغراق
وقدم عليه والجواب عن النظر أن مراد المصنف رحمه الله تعالى بالعهد الذهنى المقدم على الاستغراق ما
جعله المحققون من أهل العربية قسما تابعا من العهد الخارجى كإى كره الشارح رحمه الله فى المطول وغيره
فى غيره وسبغ فى الشارح رحمه الله فى بحث المفرد المحلى باللام قال ابن هشام فى معنى اليب فاعلم به دينا

ترتيب اللفظ واشتباع
الكلام كما في قوله تعالى
كذلك الحمار يحمل أَسْفارا
وقول الشاعر

ولقد أصر على التَّسليم
بِسُنِّي

فَضِيحَةٌ ثَمَّةٌ قُلْتُ
لَا يَعْني

فليس فيه تعريض ولا
إشارة إلى معهود ولذا

يوصف مدخله بالثكرة
ويجوز فيه أحكام المنكر

فلا يستحق أن يسمى بلام
العهد الأعلى الساهل

والتشبيه وإن اشتهر بين
الناس باسم لام العهد

الذهني (قوله والفائدة
الجديدة) هي التي تزيد

على أصل مفاد اللفظ
واللام من تعيين طبيعة

الجنس ومعرويته لانه
غير معتد بها بالنظر إلى

الحكم الشرعي فهي تعين
الفرد المعين أو جميع

الافراد فلام لا يمنع
الحصر بان في لام الطبيعة

تعريفها وإفادته معهودتها
وما قبل هذا التعليل

منقوض بتعريف العهد
الذهني فإن عدم الفائدة

فيه أظهر لان دلالة الثكرة
على حصته غير معينة

أظهر من دلالاتها على
نفس الحقيقة فمع كونه

غلطا منشؤه الغفلة عن
العهد الذهني بالمعنى الذي

اعتبره المصنف وسائر

لكنه يتضمن صبغة عموم باعتبارها تصح الاستثناء وهو جمع مضاف إلى المعرفة أي جميع أجزاء العشرة
وأعضاء زيدوا بام هذا الشهر وأحد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء المتصل من متعدد وغير
مخصوص ردليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب أن يشتمل المستثنى وغيره بحسب
الدلالة ليكون الاستثناء لاخرجاه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فإن كان
مخصوصا شاملا للمستثنى شمول العشرة لولا أحد وزيد لرأس والشهر لليوم والجماعة التي في قسم زيد زيد
صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فبصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء
ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصور والمذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاني
الرجال الا زيد ليس من الافراد لان افراد الجمع جوع لا آحادا لا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعروف

الاستثناء فهو عام فيستلزم الاجابة التي ذكرها ولا ضرورة الى حمل كلامه على ذلك لحوازان يكون
معناه ان الجمع المذكور اذا صح منه الاستثناء فهو عام اذ لو لم يكن عاما لا يفرض أنه لا أولوية لبعض الافراد
لعدم العهد في نسبة لكان التعريف الماهية من حيث هي والثاني باطل لان استثناء الافراد من
الماهية لا يجوز على أن في جوابه الاول بحتم لان استغراق كثير غير محصور معتبر في تحقق العام ولم
يوجد في الصيغة المتضمنة فلم يدل الاستثناء على العموم جئت أيضا اللهم الا ان يقال الدلالة على
الانحصار في عدد مفهوم من قيد تلك الصيغة المتضمنة لان نفسها فلا ينافي مجموعها في ههنا بحث وهو أنه
يجوز أن يكون صحة الاستثناء في المدعى أيضا لما ذكر من تقرير لجميع المضاف فلا يدل على عموم الجمع
المعروف كما هو المدعى الآن ثبت أن المضاف انما يتكسى العموم من المضاف اليه وهو ممنوع لا تنقاضه
باجزاء العشرة وبما ينبغي أن يعلم أن تقدير جميع في قوله جميع أجزاء العشرة لا يراد استغراق الاجزاء
وتوضيحه لانه قد دروا الاستثناء منه فانه لا يلزم السباق لان الموجود في النسخ جمع مضاف الى المعرفة
لا لجميع الا ان يجعل الجمع أهم من الصغ فليقتضهم (قوله لا نقول الصحيح الخ) قال القاضي الشرف
هذا الجواب لا يبعد في فعال غاية الامر أنه يدل على صحة الاستثناء لا على أن المستثنى منه جميع الافراد
والمطوب هذا وفيه نظر لان الفرض من جعل المستثنى من افراد المستثنى منه التفرقة بين المحصور وغيره

يكون مجموع معهود ذكر بالحق كما أرسلنا إلى فسر عون رسولنا فقصي فرعون الرسول او معهود وادعينا
نحوها في الغار ونحوها يبايعون تحت الشجرة لا ما جعله بعض الادباء قسما من تعريف الجنس ومثاله
بقوله ولقد أمر على التمسيسي بسبني فاندفع المعارضة والنقض ثم ان المصنف رحمه الله تعالى تبع ابن هشام
وسائر المحققين في رد ما جعله عهدا فادعينا تحت تعريف الحقيقة وعدم تسميته باسم مستقل لعدم
الاعتماد به حتى في المعنى أيضا والجنسية اما لاستغراق الافراد وهي التي يتخللها كل حقيقة فهو خلق
الانسان ضعيفا ونحوه الانسان الذي خسر الا الذين آمنوا ولا استغراق خصائص الافراد وهي التي يتخللها
كل جهاز يتخوذ يد الرجل علم أي اكامل في هذه الصفة ومنه ذلك الكتاب أو تعريف الماهية وهي التي
لا يتخللها كل حقيقة ولا جازم فخر وجعلنا من الماء وقولنا والله لا تزوج النساء ولا لبس الثياب ولهذا يقع
الحث بالواحد منهما ثم قال وبعضهم يقول في هذه انما تعريف العهد فان الجنس أمور موهودة في
الاذهان متعين بعضها عن بعض ويقسم المحدود الى شخص وجنس والفرق بين العرف بال هذه وبين اسم
الجنس الثكرة هو الفرق بين المقيد والمطلق وذلك لان اللفظ واللام يدل على الحقيقة بقيد حضورها في
الذهن واسم الثكرة يدل على مطلق الحقيقة لا باعتبار قيد فاندفع هذا ما ذكره بقوله وبالجمله توقف العهد
الذهني الخ أيضا فلينأمل قال (لا نقول الصحيح الخ) ان الحكم في الجمع المعروف الخ أقول فيه بحث لان المقصود
من قوله ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ الخ وهذا الكلام كما يرى لا يفيد بل بقيد كون

أر باب التحقيق معني على كون اسم الجنس موضوعا على الفرد المنتشر والمحققون ينكرونه (قوله خارجا أو ذهنا الخ) قبل عليه العهد الذهني

قال مشايخنا هذا الجمع
حلف لا أتزوج النساء
بحيث الواحدة و راد
الواحدة بقوله تعالى أغيا
الصدقات للفقراء

أي الجمع المحلى باللام بمجاز عن الجنس وبطل الجمعية حتى

الغير المحصور وانما هو على الاحاد دون المجموع وشهادة الاستقراء والاستعمال أو بقول المراد افراد
مطلوب أصل اللفظ ووجهنا الرجل (قوله قال مشايخنا الجمع المعروف باللام بمجاز عن الجنس) وهذا
ماد كره أئمة العربية في مثل فلان ركب الخيل و بلس الثياب البيض ايه الجنس للقطع بان ليس المقصد
الى عهد أو استعراق فلو حلف لا يتزوج النساء أو لا يشتري العبيد أو لا يملك الناس بحيث بالواحد
لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه
السلام كانت حقيقة الجنس متعقبة ولم تعتبر بكثرته افراده والواحد هو المتبين فيعمل به عند الاطلاق
وعند الاستعراق الا ان ينوى العموم فيختللا لا يمحث قط و يصدق ديانته وقضائه لانه نوى حقيقة
كلامه والعين يتعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى
حقيقة لا تثبت الا بالتيه قصار كانه نوى بمجاز ثم هذا الجنس بمنزلة السكرية يخص في الانثى كما اذا حلف
برك الخيل يحصل البركوب خيل واحد وبمعنى التثنية مثل لا تحمل لك انثى أى واحدة من فقهه تعالى
اغما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الصدقة جنس الفقير فيجوز الصرف الى الواحد وذلك لان
الاستعراق ليس بمتعقبة اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات بل جميع

يتوقف على قرينة البعضية
وعند الاستعراق ويدل
على الفرد دون الحقيقة
والبعض دور الكل وله بهم
دور المدين وتعليقه
منقوض بتعريف الماهية
فانه لا يوجد فرد دون
الماهية وقد جعلها مانرا
عن الاستعراق واجاب
السيد الشريف عن
الاول بان الناس اختلفوا
في العهد الذهي فبعضهم
جعل من اقسام العهد
انفرادي وقال اذا ذكر
بعض افراد الجنس خارجا
أو هذا حمل الفرد على
ذلك البعض أولى من
حمله على جميع الافراد
ويسمى المعهود خارجيا
أو ذهنيا فالذكر أولا
شرط فيهما و ذكر نظير
الذهني قوله تعالى وليس
الذكر كالأنثى فالذكر يفهم
من قوله محذور افكان
مع هو اذا هذا خارجا
وبعضهم جعل من اقسام
الجنس حيث قال اذ معنى
اللام الاشارة والتعيين
امعلا حظة الى حصص
معينة وامالى نفس
الحقيقة وذلك قد يكون
بحيث لا يقتصر الى اعتبار
الأفراد ونسبه تعريف
الحقيقة وقد يكون بحيث يقتصر اليه ويثبت امانا في جدد قرينة البعضية كافي داخل السوق الفقراء

بان في غير المحصور لا بد ان يكون المستثنى منه جميع الافراد غير رد عليه ان المصنف أشار في صدر
الفصل الى ان عموم الجمع يتناول المجموع فالاستدلال بصفة الاستثناء على عموم الجمع المراد به مجموع
الافراد من حيث هو كذلك فلا يستقيم ان يبني الدليل على ان الحكم في الجمع المعصوف على الاحاد دون
المجموع فليستأمل (قوله على الاحاد دون المجموع) قال في المطول ولهذا اصح بالاختلاف جاني المقوم
أو العلماء الا يزيدوا الا ان يكون مع امتناع قولك جاني كل جماعة من العلماء الا زيادة على الاستثناء المتصل
ولا يخفى انه منافي لما ذكره في هذا الكتاب حيث دل ماد كره ههنا على كفاية كون المستثنى من أجزاء
المستثنى منه في الاستثناء المتصل بخلاف ما ذكره هناك وغاية ما يقال ان الحكم اذا كان بالذوات الى أجزاء
المستثنى منه يمكن في الاستثناء المتصل كون المستثنى من أجزاء المستثنى منه كافي بقوله على عشرة الا
واحد اذا كان الحكم بالنظر الى جزئياته وجب فيه كونه من جزئياته كافي قولنا جاني كل جماعة فاذ كره
في كتابه ناظر الى المقامين فليستأمل (قوله للقطع بان ليس المقصد الخ) الاظهر ان يقال بدل قوله
للقطع عند القطع اذ لا قطع مطلقا بعدم العهد لجوا وان يكون خيلا معهود بين الخاططين أو ثياب بعض
معهود ولا بعدم الاستعراق لجواز قصده الى جميع الجنس وجميع الثياب البيض لعدم الكذب
(قوله بمنزلة الثلاثة في الجمع) المناسب للسباق أن يقال بمنزلة الجمع في الثلاثة وهو ظاهر (قوله الا ان
ينوى العموم) ينبغي ان يضم اليه أو يكون المراد جمعا معهودا فانه كما يشترط في كون المراد الجنس علم
الاستعراق بشرط عدم العهد (قوله والعين يتعقد الخ) يشير الى أن امكان البر شرط صحة الحلف
المستثنى من أجزاء مدلول اللفظ اصح هو الجواب الثاني قال (اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير)
أقول يعني ان هذا المعنى فاسد لاقتضائه وجوب ثبوت كل فرد من الصدقة لكل فرد من الفقير فلما ورد ان
المعنى ليس كذلك بل ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ولا فساد فيه لان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي
انقسام الاحاد بالاحاد فيلزم منه ثبوت افراد الصدقات لافراد الفقراء ولا فساد به لا يثبت كل فرد من
الصدقات لكل فرد من الفقير وقوله الصاد اجاب عنه باننا نسلم ان ذلك معنى الاستعراق كيف ومعناه كل
واحد من الصدقات لكل فرد من الفقير وهذا ليس كذلك ولو سلم ذلك لما طوب حاصل وهو ان صرف
الزكاة الى واحد وفيه بحث أما أولا ولان انقسام الاحاد بالاحاد ههنا يقتضي أن لا يصح صدقتان الى
فقر واحد وأما ثانيا فلا بد ان أراد بجمع كون ذلك معنى الاستعراق مع كونه معنى الاستعراق مطلقا كما
الحقيقة وقد يكون بحيث يقتصر اليه ويثبت امانا في جدد قرينة البعضية كافي داخل السوق الفقراء

الجمع مجاز عن الجنس
(ولأنه لما لم يكن هناك
معهود وليس الاستغراق
لعدم الفائدة يجب حمله
على تعريف الجنس)
وإنما قال لعدم الفائدة أما
في قوله لا تزوج النساء
فلان الذين هم زوج
جميع نساء الدنيا غير
يمكن فتنعه يكون لغوا
وفي قوله تعالى إنما
الصدقات للفقراء لا يمكن
صرف الصدقات إلى
جميع فقراء الدنيا فلا
يكون الاستغراق مراداً
فيكون تعريف الجنس
مجازاً فيكون الآية لبيان
مصرف الزكاة (تسبيق
الجمعية فيه من وجه ولو
لم يحتمل على الجنس لبطل
اللام أصلاً) أي إذا كان
اللام لتعريف الجنس
فمعنى الجمعية باقياً
الجنس من وجه لأن
الجنس يدل على الكثرة
تضمناً فعلى هذا الوجه

حرف اللام معمول رمعي
الجمعية باقياً من وجه ولو
لم يحتمل على هذا المعنى
وتبقى الجمعية على حالها
بطل اللام بالكيفية فحمله
على تعريف الجنس وإبطال
الجمعية من وجه أولى
وتسهيلاً ذهنيّاً لا وهو
الاستغراق وإن مذهب
المصنف هو الأول دون
الثاني فكلامه صريح

الفقراء ومقابلته بالجمع بالجمع تقتضي أقسام الاحداً بالاحداً لا بثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد
من ذلك الجمع لا نأقول لوسلم أن هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكاة إلى فقير
واحد (قوله فعلى هذا الوجه) وهو أن يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول دلالة على تعريف
الجنس أي الإشارة إلى هذا الجنس من الإجناس ومعنى الجمعية باقياً من وجه لأن الجنس يدل على
الكثرة تضمناً يعني أنه مشهور كأي لا يمنع شركة الكثير فيسهل على أن الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول
نفر الاسلام أن كل جنس يتضمن الجمع فعلى الجمعية وهو التكثير باقياً من وجه وإن بطل من وجه حيث
صح الحمل على الواحد وإنما أن أن يقول لم لا يجوز أن يحتمل على ما يصح إطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار
عهد بشئ وحضوره في ذهنه فيكون اللام معمولاً والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير

وهذا عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف ليس بشرط وسببي وتفصيله (قوله تقتضي أقسام الاحداً
بالاحداً) واعترض عليه بأن أقسام الاحداً بالاحداً لا تقتضي أن لا يصح صرف صدقتين إلى فقير واحد
وفيه نظر فإن قولك القوم لبسوا ثيابهم طريق الانقسام ولا تقتضي أن لا لبس شخص الاثواب واحداً
نعم رده حينئذ لا يجوز أن يحرم فقير واحد في الدنيا وليس من المذهب (قوله لا نأقول لوسلم) إشارة
إلى منع كون ما ذكره معنى الاستغراق المنتهى من الجمع المعروف باللام لا الاستغراق المطلق لتصرُّحه
فيما سألنا بأن الجمع من صيغة العموم (قوله فالمطلوب حاصل) قال الفاضل الشریف لا يخفى أن كون
الجمع المحلى باللام مستعلاً في معنى الجنس ليس بحاصل وهذا هو المطلوب لا ما ذكره من جواز صرف
الزكاة إلى فقير واحد أنت شير بأن حاصل كلام الشارح أنه على تقدير كون ما ذكره المستعرض معنى
الاستغراق يحصل أصل المقصود وهو جواز صرف الزكاة إلى فقير واحد والتزيف الذي يتضمن تجميع
المطلوب مما لا يفت إليه (قال المصنف ولو أوصى بشئ لزيد الخ) يعني لو لم يكن الفقراء مجازاً عن
الجنس بل محمولاً على الجمع لكان لزيد أربع والثلاثة الأربع ثلاثة من أنفسهم وليس كذلك بل يعطى
نصفه زيدا ونصفه فقيراً واحداً أو أكثر (قوله ولقال أن يقول) قال الفاضل الشریف قد يجاب بأنه

لما بصرح المصنف رحمه الله تعالى أن الجمع من صيغة العموم وإن أراد منع كونه معنى الاستغراق المنتهى
من الجمع المعروف باللام فسلم لكن قوله لوسلم يدل على تسليم استقامة ما ادعى عدم استقامته بقوله لأن
الاستغراق ليس بمستقيم فإن قوله أن يصير المعنى الخ دليل عليه فظهر أن المطلوب بالنظر إلى الدليل الذي
أورد عليه الاعتراض وأردف دفعه ليس جواز صرف الزكاة إلى فقير واحد بل عدم استقامة الاستغراق قال
(المصنف رحمه الله تعالى ولو أوصى بشئ لزيد للفقراء نصف يشتهو بينهم) أقول يعني أنه لو كان الجمع
لكان زيد الأربع والثلاثة الأربع أو ثلاثة من الفقراء وليس كذلك بل يعطى نصفه زيدا ونصفه فقيراً
واحداً أو أكثر قال (ولقال أن يقول لم لا يجوز أن يحتمل على ما يصح الخ) أقول قال بعض الأفاضل
قد يجاب بأنه لا فرق على هذا التقدير بين المعروف والمتكرراً عني بين لا تزوج النساء ولا تزوج نساء فلا
يكون حرف اللام معمولاً وأما كونه للإشارة إلى حضور المعنى في ذهنه فمما لا يفيد فائدة معتسداً ما وإذا
عُدل بالجمع إلى الجنس كان معه ولا يصرف اللفظ إلى معنى آخر لا كونه إشارة إلى حضور الجنس كما توجهه
واعترض وأقول الجواب مدفوع لأن حاصل كلام الشارح رحمه الله تعالى منع الملازمة المستفادة من
قوله ولو لم يحتمل على هذا المعنى وبقي الجمعية على حالها يبطل اللام بالكيفية لأنه من جملة ما يستعمل فيه
اللام بل هذا أولى لأن فيه رطبة للمعنى الحقيقي من كل وجه وهو معنى الجمعية وقد تقرر أن الحقيقة إذا
أمكنست لا يصار إلى المجاز ومن البين أن عدم إفادة اللفظ فائدة معتسداً بالايكون رد هذا
الكلام فإن قيل مقتضى ما ذكرنا لا يصح وقوعه في الكلام وقد اعترف به الشارح رحمه الله تعالى

في ذلك والمعتبر حمله على الثاني وقال ما قال وعن الثاني بأن البعض متيقن باعتبار الحكم فانه لو كان الحكم على الكل كان على البعض

العهد انما لا آخر فلم
من هذه الابحاث ان ماذا لو
انه يجعل على الجنس مجازا
مفيد بصور لا يمكن حملها
على العهد والا ستعرق
حتى لو امكن جعل عليه
كافي قوله تعالى لا تدركه
الايسار وان علمنا ما قولوا
انه لسبب العدم لا لعدم
السلب فبقينا العهد
لاستعراق الجنس
(والجمع المعروف بعبر
اللام هو عبيدي احرار
عام ايضا لغة الاستثناء
واختلاف في الجمع المنكر
والاكثر على انه عبر عام
وعند البعض عام

ولو كان على البعض
فظاهر وايضا كان الحكم
على البعض متعينين
والتي يقرب في الماهية باعتبار
الوجود فانه لا يوجد فرد
بدون الماهية وامما يحسب
الحكم فلا يجوز ان يحكم
على فرد باعتبار خصوصه
ولا يلزم منه الحكم على
الطبيعة والحقيقة من
حيث هي وطهر الفرق
واندفع الاشكال (قوله
لان البعض متيقن الخ)
عورض بان الاستعراق
اعم فاندفعوا اعتراضه الا
في الشرع واحوط في اكثر
الاحكام اعني الايجاب
والنسب والتعريم
والكرامة لا تاتى زوردا
في الايجاب او التعريم
او التندب او الكرامة على

أن لا يكون هناك معهودا لا نقول بتقدير عدم المعهود الذهني بتقدير باطل لان كل لغة علم مدلوله تميز
تعميقه باعتبار قصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فحينئذ لا نسلم انفاء العهد الذهني
في شيء من الصور والمذكورة بالتحقيق في اثبات كون الجميع مجازا عن الجنس التمسك بتقريبه في الكلام
سكوتهم تعالى لا يحمل لك النساء وقولهم فلان ركب الخيل (قوله وهذا معنى كلام نغرا الاسلام) عباونه
أن مثل لا تزوج النساء ولا تسترق الثياب يقع على الأقل ويحتل الكل لان هذا جامع ما رجمنا عن
اسم الجنس لاننا اذا ابقيناه جمعا المعروف الهذا لا ولا اذا جماعناه جنسا بقي صرف الكلام ثم عرف الجنس
وبقي معنى الجمع في الجنس من وجهه وكان الجنس أولى (قوله فعلم من هذه الابحاث) لاشكال على الجميع
على الجنس مجازا وعلى العهد أو الاستعراق حقيقة ولا مبالغ فيها لا تعدوا الا لاول ولها الوقت
خالفي على ما في يد من الدراهم ولا شيء فيها لزمانها لثلاثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الا بام أو الشهود يقع
على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه أمكن العهد فلا يجعل على الجنس فلهذا لا يوافق

لا فرق على هذا التقدير بين المعروف والمنكر اعني بين قوله لا تزوج النساء ولا تزوج نساء فلا يكون حرق
اللام معهودا ولما كونه للاشارة الى حصول المعنى في الذهن فما لا يقيد بالتشرايط الحكم الشرعي فائدة
ممتداهم اذ اداء عن الجميع الى الجنس كان معمولا بصرف اللفظ الى معنى آخر لا كونه اشارة الى
عضو والجنس كاتوجه فاعترض (قوله لا نقول بتقدير عدم المعهود الخ) أراد بالمعهود الذهني ما بعده
القوم من فروع الحقيقة لا ما جعله البعض قسما من العهد الخارجي كاسبق تفصيله يدل عليه منعه انفاء
العهد الذهني في شيء من الصور والعهد الذهني بهذا المعنى كاي دل في المقدور على تعريف الحقيقة والوجود
من خارج كذلك يدل في الجميع على تعريف الحقيقة والجمعية من خارج فالعهد الذهني الذي بهما
المصنف تعريف الحقيقة شيئا ولهما مساواة اعترف به المصنف وأطلق عليه العهد الذهني أولا لا يرد
الاحتمال ليرتفع الاستدلال بالامر العقلي على المطالب وهو ظاهر ويندفع ما قيل المصنف ليقبل بالبعد
الذهني بهذا المعنى بل جعله من تعريف الماهية (قوله زمانها لثلاثة دراهم) لان الاعداد التي يقع عليها
جميعها هي الثلاثة الى العشرة فانه اذا زاد على العشرة يقال مثلا أحد عشر يوما يصيبه الا افرادا فالثلاثة
معهودة بكونها أقل عدد يقع الجميع ميمه والواجبة لارام الا كذا وليس المقام مقام الاحتياط مع حصول
التراضي من الطرفين بما أمان طرفه فلا يرضى باقل ما يفهم من الدراهم التي في يدها لا يمكن أن يكون
في يدها أقلها وأمان طرفها فظاهر (قوله يقع على العشرة عنده) لان العشرة معهودة بكونها أعلى
الاعداد المقررة التي تقع الجميع ميمه والواجب تحمل على الثلاثة كافي صورة الدراهم لان المقام مقام

قلنا المقصود ايراد الاشكال على الاستدلال بالبدليل العقلي والنتيجة على أن المعنى في أمثال هذه
المباحث ترك الاستدلال بالامر العقلي ولا اكتشاف بالاستعمال فان قيل فما التحقيق في هذا المقام قلنا
التعقيق أهم لما رأوا أن الحكم في الجمع المعروف المستعرق على الاحداد من المجموع كاسبق حاول الجميع
المعرف اذ لم يكن لاستعراق على تعريف الجنس الماتول الواحد لان من القواعد المقررة أن الحقيقة اذا
لم ترد صير الى اقرب المجازات الى الحقيقة فليتأمل فان هذا تحقيق بالقبول حرق تحقيق لوقال (وهذا اذا
خالفي على ما في يد من الدراهم ولا شيء فيها زمانها لثلاثة دراهم الى قوله لانه أمكن العهد) أقول وجه
امكان العهد هو سبق كلمة مقام الماندوات الاجناس المختلفة عرف قوله من الدراهم هذا مع بناء سنة
الجمعية فان الدراهم جمع حقيقة وانما تعطى معنى الجمعية عند اعادة الجنس للضرورة ولا ضرورة
هنا في الكافي انه انما يصرف الى الجنس اذا أمكن جعله على كل الجنس ولم يمكن ههنا لاحتماله أن يكون
كل الدراهم في يدها أقول ينتقض هذا بقولهم فلان ركب الخيل وليس الثياب البيض فان كل واحد

كل المسكفي أو بعضهم يحمل على كلهم احتياطاً وان كان البعض

في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصير وهو سلب العموم
أي في الشمول ورفع الابطال الكلي فيكون سلباً جزئياً وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون
عموم السلب أي شمول الشيء لكل أحد فيكون سلباً كلياً لا يقال كان الجمع المعرف باللام في الاثبات
لا يوجب الحكم لكل فرد كذلك هو في سلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلماً للعباد ان
الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لا ناقول يجوز أن يكون ذلك باعتبار انه للجنس
والجنس في الشيء يتم وقد يجاب عن الاستثناء بانها لا تتم الاحوال والافات وبان الادراك بالبصر أخص من
الرؤية فلا يلزم من نفية نفياً (قوله لعمدة الاستثناء) كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من
اتبعك فان قيل هذه الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم باذور قلنا ثبت العلم بالعموم بوقوع
الاستثناء في الكلام من غير تكبر فيكون استدلالاً بالاستعمال والاجماع (قوله واختلف في الجمع
المذكور) لاشك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسببات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق

الاحتياط ولا ضرورة في السكوت بخلاف الصورة المذكورة (قوله وعلى الاسبوع والسنة عندهما)
لان المقام مقام احتياط فلم يجهل على ثلاثة أيام أو ثلاثة أشهر ولم يحمل على ما فوق الاسبوع والسنة
لان العادة أن يذكر الایام الى الاسبوع والاشهر الى السنة فاذا تجاوزت هاتين بقال مثلاً اسبوع ويوم
وسنة وشهر فالاسبوع والسنة معهودان يكونان اعلاماً بغير عجزاً بهذين الاسمين وفيه بحث لان
ما ذكر يقتضي أن تحمل الایام على أقل من الاسبوع ويوم والشهر على أقل من سنة بشهر لان هذين
الاسمين ينقطعان اذا وصل الى تمام الاسبوع والسنة فليأمل (قوله باعتبار انه للجنس) فيه بحث لان
هذا التوحيد مخالف للقاعدة التي ذكرها الا أن وهي ان الحمل على الجنس انما هو بعد تعدد العهد
والاستغراق لعدم تعدد الاستغراق ههنا فان قلت الحمل على الاستغراق يقتضي توجه الشيء الى التبيد
فيستدعي ثبوت الحكم الذاتي بالنظر الى البعض مع انه باطل في الايات المذكورة قلت الاستثناء
المذكور ممنوع كحقيقة في حواشي المطول ألا يرى ان قوله تعالى والله لا يحب كل كفار أثيم فالجواب
الصحيح أن المراد بالاثبات المذكورة سلب العموم وهو لا يقتضي الاثبات لبعض الافراد كلاً لا يقتضي
السلب عن الكل بل الثبوت في بعض المواد لبعض الافراد والسلب عن الكل في بعض آخر بدليل آخر
مثلاً ثبت ادراك البصر لبعض بقوله تعالى وجود يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والسلب عن الكل في قوله
تعالى لا يحب الكافرين ولا يهدي القوم الفاسقين لكون عدم المحبة والهتادة متعلقات بالموصوفين
بالصفتين المذكورتين والحكم اذا تعلقت بموصوفين بصفة اقتضى أن تكون الصفة سبباً للحكم فذلك عم
جميع ما فيه الصفة لان معناه عموم السلب (قوله لا تتم الاحوال والافات) اعترض عليه بان الآية
سبقت التقديم وما به المتدحيدوم في الدنيا والآخرة وأوجب بان امتناع الزوال فيما يرجع الى الذات
والصفات وأما ما يرجع الى الافعال فقد يزول والروية من هذا القليل فقد ينقطع الله تعالى في العين
وقد لا يخلق (قوله أخص من الرؤية) لان الرؤية على وجه الاحاطة بجميع مراتب المرتبة (قوله فان قيل هذه
الاستثناء الخ) مثل هذا الاعتراض يورث في كل دليل اتى ومثل هذا الجواب يتأتى في جميع الموارد وقد يجاب

منهم ما تصرف الى الجنس مع امتناع جملة على كل الجنس حال فاثبات العموم بها (ور) أقول وذلك
لان اثباتها يقتضي ترفقه عليها بالاستدلال انما يصح وجود الملزوم على وجود المألزم دون العكس
والموقوف عليه هو المألزم والموقوف هو المألزم كإطلاق الشمس ووجود النهار فاذا استدلل بهذه
الاستثناء على العموم فقد اعترف بتوقف العموم عليها وقد كانت موقوفة وهو الدور قال (واختلف في
الجمع المذكور لاشك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسببات) أقول قال صاحب الكشف عامرة

أحوط في الابطال حسب ورد
بانه على تقدير ثبوته لا يفيد
الاعلية الظن بكونه
مراداً لا يعارض تفصيل
المبعض على أن عموم
قائد به كقوله الانفسراد
لا يقتضي رجحانه والا
لوجب تقديم العام على
الخاص فيما تعارض على
الاطلاق وما قيل ترجيح
العام في صورة التعارض
يجب ابطال المعارض
بخلافه هناك ليس بشئ
لان الابطال أعنى النسخ
والخصيص لا يلزم من
الترجيح بل من التعارض
فعموم الفائدة وكثرة
الساوول ان صلح مرجحاً
الحال اللام على أحد
محمليهما فلا شك أنه
يصلح لخصيص الابطال
اللازم من التعارض الى
أحد الجانبين وهو
الخاص ولا فرق بين
الصورتين والحاصل أن
لزوم الابطال الذي يدعيه
هذا القائل من التعارض
لامن الترجيح ثم كثرة
استعمال الشارع
الاستغراق في صورة
تحقق المعهود خلاف
الواقع والكلام انما هو في
هذه الصورة وكون
الاستغراق أحوط انما هو
بالنسبة الى التعامل وأما
بالنسبة الى اثبات الحكم
للمكلف فلا فائدة ان اردنا

الاحتمال بالنسبة الى ماوراء المعهود وهو بما لا مساع له قسما وقوله الائمة من قریش (قل بعض المحققين هذا انما وقع في الغنصر الكبير لابن الحارث ونبهه الشارحون وتفهيم بعض الحفظ باه ليس هذا اللفظ موجودا في كتب الحديث عن أبي بكر وصي الله عنه واقبى العبدتين وغيرهما في قصة السابقة قول أبي بكر ان العرب ان تعرف هذا الامي الا لهذا الحى من قریش نعم اخرج أحمد بسند رجاله ثقات لكن فيه انقطاع ان أبي بكر قال اسعد بن عباد لقد علمت يا سعد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لقریش أئمت ولأه هذا الامر فاعل هذا اسعد من يصرى ذلك الى أبي بكر فلم يكره بالمعنى (قوله قال مشايخنا الخ) مثل فلان يلبس البرود ويركب الخيل ويخدمه العبيد والقرب مطبقون عليه مع القطع باه ليس المقصد الى خصوص منها ولا استعراق جهاه ولا الامن والمعهود هو لا الفرد الغير المعين حتى يكون للمعهد الذهني اذ لا يتصور في غير المعين

قالا كثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الواحد ان يصح إطلاقه على كل جمع كما يصح إطلاقه على كل فرد على سبيل البديل وبعضهم على انه عند الإطلاق للاستغراق فيكون عامناحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيها آلهة الا الله لقد تاولا له ولم يكن للالاستغراق لكان البعض ولا فائلا به اذ لا تراعى في صحة إطلاقه على الكل حقيقة ولا في حمله على ما دون الكل اجمالا لاستواء جميع المراتب في معنى الجموع فلا بد من الحمل على الأقل ليتقنه أو على الكل لكثرته فائدتا وهذا أقرب لان الجموع بالعموم والشمول أنسب ولا نه قد ثبت إطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع حمله على الاستغراق حل على جميع - فثابته فكان أولى والجواب عن الاول اما بالنسبة انه استثناء بل بسببه ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لاستلزام اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو للقدرة المشتركة بين الكل والبعض وعن الثالث والاربع انه انما ثبت الامة بالترجيح على أن الحمل على القدر المشترك ايهام كافي رجل لا اجمال ان يعرف أن معناه جميع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان أريد به أنه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو مجموع وان أريد أنه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق (قوله ومنه المفرد الخالي باللام) قد سبق أن المعرف باللام اذا لم يكن للمعهد الخارجي فهو للاستغراق الا أن نقل اقرينة على أنه تنقس الماهية كافي فلو ان الانسان حيوان ناطق وألوهة الذهني كأي كانت السبب وشربت الماء فالبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقسوف في الذهن أنه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية فكاه أراد بالماهية الذهنية المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره فقولك للمعروف قد دخلت البلد وأعلم أن نفسه سوف

عن الاعتراض منع توقف صحة الاستثناء على العموم بل انما يتوقف على تعدد المستثنى منه ودخول المستثنى تحته (قوله ولو كان استثناء لوجب نصبه) لما قرر في علم القواعد جواز الابدال ووجوب نصب المستثنى اذا كان في كلام موجب تام بناء على انه قد شابه المفعول لكونه فضلة يجيء بعد مقام الكلام وفيه بحث لان ههنا بقاء مع ما بالذات لا على الاتقاف وان قلت انني المعنوي غير معتبر في صحة الابدال ولهذا قالوا لا يجوز امتنع القوم عن الجني الاريده على البديل قلت مجموع لتعريفهم بجواز البديل في قولك قل رجل يقول هذا الازيد على المعنى المؤول به الكلام ويمكن أن يدفع البحث بان نعذرا الابدال ههنا لكون القضية الشرطية أعمى لو كان فيها آلهة الا الله لفسدنا الايجاب وان كان مقدمه ماؤها مضمين تقديرا وقوله تعالى الا الله واقع في هذه الشرطية الموجبة ولا نفي باعتبارها وشرط اعتبارا معنى

الا دولي على أن جمع انقلا اذا كان منكر ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة فمادونا وانما اختلفوا في جميع الكثرة اذا كان منكرا فكان الشيخ يعني غير الاسلام بقوله فهو مبيعه كل جمع رد قول العام واختار أن الكل عام سواء كان جمع قلة أو كثرة وحاصله أن الجمع المتكسر عام عندنا أي متناول لكل عند عدمه وعند وجوده محمول على أخص المخصوص وهو الثلاثة وعند بعض من شرط الاستغراق في العموم ليس بعام بل يحمل على أخص المخصوص وان أمكن العمل بالعموم وقال في موضع آخر فالخامس أن الاستغراق شرط عندهم والاجتماع عندنا يظهر فائدة الخلاق في العام الذي خص منه البعض فعندهم لا يجوز التسليم بعدمه حقيقة لانه يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمية ولهذا طن بعض الناس أن العام لا ياول جميع الافراد عند عدم المانع بقوله جميعا من الاعمال وهو مكررة في الايات ويتناول جميعا من الجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد قص في باب ألفاظ العموم أنه شامل لكل ما يطابق عليه الا أنه لما شرط حقيقة العموم تناول الكل قال جميعا من الاعمال وأقول هذا ينفل

ادخل السوق اشارة الى سوق البدو مثله عند المحققين مذهب خارجي لكونه اشارة الى معين (قوله) كقوله تعالى ان الانسان لني خسر الا الذين آمنوا وقوله تعالى وانساور والساقية أي الذي سرق والتي سرقته بالمالين على ان المراد بالمال هو ثمنهم من حرف لتعريفهم وامرهم بالمرور مع ما في المثال الاول من الدليل على كون المعنى للعموم (قوله ومهما) أي ومن انقضاء العام التكررة الواقعة في موضع ورد فيه الذي بان بحدس عليها حكم النبي فليزها العموم ضرورة ان انتفاء فردهم لم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد قصد بالتكررة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النبي الى الوصف فلا تقع مثل ما في الدار بل حل

النبي في الاستثناء ان لا يتغير معنى الكلام باعتبار معنى النبي ولذا زال سببه لوقته لو كان معا احدهم الا زيد اهكذا لكان قد اجتزت لانه يصير في معنى لو كان معناه زيد له لكان الان البديل في الاستثناء موجب بخلاف قوله قل رجل يقول ذلك الا زيد على البديل اذ لا يتغير معنى الكلام بان تبدل النبي وقوله انه في تقدير مجاه في رجل يقول ذلك الا زيد وفي الآية التكررة مع ما في آخر من حل الاعلى الاستثناء لان معناه لو كان فيها آية مستثنى عنهم الله لفسد تأويلها بقضائه لو كان فيها آية غير مستثنى عنهم الله لم يفسد وانعز بالله سبحانه من هذا القول وادخل على المصنف لم يلزم محذور وثبت المقصود لان انتفاء الالهة الموصوفة بصفة المغايرة ان كان بانتفاء الموصوف وحده فقد حصل المطلوب وكذلك ان كان بانتفاء الوصف اذ من انتفاء المغايرة يلزم انتفاء التعدد لان التعدد لا يكون عين الواحد (قوله وقوله تعالى والسارق والسارقة) في التمثيل بقوله تعالى الزانية والزانية على ما وقع في بعض الكتب فانه يجوز ان يفهم العموم فيه ايضا من تعليق الحكم على الوصف أو من تعديده فاعده شرعية كما روي انه زني ما زفرجه مع ماري من قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة أو من تنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية (قوله فليزها العموم ضرورة الخ) قد سبق في صدر التفسير الاول ان كون مجموعها عقليا ضروريا لا ينافي كونه وضعيا فليزها اليه (قوله وقد قصد بالتكررة الواحد بصفة الوحدة) فليزها العموم عند قصدني الجنس دون الوحدة اذا كان النبي مقصودا بحسب المعنى والافق قد قصدنا كبدا للذات ونقر به كما في ان لم اضرب رجلا فكذا قال بغيره والله لا ضرب رجلا والتحقيق ان

اشكال معبر روي على الامام غفر الاسلام وهو انه لا يشترط الاستغراق في العموم ومع هذا نقول ان العام قطعي في مدلوله الخاص وبين الكلامين تواف وجهه الانحلال انه قد عرفت ان ليس معنى عدم اشتراط الاستغراق ان يكون قائما لا يجوز اذ عدم تناوله لجميع الافراد حتى تنافي القول بكونه قطعا بل معناه انه يطلق لفظ العام على العام بعد التخصيص حقيقة كما يطلق عليه قبله وهو لا ينافي القول بقطعيته قبل التخصيص قال (فليزها العموم ضرورة ان انتفاء فردهم لم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد) أقول ان قبل تحييد يكون مجموعها عقليا او وضعيا قلنا الوضع كما عرفت سابقا أهم من الشخصى والنوعى وقد ثبت عن استعمالهم التكررة المنقصة ان الحكم منى عن الكثير الغير المحصور واللفظ المستغرق لكل فرد في حكم النبي وهذا معنى الوضع النوعي لذلك فكون مجموعها عقليا ضروريا بمعنى أن انتفاء الجنس فردهم منه لا يمكن الا بانتفاء كل فرد ينافي ذلك فان قيل قد صرحوا بانهم لم تستعمل الاقبا وضعت بالوضع الشخصى وهو الجنس أو الفرد قلنا لا ضرر لان المستعمل فيه نفس التكررة والعموم انما استعمل في وقوعها في سياق النسب فان قيل اذا فادلت العموم بالوضع النوعي فلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعي قلنا لا ما عرفت ان الوضع قسمان أحدهما مختص بالحقيقة والآخر بالجارح وما نحن فيه من الاول قال (وقد قصد بالتكررة الواحد بصفة الوحدة الخ) أقول قد قصد بهذا ذلك ومع هذا

الصدقات لجميع الفقراء على طريق انقسام الاتحاد على الاتحاد والجواب عنه بان لو سلم أن هذا المعنى الاستغراق فالطلب وهو جواز

لتعريف الماهية بغير أكلت المسبب وشرب الماء وانما يحتاج تعريفا الماهية الى التعريف لما ذكرنا ان الاسل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية (ومنها التكررة في موضع النبي لقوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاءه موسى في جواب ما أنزل الله على بشر من شيء) وجهه التمسك انهم قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للساد الكلى لم يستقيم في الرد عليهم لا لاجباب الجزئي وهو قوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى (واكتفاء التوحيد

(قوله واد الواحد الخ) فصرح لمناقلة المشايخ رجهم الله كطرفه واثباته بآثاره لكون الجميع المحلى مستعملا في معنى الجنس حتى رد عليه أن عدم صحة الاستغراق اعدم امكان صرف كل صدقة لكل فقير لا يستلزم كون الجميع المحلى باللام مستعملا في معنى الجنس الذي هو المطلوب لجواز أن يكون المعنى ان جميع

التقدم وروايات ثمة
الكلمة أعني كون الجمع
الذي لله نفس واستقامة
المعنى المذكور واستقامة
كان أو غيره تنصرف في
المطالع نعم لو كان المطلوب
جسواً صرف الركاثة
ففسر واحد على ما هو
مذهب أبي حنيفة وجه
القديم الدليل على
الشافعي رحمه الله في قوله
لا يجوز ذلك لان الجسواً
لا يتوقف على حسنة
لله نفس وعمله كتب الفقه
وذلك قال السعيد
الشريف قدس سره
كون الجمع المحلى باللام
مستعمل في معنى الجنس
ليس بجاصلي وهذا هو
المطلوب لاماد كونه من
جسواً وصرف الركاثة
الى ففسر واحد وذلك
ظاهر وقال في حواشي
الكشاف ولما استنفذ
منها انساب الاحكام الى
كل مفرد كما في المفردات
المستعملة في بعضها حكم
بعض الاصوليين بان
الجمع المعصرف سلام
الجنس محل عنه معنى
الجمعية وان الجمع المعروف
يجاز عن الجنس حيث
لا يصح الاستمرار ولا
انساب الاحكام الى كل
واحد (قوله ولم يحمل
لبطل اللام أصلها)
اعترض عليه بأنه يجوز

رجلان أما اذا كانت مع من ظاهرة أو مقدرة كافي ما من رجل أو لارجل في الدار فله عموم قطعا وهذا قول
صاحب الكشاف ان قراءة لارب فيه بالغ في وجوب الاستغراق وبالرفع يجوزوه واستدل المصنف على
عموم السكر المنفية بالجنس والاجماع أما الاول فلان قوله تعالى قل من أزل الكتاب الذي جاء به موسى
استفهم تقريره وتبكيه بمعنى أزل الله التوراة على موسى وأنت معترفون بذلك وهو واجب جزئي باعتبار
أن تعلق الحكم بشروط من من الشئ تعلق ببعض افراده ضرورة وقد صدبه الزام اليهود ورد قوله ما أزل
الله على بشر من شئ فيجب أن يكون المعنى ما أزل الله على واحد من البشر شئ من الكتب على أنه سلب
كافي يستقيم دونه بالاجاب الجزئي اذا لا يجاب الجزئي بالثنائي السلب الجزئي مثل أزل الله بعض الكتب
رجل اخر في سياق التي وفي سياق الشرط وهو بالا اعتبار الاول عام كانه قيل ان صدقت هذه الفضية
أعني لم أقرب رجلا فكذا فمأصل (قوله اذا كانت مع من ظاهرة أو مقدرة الخ) قد راد بالسكر الواقعة
في سياق التي في الجنس استمعنا احدوا راد هذا أيضا في العموم كافي مع من ظاهرة أو
مقدرة نص عليه في فصول البديع (قوله باعتبار أن تعلق الخ) يريد أن جرئة الفضية باعتبار
المأصل وان كانت تنصص في الظاهر (قوله وقد صدبه الزام اليهود) روى سعيد بن جبير أن رجلا من
اليهود يقال له مالك بن الضعيف خاضع النبي صلى الله عليه وسلم عكة فقال عليه السلام له انشرك بالذي أزل
التوراة على موسى عليه السلام أما تجوز في التوراة أن الله تعالى يبعث الخبرا السجين وكان حبراً مدنياً
وعصب فقال ما أزل الله تعالى على بشر من شئ وفي القصة أن اليهو ولد ما حان به على ذلك قال أعضد بن محمد
عليه السلام فقلت له ذلك فقال والله وانئت اذا غضبت تقول على الله الحق فزعموه عن الحريه وجعلوا

لا تكون عامة كما اذا قيل ان لم أقرب رجلا فكذا فظهر أن السكر في سياق التي فهم ما لم يقصد من اني
الوحدة انما تفيد العموم اذا كان الذي مقصود بالجنس المعنى أيضا لم يكن المقصودنا كيد الامانات
وتقرره كافي المثال المذكور فانه عترة قوله والله لا ضرر من رجلا كاسيائي قال (أما الاول فلان قوله تعالى
قل من أزل الكتاب الخ) أقول قال تعالى وما قدر الله حق قدره اذا قال ما أزل الله على بشر من شئ قيل
من أزل الكتاب الذي جاء به موسى فزاد هدى لباس فجهلونه قراطين بدوهم وتخفون كثيراً عليهم
ما لم يعملوا أنهم ولا آياؤكم قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون قالوا فهم قدروا وقالوا ارجع الى اليهو ذى
ما عرفوا الله حق معرفته في شأن وأفسه بهامه لا هم امكروا لحي السماوي وهو وجه الظلام ومنه
الجسم على كانه الامام ادنى شأن غضبه على المعاندين حين صبروا على اسكار البسوة فحصلوا الفسهم
الحبيطة تحلل حلول مضطاطه تعالى عليهم فقد روي أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال لاس الضيف
وكان من أحباب اليهود وهل تجد في التوراة أن الله تعالى بعض الخبرا المدعي ذات الخبرا المدعي فغضب وقال
ما أزل الله على بشر من شئ بمالعة في انكار انزال القرآن وفي نبوة النبي صلى الله عليه وسلم فأنهم وآراؤها
واراد تخفه فوبخهم بقصصهم التوراة حيث جعلوا قراطين وأراد ما متفرقة لتأتى لهم ما أرادوه من
الابداد والاشقاء وقيل راجع الى قريش وآلهم التوراة لا هم سمعوا بالمديسة من اليهود ذكر موسى
عليه السلام وتزول التوراة وعلى التقديرين بالاستفهام في قوله من أزل الكتاب الذي جاء به موسى أى
بالتوراة ليس على حقيقته بل للتقرير أى حل الخطاب على الأقارب بعضهم ما دخلت عليه كله الاستفهام
وانما يعلم من ذلك الحكم فيكون تكديبا لهم في قوله ما أزل الله على بشر من شئ فينبى أن يكون
مرادهم السلب الكلي ليكون الاجاب الجزئي مناقض له لا تناقض بين الجزئين بتحرير المقام أن في
قولهم ما أزل الله على بشر من شئ نكرتين واقعتين في سياق التي ويمكن تفسير السلب الجزئي بالاجاب من
السكرتين حتى يكون في الآية الكريمة عتداً لاس مستقلاً على عموم السكر في سياق التي بانه أن قوله

على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضه وانما قال الإيجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لأن الكلية والبعضية هنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم وأما الثاني فلأن قولنا لا إله إلا الله كلمة توحيد أجماعاً فالزم من صدور الكلام نفياً لكل معبود بحق لما كان أثبات الواحد الحق تعالى توحيداً ولا إشارة إلى هذا التقدير قالوا كلمة التوحيد دون أن يقولوا ولقوله لا إله إلا الله أو واضحة الاستثناء فان قلت لما فسرته لا إله بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء من نفسه لأن الله تعالى أيضاً اسم للمعبود الحق على ما صرحوا به قلت معناه أنه علم للمعبود بالحق الموجود الباري العالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الإله لأنه اسم لهذا المفهوم الكلي كالألّه ثم لا يخفى أن الاستثناء هنا يدل من اسم الأعلى المحل والخبر محذوف أي لا إله موجود وأرى الوجود إلا الله فان قلت فلا قدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي

مكانه كعب بن الأشرف وفيه روايات أخرى (قوله لأن الكلية والبعضية الخ) يعني أن الموجبة والسالبة من صفات القضية فلو قال سالبة كلية وموجبة جزئية لا يقتضي أن تكون الكلية في جانب المحكوم عليه صريحاً بخلاف الإيجاب والسلب (قوله من اسم لا على المحل) ولا يجوز ما بدله منه على اللفظ لأن من الاستغراقية المقدرة هنا لا التي انشئ الجنس لا تدخلان في التكررات فلو جلت البدل هنا على اللفظ والبدل في حكم تكرير الاله اسئل كنت مدخلاً بما على العلم وهو متمنع لا متنازع دخول ماهو موضوع لاستغراق الجنس وما هو موضوع لنفي الجنس على ما ليس بجنس كذا ذكره أبو علي لكن التعلييل المذكور لا يطرأ في محله لا رجل في الدار لا رجل فاضل فانه يجوز ما بدله على اللفظ اجماعاً فالأولى أن يقال لا نسلم اجماعاً بجواز البدل على لفظ اسم لأن اجماعه فيما بعد لا يقتضي بقاء بقيه اجماعاً اذ يعمل الإله في وجهي ما يقتضي زوال فهمه أفيالهم الناقض ثم لا بدال على المحل يقتضي الرفع لأن لا من داخل المبتدأ والخبر وفي بعض شروح المفصل ما يقتضي جواز النصب حيث لا حيث قال يجوز في نصب صفة اسم لا وجه آخر وهو أن يكون محمولاً على محل النفي لأن محل النصب بالتناقض الذي هو لا المضارع عتاً وفيه بعد واعتراض على جعل الاستثناء أعني المستثنى بدلا من اسم لأن البدل هو المقصود بما يناسب إلى المتبوع ووجهه والمنسوب إليه ههنا هو نفي الوجود فيلزم أن يكون الله سبحانه وتعالى مقصوداً بنفي الوجود وهو كقصر صريح واجب بأن البدل ههنا هو لفظ الإله لا بمعنى غير أنهم أطلقوا على الله تعالى مجازاً لكونه معرباً بآراءه

ما أنزل الله على بشر من شيء حاصله سلباناً كلياً متلازمان احدهما لا شيء من الكتب السماوية بمنزلة على بعض البشر والاخرى لا واحد من البشر مهيط للوحي وقوله من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى أي بل أنزل الله التوراة لموسى عليه السلام وأنتم معترفون به مباهون على فوج البشر حاصله موجباناً جزئياً من احدها بعض الكتب السماوية ينزل على بعض البشر وهي تناقض لا شيء من الكتب السماوية بمنزلة على بعض البشر والاخرى بعض البشر مهيط للوحي وهي ناقض لا واحد من البشر مهيط للوحي فكأنه قيل قوله لا شيء من الكتب السماوية بمنزلة على بعض البشر كاذب لصديق نقضه وهو بعض الكتب السماوية بمنزلة على بعض البشر وكذا قوله لا شيء من البشر مهيط للوحي كاذب لصديق نقضه وهو بعض البشر مهيط للوحي فعلم أن الإيجاب والسلب بل الموجبة والسالبة كانت حاصلة في الكلام نفسه لكن في بعض المقامات قد يكتفي بجهة المادة ويقوض تصور الالفهم السامع قال (واما قال الإيجاب والسلب دون الموجبة والسالبة الخ) أقول يعني أن الموجبة والسالبة من صفات القضية فلو ذكرهما لا يقتضي أن تكون الكلية والجزئية في جانب المحكوم عليه صريحاً وليس كذلك بخلاف الإيجاب والسلب فانهما لا يقتضيان ذلك صريحاً ولا يجوز أن يكون الاستثناء مفعلاً واقفاً موقع الخبر قال ههنا مذهب بقوله (ثم لا يخفى أن الاستثناء ههنا يدل من اسم لا على المحل الخ) أقول يعني أن الاستثناء

تكون المعهودة التي تستفاد من اللام الكثرة العامة المستغرفة في هذه الامثلة اذا أبقت اللفظ جمعاً فمما يرد

والمنكر أعني بين قوله لا تزوج النساء ولا حرف اللام معه ولا أصلاً وأما كونه للإشارة إلى حصول المعنى في الذهن فما لا يقيد بالنظر إلى الحكم الشرعي فائدة معتد بها وإذا عدل عن الجمع إلى الجنس كان معهوداً لا بصرف اللفظ إلى المعنى الآخر لا لكونه إشارة إلى حضور الجنس كقوله هم فاعترض (قوله وهذا معنى كلام الخ) حيث قال ان مثل لا تزوج النساء لا أشترى الشباب يقع على الأقل ويحتمل الكل لأن هذا جامع صار مجازاً عن الجنس لا نأذا أقمناه جمعاً لغامض العهد أصلاً وان جعلناه جنساً بقي حرف اللام لتعريف الجنس ذنب معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس أولى وأعمل المعنى من هذا الكلام ان صيغة الجمع تدل على الكثرة السمي فوق أصل الكثرة على الإطلاق من ثلاث فصاعداً واللام تدل على معهودة تلك الكثرة فان كان هنالك عدد معين من الكثرة معلوم عند المخاطب فاللام تدل عليه وتكون للعهد الخارجي واللام

معناه لا تضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا اعلم ان اليمين اما لأجل أو للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبدى حرا اليمين للمنع فيكون كقولك لا تضرب رجلا فشرط البرأ لا يضرب أحدا من الرجال فيكون للسلب الكلى فيكون عاما في طرف النفي وانما يقيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط متفيا لا يكون عاما كقوله ان لم تضرب رجلا فعبدى حرا فعناء تضرب رجلا فشرط الضرب أحد من الرجال فيكون لايجاب الجزئى

المكثرة المعينة والكثرة المستترقة يكون المراد أصل الكثرة الجمعية أعني الثلاثة فصاعدا فلعلم عرف اللام بالكلية واذا جملنا على الجنس وهو يشمل الواحد والكثير فيقع على الأقل ويحتمل الكل واللام يدل على تبيين ذلك على التقديرين فيكون هذا أولى وأصح وأقرب الى الحقيقة وأرجح كيف وقد علمت ان الضيق ان اللفظ لا يدل الا على معناه واللام لا يدل الا على معناه وهو والتعريف والاشارة الى ما يعرفه الخطاب من ان المعنى

الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لحال المشركون في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان القرينة وهي نفس الجنس اعتمد على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز أن يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله تعالى لا على نفي معارضة الله عن كل اله (قوله والسكرة في موضع الشرط) يريدان الشرط في مثل ان قلت فعبدى حرا وامر أنه طائى اليمين على تحقيقه يقضى مضمون الشرط وان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذلك فهو عين للعمل بعزلة قولك والله لا تضرب رجلا ولا شئ ان السكرة في الشرط المثبت أمر برجلا فكذلك فهو عين للعمل بعزلة قولك والله لا تضرب رجلا ولا شئ ان السكرة في الشرط المثبت ولا يشك أن غير الله تعالى مقصود بنفي الوجود فلا يتصور وهذا الجواب ضعيف لان جعل الاعلى غير في مثل هذا الموضع ضعيف كما تقرر في القوم وايضا قد مرصح الصحابة ان البدل في باب الاستثناء مخالف لما لا بدال بامر من بدم اشتراط التعمير مع وجوبه في بدل البعض والثاني مخالف لفسه بحكم البسمل منه انما توقيفا ويظهر من هذا أن البدل نفس المستثنى فاصح في الجواب أن صدق تعريف البدل عليه باعتبار أن الوجود لا ينسب الى المبدل منه والبدل معالكن النسبة الى الاول بالنسب والى الثاني بالايجاب والثاني هو المقصود ونظيره ما ذكره الشريفي في حواشي الماثل في توجيهه صرف الحكم الى المطلوب في بل على مذهب الجهور (قوله لان هذا رد لحال المشركون) اعترض عليه بان الرد لا يتم في اعتقادهم بنى الامكان ابلغ ما فيه من اجاب الشئ بيته على ما هو الطريقة البرهانية وقد يجاب بان المطالب بكلمة التوجيه عام للعلماء وغيرهم فربما جادل عن هذا المعنى غير البليغ فالأحوط ما ذكره الشارح (قوله ولان القرينة الخ) يريدان المتبادر من نفي الجنس في الوجود لا في الاء كان فتقدير المتبادر أوج فان قلت اذا قدر موجودا ليقع في الامكان من غيره قلت ذلك التنى مستل عليه بدليل آخر وليس مقصودا بالبيان ههنا على أن المترددين لا يدعون امكان غيره تعالى بدون الوجوه (قوله عن الهة سوى الله تعالى) الما هو أنه بيان لما دل المدعى لا تنبيه على أن الاعمى غير فان جعل الاعلى غير انما يجوز اذا لم يكن ثابتا المنكور غير محصور دل على الجدية وبالجملة ادرك هذا الاستثناء

ههنا لا يجوز أن يكون مفرغا بان يكون الخبر المذخر عاما موجودا أو في الوجود ويكون الاله واقعا موقعه كما وقع الاو يد موقع الفاعل في نحو ما جاء في الاو يدل ان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله وهو انما يحصل اذا جعل الاستثناء بلامن اسم الاعلى المحل اذ حينئذ يقع الاستثناء موقع اسم لا فيكون خبرا لشبهه فثبت نفي الوجود عن الهة سوى الله كما هو المطلوب لاهلى نفي معارضة الله تعالى عن كل اله وهو الذي يقضيه الاستثناء المفروض لاهل ما مقام الخبر كان القصد الى نفيه كالحسبة فثبت نفي معارضة تعالى عن كل اله ولا يحصل به التوحيد قال (ولاشك أن السكرة في الشرط المثبت خاص بقيد الايجاب الجزئى الخ) أقول لا يريدان ههنا ايجابا سلبا بالفعل على اصطلاح أهل الميزان بل بالاعتقاد واعتبار حاصل المعنى كما مر في الآية السكرة سواء كان في الجملة او الشرطية ويريد بقوله فيجب أن يكون في جانب النقيض بالعموم والسلب الكلى أن شرط البرق العين الايجابيه اتفاقا الايجاب الجزئى فضلا عن الايجاب الكلى حتى لو ضرب رجلا فقط في هذه الصورة حيث فسازم السلب الكلى ضرورة وكذا يريد بقوله فيجب أن يكون في جانب النقيض بالعموم والايجاب الجزئى أن البرق العين السلبية يحصل بالايجاب الجزئى حتى لو حصل أكثر منه لم يكن دخل في العموم غفل عن العتوى على المرام تبع الظنون الفاسدة والارهاق قال (متمرضا أن قوله ولا شك أن التكررة في الشرط المثبت الخ) أقول يتضمن أمرين أحدهما أن ههنا ايجابا وسلبا مطلقين في علم الميزان وليس كذلك فانه لا يباقي ههنا الرجل على الضرب لا بالحمل هو

مؤمن خير من مشرك) وقول معروف الآية وانما يدل على العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تشكروا المشركين حتى يؤمنوا وهذا الحكم عام ولو لم تكن العلة المذكورة عامة لما منع التعليل (ولان انفسه الى المشتق يدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشق لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الارجلان عالمات لعموم العلة) فان قوله لا اجالس الا عالما معناه الارجلان ومعه لا اجالس الا رجلا عالما فان ظهورنا

خاص به فبالاجاب الجزئي فيجب أن يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والتكرة في الشرط المتني عام بفسد السلب الكلي فيجب أن يكون في جانب النقيض للخصوص والاجاب الجزئي فظهر ان عموم التكرة في موضع الشرط ليس الا عموم التكرة في موضع المتني (قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة) وهي التي لا تختص بشئ واحد من افراد تلك التكرة كما اذا حمل لا يجالس الا رجلا ملأه فان العلم فالحل عليه ضعيف كما تقرر في العموم ههنا ليس كذلك (قوله بفسد الاجاب الجزئي الخ) لا يريد أن ههنا اجابا وسلبا بالفعل على اصطلاح أهل الميزان بل بالتقدير وحاصل المتني وأراد بقوله فيجب أن يكون في جانب النقيض الخ أن شرط البر في اليمين الاجابية انتفاء الاجاب الجزئي حتى لو ضرب رجلا فقط بحث في سلب السلب الكلي لانه ينفق في السلب الجزئي حتى يراد أن السلب الكلي لا يتصور بدون السلب الجزئي وكذا أراد بقوله للخصوص والاجاب الجزئي أن البر في اليمين السلبية يحصل بالاجاب الجزئي حتى لو حصل أكثر منه لم يكن له دخل في البر (قوله ليس الا عموم التكرة في موضع المتني) فيه بحث لان هذا انما يستقيم اذا تعين كون اليمين في الاثبات للمنع وهو ممنوع جواز أن يكون مراد القائل بأن قتل كافر اثم بدي حرق قتل الكافر وتحرير العبد شكره اللهم الا أن يقال مراده ثبوت الحصر المذكور على ما ذكره المصنف أو يقال ما ذكره حكم باعتبار الغالب أو يقال عموم التكرة في مثله ليس لوقوعها في موضع الشرط والكلام فيه فأمثل (قوله وهي التي لا تختص الخ) كأنه أشار بتفسير عموم الوصف الى جواب ما يتوهم من أن صفة التكرة لا تكون الا تكرة مثلها فاذا جازعها حال كونها صفة دون أن تكون موصوفاً فبالنكرة الموصوفة لا تتم الا بشرط الموصوفة وحاصل الجواب المشار اليه أن المراد بعموم البصفة غير المعنى الذي اعتبر في الفاظ العموم المجتوح منها لكن هذا انما يتبادر الى ذهن عموم الخاص للموصوف مثل العموم الكائن من الصفة كما يدل عليه ظاهر كلام أبي المعين على

ولا بالاشتقاق بأن يقال بالرجل ذو ضرب أو ضارب أو مضروب ولا بالعكس ولا انتزاع بمثل هذا ولا يجاب ولا سلب شرطتين وثانها أن قوله لا يجاب الجزئي اذا ارتفع يجب أن يكون ثابت في طرف النقيض السلب الكلي وكذا اذا ارتفع السلب يجب أن يثبت في طرف النقيض الاجاب الجزئي فان أراد به عدم جواز ثبوت السلب الجزئي في الاول وعدم جواز ثبوت الاجاب الكلي في الثاني فممنوع لان السلب الكلي لا يتصور بدون السلب الجزئي والاجاب الجزئي لا ينافي الاجاب الكلي وان لم يرد به ذلك فلا يلزم كلامه اذ قد يكون ارتفاع السلب بالاجاب الكلي قال (وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص الخ) أقول اعلم أن القول بعموم النكرة الموصوفة بمقادح فيه كثير من علمائنا الخفية ورجعهم

الله كما ذكره الشارح رحمه الله في مباحث الاستثناء وقال صاحب الكشف واعلم أن الوصف من أسباب التخصيص والتقييد في المتني والاثبات جميعا فان قولك رأيت رجلا ملأه اخص بالنسبة الى رأيت رجلا وكذا اذا زاد وصف في الكلام ازيد التخصيص ههنا هو موجب اللغة ومذهب عامة أهل الأصول واذا ثبت هذا عرفنا أن هذا الاصل لا يطرد في جميع الموارد ثم قال وقد كنت في مجلس شيخنا مولانا حافظ الدين وكان المجلس خاصا بالعلماء النصارى الفضلاء الحذائق الماهرة اذ جرى الكلام في هذه المسئلة فقال بعض الاكابر تعميم النكرة الموصوفة يختص بالاستثناء من المتني وبكلمة أي دون ما عداها وتعمد بعض ما ذكرنا من المسائل والنظار في مقابل رد معقول يجب أحد جوابا يوافق أقول فيبحث لانه ان أراد بكون الوصف من أسباب التخصيص والتقييد كونه كذلك في الجملة فسلم ولكن لا يصح قوله وكذا اذا زاد وصف في الكلام ازيد التخصيص وان أراد به كذلك مطلقا ممنوع اذ قد يكون الوصف بجماعه من خواص الجنس فيفيد زيادة العموم والشمول كما ذكرنا في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر

الموصوف وهو الرجل وتقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما أيضا فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من أقسام الخاص قلنا هو

معناه من كل وجه ولا نسلم انتفاء العهد الذهني في شئ من الصور وتقديره تقدير باطل وان الجمع في المعهود والمستغرق حقيقة وفي الجنس مجاز وذلك لان التقدير عرف ان اللفظ فيما صدق عليه حقيقة سواء كان بعضا أو كلاً ولذلك صرح

جاءه من حذائي العلماء ومهرة الفقهاء بترجيح تقرير الخ في الاستغراق وفي العهد الذهني لا يدل على المعهود وبه أصلا

الشرعي كما ذكره المصنف
 رحمه الله وبينه السيد
 الشريف قدس سره
 هذا هو التيق الحقيق
 بالقبول والاسبق الذي
 لا يسوغ عنه العدول
 (قوله والا فتر على أشبه
 عام الخ) وهم العرافيون
 من أصحابنا الطائفة
 بناء على شرط الاستغراق
 في العام ومن لم يشترطه
 فيه كمنفيه ما رواه المهر
 فهو عام عندهم قال بعض
 الأفاضل واخرها معاصره
 على هذا الرأي ليس على
 ما يسمي (قوله لا الله الخ)
 أجيب عنه بجمع كونه
 استثناء بل المعنى لو كان
 قيم ما ألهه غير الله
 وصف بالاعتذار لاستثناء
 له عدم شمول ما قبله لما
 بعده ما دلالة على
 ملازمة العناد للكون
 فيه عاودته والمراد ملازمته
 للكون ما طابق أو معصه
 جلها على غير كما استثنى
 بالاجل اعلم (قوله السلب
 العموم) أي رفع الإيجاب
 المكلي ونفي الشمول لأن
 نقيض الإيجاب الكلي
 وقعه وسلبه سلبا بسيطا
 من غير دلالة على كون
 السلب كليا أو جزئيا
 فلا يكون فيه دليل على
 نفي الروية على ما ذهب
 اليه المعتزلة وغيرهم
 من المبذرة والمحقق أن

ليس مما يختص واحد دون واحد من الرجال بخلاف ما إذا حلف لا يمتثل إلا بالاحسان
 قبل كل أحد فان هذا الوصف لا يصلح إلا على فرد واحد واستدل على عمومهم بالوجهين الأول استعمال
 في قوله تعالى ولبيد مؤمن شيرين مشترك وقول معروف غير مؤمن صدقة بينهما أدنى الشطح بان هذا
 الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع أن قوله تعالى ولبيد مؤمن وقع في مرض التعليل ليس
 عن نكاح المشترك وهو عام لما ذكرنا من أن البلوغ المعروف باللام عام في المنى والاثبات فيجب عموم العلة
 استلزام عموم الحكم وفي هذا إشارة إلى الرد على من زعم أن عموم البكرة الموقوفة يختص به - براتب
 ما ياتي قدام (قوله بخلاف ما إذا حلف) اعترض عليه بان هذا من قبيل قولهم من دخل هذا الحصن
 أو أفلح كذا رتب صرح بأنه عام على سبيل البذل وأجيب بان البذل من عام قطعاً وهذا الوصف لا يمتثل
 بخلاف رجل فإنه خاص وهذا الوصف لا يجعله عاماً بالجملة هذا الوصف عام يجب المذهب والمذهب خاص يجب
 الصدق والوجود في قرن بالعام المصطلح اعتبر به عمومهم وسين قرن بالخاص اعتبر به خصوصه
 هذا أو الأظهر أن يكون المترد عنه مثل آية رسلا (قوله وقول معروف الخ) قول معروف أي رجل
 ومفردة أي تجاوز عن الخاص السائل أو قيل المفردة من الله سبحانه بالرد الجليل أو عموم السائل بان
 تذكروا بقدره فإن قلت يجب أن الابتداء بقول مع مع كونه منكرة لا اختصاصه بالصفة فما المصنع
 في الموقوف أعني ومفردة قلت المصنع هنا هو الوصف المعنوي لما بين من تفسيرها أنها إيمان الله أو من
 السؤال أو من السائل (قوله فيجب عموم العلة ليلانم عموم الحكم) نفسه بحث لأن عموم الحكم أعني يقتضي
 العموم في المشترك لا في عبد مؤمن ولو سلم فهو استدلال بالمانع على الحكم الكلي أو أدا كذا ولا
 ينقض لما رواه أن يكون العموم هنا بخصوص المادة اللهم إلا أن يقال المقصود بالمانع هو دليل الوقوع
 أو عدم الاختصاص بوقوع الاستثناء أو نحوه فليتأمل (قوله وفي هذا إشارة إلى الرد على من زعم الخ)
 أجيب عنه بان مراد الزاعم أن العموم على سبيل الإطراد في النكرة الموسوفة مختص بما ذكره وحيد
 لا ردالذ لا إطراد في مطلقه الانتفاص بقوله لا كان اليوم الأرجل أو كوفي ما لا نرجح اليوم إلا امرأه
 كوكبة وأجاب الشيخ الكليني في شرح البرزوي عن هذا الانتفاص بان الأصل مطرد لا الله بخلاف

بطير محاسبه وقد يكون دفع احتمال إرادة الوحدة بغيره الشمول كافي قولنا لا أجالس إلا رجلا
 فانه لو قيل لا أجالس إلا رجلا لاستلزم أن يراد به الواحد فلما وصفنا ذلك الاحتمال وسببنا لهذا زيادة
 تحقيق ان شاء الله تعالى ثم انخرنا الاسم والادوم وشمس اللغة وسائر الحقائق لم يبق قولنا ان الله كرهه الموصوفة
 اصفة عامة مطلقا بل جعلوا الوصف العام من أدلة العموم كالآل واللام فانهم جعلوه من أدلة العموم
 مع أن كل معرف مما ليس عام مطلقا بالاجماع فكأنما أضافه ما العموم مفوض الى المقام وموقوف على
 القرينة فكذلك ادواؤيه ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من وجهي الاستدلال حيث خصا ببعض
 الاوصاف والحاصل الذي ذكره الشارح رحمه الله في آخر هذا الكلام بان قيل قد انتقدوا على أن الوصف
 في الاستثناء من النفي بغيره وهو ليس كذلك والاولى المحالة مع كل عالم إذا قال لا أجالس إلا رجلا
 طالما قلنا الاستثناء من الحصر بأية والعموم اعماها بالنظر إليها فانك إذا قلت لا أجالس إلا رجلا لا يباح
 لك محالة رجلين فلما قلت إلا رجلا طالما أجمع لك أن تجالس من شئت من العلماء فانك إذا قلت لا أجالس إلا رجلا
 بالذهول فانه من أضرار علم الأصول قال (بخلاف ما إذا حلف لا يجالس إلا رجلا يدل دارة وحده الخ)
 أقول فيه بحث لانه متعرف أن قوله من دخل هذا الحصن أو أفلح كذا عام على سبيل البذل عند
 المصنف رحمه الله وهو أيضا من هذا القبيل ويمكن أن يدعى بان من عام قطعاً وهذا الوصف لا يمتثل
 بخلاف رجل فإنه خاص وهذا الوصف لا يجعله عاماً حقيقة أن هذا الوصف يجب بسبب المقهوه يمكن تناوله

ظاهر الآية وسبب الكلام أنه لعموم السلب وشمول النفي لكل واحد فيكون سلباً

أو بكلمة أى أو بالنكرة المستثناة من النسق الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر
موصوفه أو لم يذكر مشهور بان مأخذ اشتقاق الوصف عنه ذلك الحكم فيعم الحكم بعموم عنه وهذا امر
من قال الصفة والموصوف كثي واحد فعمومها وعموم يدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا
ربلا لم يحنث بمجاساة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا لم يحنث بمجاساة هاتين أو أكثر وقد يقال في
بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمقتل حكمه انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام
الحكم في المستثنى المنع وهو لا يقصد في الاطراد والمنع هو انه ليس في وسعه كلام جميع رجال الكوفة
ولا تزوج جميع نساء ما عداه وفيه بحث لا فضاء له أن لا تكون النكرة الموصوفة في مثل لا أجالس الا رجلا
علما ما مما عمل العلة المذكورة وهو أن ليس في وسعه مجاساة جميع علماء الرجال هذا ويمكن أن يقال في
دفع النقض بمثل ما ذكر ان العموم فيه ليس بالنظر الى لزوم التكلم بل بالنظر الى حصول البرهانه يحصل اذا
كلم أحد من أهل الكوفة أبان كذا مثلا وكذا العموم في مثل لا أكلم الا رجلا كقولنا يا فلان انما يحلف لا يجالس
الا للزومه وبهذا التوجيه يندفع ما ذكره الشارح من انتفاء العموم في مثل لا أجالس رجلا ما لم يوف
مثل لا يجالس الا رجلا يدل دار وسده قبل كل أحد فليتنا مل (قوله ان تعليق الحكم بالوصف المشتق الخ)
قبل تقييد الوصف بالمشتق مستدرك اذ تعلق بصفة بالوصف الذي في معنى المشتق مشهور بما ذكره أيضا
ويمكن أن يقال مراده بالمشتق المشتق بحسب المعنى سواء وجد الاشتقاق بحسب اللفظ أيضا أم لا لكن
فيه بحث وهو أنه لو صح لوجب العموم في قوله لا أجالس رجلا علما اللهم الآن يصار الى التوجيه الذي
ذكرته وأما الجواب الذي نقلته الا من شرح البرزوي فقد عرفت ما فيه والحق أن عموم النكرة
الموصوفة بصفة عامة أكثرى لا كلى على ما صرح به فيما بعد (قوله يدل على هذا الاصل) أى على أن
النكرة الموصوفة بصفة عامة عامة ثم لا يخفى أن الدلالة المذكورة انما هي في النكرة المستثناة من النسق
وكذا البيان المذكور بقوله وقد يقال وبقوله والوجه ما أشار اليه شمس الاغة نعم تحقيقه لا يختص

منه دد على سبيل البذل خاص بحسب الصدق والوجود ففي قرن بالعلم المصطلح اعتبر جهة عمومه وحين
قرن بالخاص اعتبر جهة خصوصه فليبدأ مل قال (وفي هذا اشارة) أقول أى في الاستدلال على العموم
بالاستعمال في هذين المثالين قال (ويدل على هذا الاصل أنه لو حلف الخ) أقول فيه بحث لان هذا
الاصل لو صح لوجب العموم في قوله لا أجالس رجلا علما فوجه أن يتكفى بالوجه الاول فان قيل هذا
الوجه مختص بالاستثناء كما أشار اليه الشارح رحمه الله بقوله الا ترى والوجه ما أشار اليه شمس الاغة الخ
قلنا لا عموم للحكم ولا لعل في صورة الاستثناء بل العام حكم الاباحة فقط كذا كرنا قال (وقد يقال في بيان
ذلك أن الاستثناء ليس بمقتل حكمه) أقول القائل صاحب الكشف حيث قال ثم النكرة منه تقررا
والاستثناء ليس بمقتل بنفسه فيؤخذ حكمه من صدر الكلام وهو موضع نفى فليتعلم ما دخل من النكرة
تخصه ضرورة وقوعها في موضع النفي فصار في التقدير كانه قال لا أكلم رجلا كوفيا فلما كان المشتق وهو
الرجل الكوفي عام في صدر الكلام لكونه نكرة واقعة في موضع النفي بقى كذلك بعد الاستثناء لانه عين
ما دخل تحت صدر الكلام وهذا مؤيد بما ذكره محمد رحمه الله في الجامع وقال لا امرأته لعلها طلقت
بطلاق واحدة منكثرة فهي طالق قاله امرأته نبت طلقت كل واحدة منهما واحدة وكان ينبغي أن تطلق
احداهما غير معين وكان اخبارا الى الزوج قال القاضي أبو حازم لان قوله فهي كفاية عن الواحدة المذكورة
سابقا فصار كانه صرح بالواحدة وعند التصريح بها يقع طلقه واحدة على احدهما غير معين فكذلك
هذا لان الواحدة المذكورة في الشرط نكرة في موضع النفي فتعمر الكتابة وهي قوله فهي لا تستقل
بنفسها ولا تنفيذ اذ قطعت عن أول الكلام فلا بد أن يؤخذ حكمها من أول الكلام لتصبح مقيمة ولما

القضية بمعنى أنها ليست
بمتحققة في نفس الامر
يكون سلبا كليا وهو
الظاهر فيما نحن فيه لان
الجزئي لا يفيد دلالة على
أن هذا ينبغي أن يكون
بجواز عن الجنس فهو
لعموم السلب كقوله تعالى
فان الله لا يحب الكافرين
ففي سلب الحكم عن
كل فرد ولكنه لا يدل
على نفي الروية بل على نفي
الادراك المستلزم
للحاطة كما في قوله تعالى
انما لدركون وهو اخص
منها ولئن دل فهو مؤول
بما دل عليه الآيات
البيانات والطبع الجليات
ومذهب السلف وأهل
السلامة في التصريح
التي لا يتعاق بها حكم ناجز
عدم الخوض في معناها
والسكون حسن طلب
المسار ومهابل الواجب
هو الاقرار بها والتصدق
بعمومها على مراد الله
ورسوله ونفسه على علمها
الى من أمرت بها ومن
أثارت اليه ذلك من
اثبات الروية وبأن ادراك
الابصار ثابت في مقتضاه
وحق ما عني الذي عناه
(قوله ولكلمة التوحيد)
فان محتمل الاستثناء تدل
على عموم الصدر وقيل
يعني أنه لو لم يكن صدر
الكلام نقبا لكل مبدء

من النسق وليس كذلك
كما تقرر وعند المتفلسفة
(قوله والنكرة في موضع
الشرط) قبل عليه عموم
النكرة في موضع الشرط
ليس الاله هو الذي
موضع النسق وذلك لان
الشرط في مثل ان فعلت
فعبس به حرا ليجن على
تحقيقه فيقبض منه ومن
الشرط فان كان مثبنا
فهو عين للمنع وان كان
منفيا فهو للعمل ولا شك
ان النكرة في الشرط
المثبت خاص بقيد
الايجاب الجزئي فتقيضه
السلب الكلي والعموم
وفي الشرط المثني بالنكس
ورد بالاحصر محدود
طوارا ان يكون المراد في
مثل قوله ان قلت كانا
فعبس حرا ليجن عليه
لنكره ونعبر بالعبد
شكرا له (قوله له نكرة
الموصوفة بصفة مامة
الخ) قبل عليه ليس كل
وصف يصلح في نكرة
للعوم للقطع بانه لا عموم
في مثل نقبت رجلا طالما
رواه لا لجالس رجلا
طالما لا لكان اليوم رجلا
كقوله ولا لزوجه من امرأه
كقوله بل يصدق الخبر
ويحصل اليه واحد
بأنه ليس بصفة لا تصرفي
الوصف للعلم بان المقصد
في مثل قوله خبر من جرادة
وأكرم رجلا لانه الى بابا ليس دون الخبر فالماصل أن عموم النكرة في غير موضع النسق

عامه لوقوعها في ساق النسق لان المعنى لا اجالس رجلا طالما ولا رجلا طالما ولا غير ذلك الا رجلا طالما ولا
يحق في هذا البيان جارية معية في مثل لا اجالس الا رجلا طالما ولا رجلا طالما ولا غير ذلك الا رجلا طالما ولا
النكرة اذا كانت غير موصوفة بالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا اذا كانت موصوفة بالاستثناء
بصفة النوع فيقتضي ذلك النوع أصبر ووجه مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية
بصورة الاستثناء فليقهم (قوله ولا يحق أن هذا البيان الخ) هذا الجواب نقض اجابى للدليل المذكور والحق
منع نقاها ما بيناه على زوال الة لا عموم بالاستثناء وهي الوقوع في ساق النسق (قوله حيث قال ان النكرة
اذا كانت الخ) قبل فمما ذكره تحكيم خلفاء الملازمين للثبوت كرهه لا يجوز أن يراد في الاول لا اجالس
الاجالس الرجال وفي الثاني لا اجالس الا رجلا واحدا موصوفا بصفة العلم والجواب عن الاول أن المستثنى
منه اذا لم يكن مذكورا بقيد من جنس المستثنى بقيد ما يصح الاستثناء فيكون تقديره لا اكلم الا رجلا لا
اكلم رجال الا رجلا لان كل المستثنى عام لما لم يستثناء الكل من الكل وهو واحد فان قلت فليقدر المستثنى
منه انما بالاصح العموم في المستثنى قلت الاضمار للضرورة وهو قد نفع بما ذكرنا به لا حاجة الى اضممار
ما هو منه أقسم منه كذا ذكره صاحب الكشف في حواشيه عليه وعن الثاني ما ذكره الشيخ أبو المعين في
شرح الجامع الكبير وهو ان الحكم في النكرة الموصوفة متعلق بالصفة دون الذات لسقوط اعتبار
الذات بدون الوصف وصورته معتبرة بوجوه الوصف كانت هي المعتبرة والمقصود بالذات كدرون الذات
فاعتبر تعميمها دون توحدها فالتاثير أن من قال ادا وابتلى عبد آتقافره لا يفهم منه الا العموم
لان المقصود في مثل هذا الموضع الصفة المقرونة باسم الذات وهي تعميم فقهه من النكرة بتعميمها الا اذا
نص على اعتبار التوحيده بان قوله لا يلفظ لواحد لان التعميم كان بقرب ولا تفرق ساقطة الاعتبار مع
النص ولكن هذا فيما ذكرنا ان المسد كونه نكرة لا تعين عند التكلم والاسماع الا عند وجود الصفة بان

عم المكي لعدم استقلالها صارت الكمالات عامة أيضا فلما كرم صار حائفا بطلانها بالجنس في الاول ومن
حكم المكي الاول اطلاق كل امرأه صارت علما بطلانها وقد صار كذلك فلذلك طلقنا بخلاف التصريح
بقوله لواحدة منكم طالق لان الواحدة مستقلة نفسها وقوت في موضع الاثبات فيضمن فصا حائفا
اطلاقا واحدة منهم الا غير فلا تطلق الواحدة منهم الا غير فلا تطلق الواحدة منهم بوجه جسيم ما ذكرنا
انه لو قال ز يبت طالق ثلاثا وعمرة طالق ثم تطلق عمرة الواحدة لان قوله وعمرة طالق مفهوم المعنى مفيد
بفسه فلا يحتاج الى تعريف حكمه مما سبق بخلاف قوله وعمرة لانه غير مفيد بنفسه فلا بد ان يؤخذ
حكمه مما سبق هذا كاذم وأما خبر بان ما ذكره الشارح رحمه الله من حريان هذا البيان في مثل
لا اجالس الا رجلا جواب الثاني لا تحقيق فيه وأيضا يشترط لما ذكرنا من التأييد بالمسائل فقول وبانه
التوفيق لانه ان الاستثناء ليس بمقتل بل حكمه انما يؤخذ من صدر الكلام لكن لا على الوجه الذي
ذكر في صدر الكلام بل ان كان مثبتا به أخذ في الاستثناء على وجه النسق وبالعكس وفيما نحن فيه قد كان
مذكورا في وجه النسق الذي فاذا للعموم غير بعد ما استثنى كان مثبتا فكان ينبغي أن لا يعبر ان أراد بكونه
عينه ما دخل تحت صدر الكلام كونه عنه بحسب اللفظ فلم يكن له لا يقيد ان أراد بكونه عنه بحسب
الحكم فتعبر كيف ومن جهة أحكامه أنه في الأصل منقضي بعد الاستثناء ليس كذلك والعموم انما استغنى
من وقوعها في ساق النسق فاهرا ان على العموم ليست ما ذكرنا من التأييد بالمسائل فلا يصح للتأييد لا نقاش
المخالفة بين حكمي الكلامين فيها كما كانت في الاستثناء فقياسه عليه اقياس مع الفارق كما لا يخفى بل ينظر فيها
بالتأمل الصادق قال (وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه
الارجل واحد احيث بعينه لرجلين الا أنه قد تضمن اليه اقربته دالة على أن المقصد من ان لا يجرد
الجنسية دون الوحدة الخ) أقول فيه بحث لان الارحاف التي يذكر في هذه المواضع وتفيد العموم كالعلم به

ذلك القيد

انما هو بحسب اقتضاء
المقام نعم انه يستلزم
الموصوف بوصف عام
أجيب عن الاول بان
الاصل مطرد الا انه
يختلف عنه الحكم لمناخ
هو انه ليس في وسعه
ملافة الجميع وبما قسم
ومكالمهم والتزوج بين
ولوادة فكان من قبيل
المقصود وعلى البعض
بعادة وبان العموم ليس
بالنظر إلى الفعل بل
بالنظر إلى صدق الخبر
وحصول البرهانه يحصل
اذ في واحد منهم أو
جائسه أو كنه أو زوج
واحدة وكذا في مثل
لا أكمل الأرجل كوفيا
بالنظر إلى إباحة التكلم
لا إلى زوجه وعن الثاني
بان الكلام في اللفاظ
التي تفيد العموم باسم
الجنس لان في النسكرة
معنى الوحدة والجنسية
فأذا وصفت بمصفة عامة
أثبتت في ارادة الوحدة
فيشمل الحكم بكل
ما يوجد فيه الموصوف واذا
عريت عن الوصف بقيت
على ما كانت عليه من
الدلالة على الوحدة
الشخصية والجنس (قوله)
بصفة عامة لاستلزام
تعدد ما يحسد من افراد
الموصوف) احترز عن

ف يكون لا اجالس الارجل معناه الارجل واحد فيجئ في السفر جليلين الا انه قد تنضم اليها اقرينه ذالة
على ان النسكرة منها إلى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص بعض الافراد كما اذا وصفت بمصفة عامة
والحكم بما يصح عمله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم لكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة
لا تنضم في الوصف القطع بان القصد في مثل عمرة خمر من حراة وأكرم رجلا لاضارة إلى الجنس دون
الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا طالوا والله لا حاس رجلا طالوا
ويحصل البرهانه واحد فالما حصل ان النسكرة في غير موضع التي قد تم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر
في النسكرة الموصوفة بوصف عام (قوله خاص من وجه عام من وجه) فان قلت قد صرح في سابق ان اللفظ
الواحد لا يكون خاصا عاما من حيثين قلت ليس المراد بالخاص هنا الخاص الحقيقي أعني ما هو مشترك
محصورا ولو اريد بل الاضافي أي ما يكون متناولا لبعض متناوله لفظ آخر لا لمجموعة فيكون أقل تناولا
اذا كانت الذات معينة عند المتكلم غير أنها بكرة عند السامع لعدم المشاهدة فان النسكرة ذهبا لا تنعم
العموم المصفة كما ذاقا رأيت في موضع كذا رجلا كوفيا لان هذا المذكور تعين ذاته عنده بالبعد
السابق فلم يكن صيرورة الذات معتبرة متعلقة بوجود المصفة بل بقصر الاسم النسكرة تارة الهائي الاعتبار
فلم تنعم بتعمها بل بقي متوحدا إلى هنا كلامه (قوله الا انه قد تنضم اليها اقرينه) فيه بحث لان
العموم في النسكرة المذكورة لما استدل في القرينة وجب أن لا يدكر في هذا المقام لان الكلام في
الانفاذ التي تفيد العموم بحسب الوضع وأما ان الدال بالقرينة موضوع فقد عرف جوابه في تحقيقه
فيما هي (قوله إلى مجرد الجنسية) قيل فيه بحث لان الاوصاف التي تدكر في هذا الموضوع وتفيد العموم
كالعامة والكيفية ونحوهما ليست بما يفيد الجنسية التي تتضمنها النسكرة بل بانما يفيد الوحدة
نعم فيدكر في ارادة الوحدة لكن لا يلزم منه القصد إلى مجرد الجنسية فكأن الواجب عليه أن لا يتعرض
للقصد منها إلى مجرد الجنسية بل يقول هكذا الا انه قد تنضم اليها اقرينه ذالة على أن ليس القصد منها
إلى الوحدة فلا يختص بعض الافراد إلى آخر ما قال وجوابه أن الوصف اذا أفاد في ارادة الوحدة على
ما عترف به في ان المراد بالموصوف مجرد الجنس نعم مجموع الموصوف والمصوفة نوع لكن المراد هو الجنس
في نفس الموصوف وهذا ظاهرا جدا (قال المصنف فان قيل النسكرة الموصوفة الخ) قيل الجواب
ضعيف لان قد تحققت فيما هي أن الموصوف بدون المصوفة فيلحق فيه خاص يفهم منه الوحدة
والمصوفة تدفع احتماله بها ويجعلها عاماف كفي يصح قوله خاص بالنسبة إلى المطلق الذي لا يكون فيه هذا
القبول من هذا يعلم ضعف جواب الشارح أيضا عن قوله اللهم الا أن يقال المراد بالمطلق الذي لا يكون
والكيفية ونحوهما ليست بما يفيد الجنسية التي تتضمنها نسكرة هو انما تفيد النوعية نعم تفيد في ارادة
الوحدة لكن لا يلزم منه القصد إلى مجرد الجنسية التي تتضمنها النسكرة مثلا اذا قيل لا اجالس الارجل
يفهم منه الوحدة فاذا قيل الارجل عا لم يفيد النوعية وانما يفيد مجرد الجنس اذا كان من خواص الجنس
كما اذا قال الارجل من بني آدم كما أفاد في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحه كما هي مكان
عليه أن لا يتعرض للقصد منها أي مجرد الجنسية بل يقول هكذا الا انه قد تنضم اليها اقرينه ذالة على أن
القصد منها أي الوحدة فلا يختص بعض الافراد إلى آخر ما قال قال (المصنف فان قيل النسكرة الموصوفة
مقبول الخ) أقول الجواب ضعيف لان قد تحققت فيما هي مرارا أن الموصوف بدون المصوفة فيلحق فيه
خاص يفهم منه الوحدة والمصوفة تدفع احتماله بها ويجعلها عاماف كفي يصح قوله خاص بالنسبة إلى المطلق
الذي لا يكون فيه هذا القيد من هذا يعلم ضعف جواب الشارح أيضا على سؤاله كانه يظهر من الظرف
مقاله للهم الا أن يقال المراد بالمطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد في عبارة المصنف المطلق الواقع في غير
صورة الاستثناء وباللفظ الاخر في عبارة الشارح رحمه الله غير ما رقع موصوفها ما بل وقع مطلقا في
نحو لا اجالس الارجل يدخل داره وحده قبل كل أحد وليس المراد من عموم المصوفة المعنى المعبر في اللفاظ العام ولا رد أن مصفة النسكرة

تذكر بآية (و ثبت بها واحد فيقول عند السامع اذا كانت في الاعتبار نحو و أنت رجلا

لا تكون التكرار منها فاذا جازع ومما حال كونها صفة مما بال التكرار

الموصوفة لا تفرق وحدها (قوله عندنا الخ لقوله تعالى و بعد مؤمن الخ

اشارة الى من زعم أن هجوم التكرار الموصوفة مختص بغير الخبر أو بكلمة أي أو بالتكرار المتشابه

من التي للقطع بان هذا الحكم عام في كل عيب مؤمن وكل قول معروف

(قوله فيم بعد مؤمن الخ) فلا يثبت بها الية عاين وأكثر اختلاف قوله

لا يجالس الا رجلا حيث تحت بها السبعة ورجلين لان التكرار اذا كانت

موصوفة والاستثناء بصفة النوع فيسأل ذلك النوع لصيرورته

مستثنى واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء بامم الشخص فيخص به فان

فيسل يجوز في الاولى أن يراد لا يجالس الا رجلا موصوفا بصفة العلم وفي

الثانية لا يجالس الرجال فهذا الفرق تحكم قلنا الحكم في التكرار الموصوفة متعلق بالصفة دون الذات لاسقوط

بالاشارة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون وأولات الاحمال ان كلامهم بالانسية الى الانترخاص من وجه عام من وجهه و ذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر التكرار على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق المعاني على اللفظ غير تعدد مسمياته مثل العشرة (قوله والتكرار في غير هذه المواضع) أي التي والشرط المتب والوصف بصفة عامة تخص لام موصوفة للتكرار فلا تميم الا بدليل بوجوب العموم ولا يخفى ان التكرار المصدرة بلفظ كل مثل أكرم كل رجل و التكرار المسترفة باقتضاء المقام كقوله تعالى علت نفس وقولهم غرة غير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عام ثم التكرار اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء فهي مطلق تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر

فيه هذا القيد في عبارة المصنف المطلق الواقع في صيرورة الاستثناء باللفظ الا شرفي عبارة الشارح غير ما وقع موصوفا فها بل وقع مطلقة في عبارة أخرى ولا يخفى أنه اكلف انتهى وبالجواب أن مراد المصنف بقوله الذي لا يكون فيه هذا القيد أن لا يؤخذ مع القيد وقوضه أن المصنف والشارح أخذوا المطلق

والعام الموصوف الواقع في هذا الكلام جزأ ولا شأن أن ذات الموصوف المجزء عن معنى الوحدة المقارنة عند ما لم توصف التكرار بعامة وبالجهة فرق بين رجلا في لا يجالس الا رجلا وبين رجلا في لا يجالس الا رجلا

فالمكان الاول خاص مفروق بالوحدة والثاني عام مجزء عنها فليفهم (قوله و ذكر ابن الحاجب) تنبيه على تعدد ما يطلق عليه لفظ الخاص وتأيد لما ذكره في الجواب (قوله ولا يخفى أن التكرار المصدرة الخ) اذا كان المراد به الاعتراض على المصنف يمكن ان يجاب عنه بان حكم التكرار المصدرة بكل يحى وفيما بعد فهي

مستثناة عما ذكره هما ومعنى قوله يخص أن الاصل هو المخصوص فلا ينافي في عروض العموم باقتضاء المقام وقد يجاب أيضا بان المسمى مبهمة لا كلية وأن العموم في مثل أكرم كل رجل في الكل ورجل على حاله من المخصوص لأن المراد به واحد من الجنس وسبب اضيف اليه كل كان معنى كل واحد من الجنس لانه في رجل وحده وان معناه الا أن كان وأما النفس والعمرة مثلا فالمراد بهما الجنس مجازا ولوجود الجنس في كل فرد يشمل الحكم كلاما من الافراد وهذا لا يسمى مجعولا لان هذين اللفظين أريد بهما معنى واحد وهو

الجنس فايه الامران موارد متعددة (قوله ثم ان التكرار اذا كانت خاصا الخ) قيل هذا مخرج لا يطابق المشرح ان المفهوم منه أن الفرق بين المطلق والتكرار الواقعة في الاعتبار مراد الاول عن قيد الوحدة واشتمال الثانية عليه والمفهوم من المشرح أن الفرق بينهما كون الاول مجعولا وعند المتكلم

والسامع والثانية مجعولة عند السامع فقط وذلك لانه اذا استعملت التكرار في الانشاء قلت مثلا ضرب رجلا فمما أن الخطاب لا يعرف الرجل فكذلك أنت بخلاف ماذا قلت ضربت رجلا فانت تعرفه قبل

الاحياء ولو يكون مضرورا بالاختلاف الخطاب وأنت تجهيز بان هذا لا يطرد في الاخبار وفي نحو سأضرب رجلا وسأضرب غلاما ونحو ذلك فلذلك جعل الشارح كلام المصنف على الفرق بينهما باعتبار قيد الوحدة في الثانية دون الاول موافقا لما دل عليه ظاهر كلامه في بيان التقسيمات حيث جعل المطلق قسما لما

أريد به الفرق وهذا التقدير يندفع أيضا الاعتراض بنوع كون مدار الفرق اعتبار قيد الوحدة وادعاء عبارة اخرى ولا يحى أنه تكلف والعجب أن هدام كونه في عاية الله وركب ذلوا عن الوقوف عليه

والشعور قال (وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون وأولات الاحمال الخ) أقول هذا ان قيل الاطلاق العام والخاص على ما هو عام وخاص من وجه بخلاف ما نقل عن ابن المطالب فانه لا يفيد سوى جواز اطلاق التخصيص على ما ليس بتخصيص على الاصطلاح المشهور واطلاق العام على ما ليس بعام على ذلك الاصطلاح قال (ثم التكرار اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء الخ) أقول هذا مخرج لقول المصنف انكم تكون مطلقة في الانشاء الى آخره لكن الشرح لا يطابق المشرح فان المفهوم من الشرح أن يكون

زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعريف بالذات دون الصفات لا بالنسبة ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله
يأمر كإن تذبجوا بقرة فإنه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بع واشترى وان وقعت في الاخبار ومثل
وأب رجل أهوى لاثبات واحد منهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلاً للمطلق
باعتبار اشتراكه على قيد الوحدة ولقائل ان يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان
معنى أن تذبجوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى قهر بر رقية اعتاق رقية واحدة وكان المراد ان ذلك ليس
بالزوم بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة أو فرد منها أو مصادقت هي عليه واحدا كان أو أكثر ولهذا
فسره الحقون بالشائع في جنسه بمعنى انه خصه بمحملة لخصه بكسرة مما يشترج تحت أمر مشترك من
غير تعيين وأما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والخبر فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون
شعول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل أعط الدرهم فقير اصره الى كل فقير وفي مثل ان تذبجوا بقرة
ذبح كل بقرة وفي مثل قهر بر رقية تحرر كل رقية بل المراد الصرف الى فقير أي فقير كان وكذا المراد ذبح
بقرة أي بقرة كانت وتحرر بر رقية أي رقية كانت فان معنى مثل هذا اما نعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من
دخل هذا الحصن أو أوفاه كذا اما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغفر فافعل نكرة كذلك والا فلا
جهة للعموم (قوله فإذا أعيدت نكرة) لما انفجر الكلام الى ذكر النكرة وفادته العموم والخصوص

أنه اعتبار قيد الجملة لان رجلا في مثل قولنا رأيت رجلا لا شئ أنه معين في نفسه لكنه مجهول عند
السامع بالنسبة الى دلالة اللفظ وفي المطلق ليس معين حتى يكون مجهولاً بل شائع والفرق بين المعين
والمجهول والشائع ظاهر (قوله وهذا معنى قولهم المطلق الخ) قد يقال ليس معنى القول المذكور أنه
للحقيقة لا غير بل أنه لما صدق عليه الحقيقة من غير التعرض للصفات فان الذات يراد به هذا (قوله لانه
انشاء للامر الخ) قيل فيه تكلف التزام وضع جديد فالاحسن أن يقال هو في تقدير أن الله تعالى يقول
لكم انجوا بقرة (قوله ولقائل أن يقول الخ) أجيب بان معنى المطلق هو التعرض لحقيقة الشئ من حيث
هي أي من غير تعرض لقبه الذي ملصق به صاحب الكشف وغيره من الأصوليين فلا تعرض
فيه لقيد الوحدة وما اجزأ ذبح البقرة الواحدة واعتاق الرقية الواحدة لتحقيق تلك الحقيقة في ضمن تلك
الوحدة لان الوحدة معتبرة في تحقق الاجزاء ولهذا يتحقق الاجزاء باعتاق عشر رقيات دوسعة قال
صاحب الكشف المشاهير في ذاتها الواحدة ولا مستكرة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض لقبه ما هو
المطلق ومع التعرض لكثرة معينة وهو اسم العدد وكثرة غير معينة هو العام ولو وحدة معينة هي المعرفة
ولو وحدة غير معينة هي النكرة (قوله على أنهم جعلوا الخ) طعن على الحقيقة بما هم مناقضون لانفسهم
حيث جعلوا من في مثل من دخل هذا الحصن أو أوفاه كذا اما لو يجعلوا النكرة في موضع الاثبات كذلك

الفرق بين المطلق وبين النكرة الواقعة في الاخبار وما المطلق عن قيد الوحدة واشتمال تلك النكرة
والمفهوم من المشرع أن يكون الفرق بينهما ما يكون المطلق مجهولاً عند المتكلم والسامع معاً كون تلك
النكرة مجهولة عند السامع فقط وذلك لانها اذا استعملت النكرة في الانشاء وقتل مثلاً اضر بر جلا فكم
أن الخطاب لا يعرف الرجل فكذلك أنت بخلاف ما اذا قلت ضربت رجلاً فانك تعرفه قبل الاخبار ولو لم يكن
مضرو باله بخلاف الخطاب فان قيل قد استفاد الشارح رجحه الله من قوله ثبت بها واحد مجهول حيث
ذكر الواحدهما لافي بيان المطلق قلنا ذكره ههنا لضرورة وصفه بمجهول عند السامع حتى لو لم يذكر لغير
فلم أن اعتراض الشارح رجحه الله بقوله ولقائل أن يقول الخ انما عذر على ما أخذ من عبارة المصنف رجحه
الله تعالى لا على ما قصده كالاجتناب على البصر المصنف قال (فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود الى قوله
على أنهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن أو أوفاه كذا الخ) أقول يرد عليه أنا نسلم أنه من هذا القبيل فان

والنكرة في غير هذه المواضع الخ) قيل عليه هذا يشمل النكرة المصدرة بكل والمستخرقة بالانضمام المقام

فوحده الذات الا اذا نص
على اعتبار التوحيد وأما
اذا كانت غير موصوفة
والمستثنى منه غير
مذكور فبقدر من جنس
المستثنى ما يصح منه
الاستثناء لانه أمر ضروري
مقدر بقدر الضرورة فلو
كان المستثنى عاماً لكان
استثناء الكل من الكل
بلفظه وهو فاسد لان
المستثنى منه عام لوقوعه
في سياق النسبة (قوله كان
الرجل عاماً أيضاً) قال
أبو المعين رحمه الله هذا
فيما اذا كان المذكور غير
متعين عند المتكلم
والسامع الا بهذه الصفة
ولا منصوص على اعتبار
التوحيد وأما اذا كان
متعيناً عند المتكلم
لغير وقوعه به من مشاهدة
سابقة له في المتكلم غير
أنه غير متعين عند
السامع اعدم المشاهدة
أو منصوص على الوحدة
فالنكرة لا تقع به وهو
الصفة كما اذا قال رأيت في
موضع كذا رجلاً كوفياً فله
رجلاً واحداً لان الرجل
المذكور معين ذاته عنده
بالهة السابق فلم يكن
ضرورة الذات معتبرة
متعلقة بوجود الصفة
فلم يصح الاسم المنكر
تأبعا له في العموم (قوله
قوله تعالى علمت نفس وقولهم

سبحانها ما بعد وعموم نفس وغرة بخلاف لا تحققة على ارادة الكل من الجز مع أن المراد من قوله خاص أن المخصوص منه وأصله وهو لا يتأني عروض العدم وما يقتضا المقام وقيل ثم النزاع في عموم الشكوة في الإنسان والخبر لقطي لأن القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل نفس ودحتى يجب في مثل أن تدخروا بقسرة فزع كل بقسرة بل المراد شيء أبقرة فإن معنى هذا ما مقام والا فلا والخفية جعلوا مثل من دخل هذا الحصن أو أوفده كذا ما مع أنه من هذا القبيح فإن جعل مستعرقا فكل بكرة كذلك والافلاجهية للعموم وهذا طعن على الخفية شكر الله مساعيتهم بأنهم ساقضون لا يشعهم حيث جعلوا مثل من دخل الخ حاما ولم يجعوا الشكوة في موضع الإبتات كذلك مع أنهم لا يعرفون بينها ولها باب السبد الشرب مقدس سره بان العبارة فيمن دخل مستعرق لكل فرد ولو على سبيل البدل بخلافه هنا فانها متعوضة في الأصل يمكن تحقيقه في ضمن أي معين ولا عموم

أردفه بما اشتهر من أن الشكوة اذا أعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والمكلام فيما اذا أعيد اللفظ الاول اما مع كيفية من الشكوى والتعريف أو بدونها وحينئذ يكون طرئ التعريف هو اللام أو الاضاحية يصح إعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك أن المذكور أو لا اما أن يكون نكرة أو معرفة وعلى التقديرين اما أن يعاد نكرة أو معرفة فيصير أربعةقسام وحكمه أن يسلم إلى الثاني فإن كان نكرة فهو معيار للاول والالكان المساس هو التعريف بناء على كونه معودا بما في الذكر وإن كان معرفة فهو الاول وحلاله على المعهود الذي هو الاصل في اللام أو الاضاحية وكفى الكشف انه ان أعيدت الشكوة نكرة فالثاني معيار للاول والا فليس لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون دلالاتي الكل - وادوم وأخرى مثل لامة المعرفة نكرة بقول الجامعي

مفتح من بني ذهل * وقتنا القوم اخوان

عسى الايام ان ربحك ن فوما لك الذي كانوا

مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما أولا فلا التعريف لا يلزم أن يكون للاستعراق في العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم أن تكون الشكوة عينه واما ثانيا فلا من معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلا إعادة المعرفة نكرة مع معارة الثاني للاول كشيء في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب أزلناه وقال الله تعالى اعطوا بعضكم بعضا وهو وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض در جات الى غير ذلك واعلم ان المراد من هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والأفقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المعارضة كقوله تعالى وهو الذي في السماء هو في الارض وقوله تعالى وقالوا للارز عليه آيات من ربه قل ان الله قادر على أن ينزل آية الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بدو ضعف قوة ثم جعل من بدو قوة ضعفا وشيبة معنى قوة الشباب ومنه باب التوكيد انقطى وقد تعاد الشكوة معرفة مع المعارضة كقوله تعالى

مع أم ما يعني واحداً أعاب عنه الفضائل اشترى بها بالفقر باب العبارة في من دخل مستعرق لكل فرد ولو على سبيل البدل بخلافها هاهنا ما متعوضة لو احديمكن تحقيقه في ضمن أي معين كان ولا عموم فيه أصلا وأجاب جدي في فصول البدائع بان عده خاصا بعراض الفيد لا يتأني عده عاما باصه كما في من دخل هذا الحصن اليوم وحده قبل كل أحد (قوله مع القطع بان الثاني عين الاول) فيه بحث لأن البيت ثلاث احتمالات أحدها أن يكون المراد بالقوم في الموضعين بنودهل والثاني أن يكون المراد بالاول بنودهل وبالثاني هو قبلة الشاعر والثالث أن يكون المراد به في الموضعين المجموع في الاحتمالين الثاني عين الاول وفي واحد غيره فلامساع للقطع (قوله أما أولا) أجيب عنه بان كلامه بناء على تقدير انه هذا (قوله في الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب) أجيب عنه بان مراد صاحب الكشف أيضا أن الاصل ما ذكر ومبني الاصول على انتفاء قرينة خارجية وفي الآية الكريمة دليل على أن الكتاب الثاني غير الاول فلا رد بقضا على ما ذكره وهذا التوجيه يندفع التمسك بالآيتين أيضا لان عدو صارف عن أن يكون المراد بالثاني عين الاول وكذا وقع الدرجات في الآية الثانية تصارف عن ذلك على أنه عبا يدعي أن الكلام في المعروف باللام كما يدل عليه قول المصنف لأن اللام لله فلا رد المعرفة بالاضافة (قوله أما أولا) أجيب عنه بان كلامه بناء على تقدير العهد واما ثانياً أجيب عنه بان مدلول الكل الافراد ليس هو مجموع الافراد ابتداء بل واحداً بعد واحد مع قطع المنظر عن انضمام العيراني أن يستغرق جميع الافراد فيكون العبارة عنه مستعرق لكل فرد ولو على سبيل البدل بخلافها هاهنا ما متعوضة لو احديمكن تحقيقه في

الاولى العتبر تنكير الثاني
وتعريفه (قال ابن عباس
رضي الله تعالى عنه في
قوله تعالى فان مع العسر
يسرا
ان يغلب عسر يسرين
والاصح ان هذا تأكيد

كما فيمن دخل الحصن
اليوم وحده قبل كل
أحد (قوله لكنكم انتم
مطلقة) أي يدل على
نفس الحقيقة من غير
تعرض لامر زائد فان
المطابق عند مشايخنا

الحنفيين رحمهم الله
المعرض للذات دون
الصفات لا بالنسبة ولا
الاثبات والمادية في نفسها

لاواحدة ولا كثيرة وذلك لان اسم الجنس عندهم موضوع لنفس الطبيعة دون الافراد والفرق بينه وبين علم الجنس ان علم الجنس موضوع لها باعتبار الحضور والذهاب والعين النوعي بخلاف اسم الجنس فهو ذال عليها من غير تعرض لقسمه وقيل عايشه لان اسم علم تعرض المطلق بقسمه الوحدة للقطع بان معنى أن مذبحوا بقرة وتغير رقة ذبح فرد من البقرة واعتاق واحدة من الرقة وله افسره المحققون بالاسماع في جنسه بمعنى أنه طعمه محتملة لخاصة

وهذا كتاب أرناءه المسند الى قوله ان تقولوا انما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع الغاية لقوله تعالى وهو الذي أنزل على الكتاب بالحق مدد القامبين يديهما ان الكتاب وقد تعاد المعرفة بذكره مع عدم الغاية لقوله تعالى ايعا الحكم اله واحد ومثله كثير في الكلام لقولهم هذا العلم علم الكواكب ودرجات لداوق رأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحامسة (قوله فكذلك في الوجهين) يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتها الاطادة معرفة والاطادة نكرة في اتم ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني غير الاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسر في الشرح بما ذكرنا دفعنا لذلك التوهم (قوله لن يعلب عسر بسرين) منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما وروى عن النبي عليه السلام انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرأى سبيشرا وهو يضحك ويقول ابن يعلب عسر بسرين وهذا يدل على أن الثاني مغاير الاول في النكرة بخلاف المعرفة فتشكك بسرا المتخيم أولا فلا فرق بين يرف العسر العهد أي العسر الذي أتم عليه أو الجلس أو الذي يعرفه كل أحد وقال فيكون البسر الثاني مغاير الاول بخلاف العسر وقد قال فيفسر الاسلام فيه نظروا وهو بان الجملة الثانية ههنا كيد الاول لتقريره في النفس وتمكينها في القلب لانها

مدلول التبركة من المراد ابتداء وداخل في المراد انتهاء، قوله تعالى وهو الذي أنزل عليك الكتاب ليس نظم الآية الكريمة على ما ذكره بل وأزنا عليك الكتاب بالحق صدقنا ما بين يدي من الكتاب (قوله ذات يوم) هذا من قبيل إضافة المسمى إلى الاسم أي مدة صاحب هذا الاسم وتظهر لقيته ذات يوم مرة وذات ليلة ونحوهما (قوله) وقد نزل غر الإسلام فيه نظر (قال صاحب الكشف بعد أن بين وجه

ضمن أى معين كان ولا عومل فيه أصلاً قال (وقد تعاد المعرفة معرفة مع المقابلة كقوله تعالى وهو الذى أنزل علينا الكتاب) أقول هكذا وقعت العبارة فى النسخ ونظم القرآن ليس كذلك بل هو هكذا وأزلنا البسطة الكتاب بالحق مع ذلك لما بين يديه من الكتاب قال (فتشكر بسم الله التفتيح أو الأفراد الخ) أقول يعنى إذا ثبت التغير بين اليسر من حيث كان الكلام الثانى مستمراً غير مكرر فبتناول يسر بعضها غير البعض الأول وجب أن يراد بتشكيكه التفتيح كما ذهب إليه صاحب الكشف ويقصد باليسر من التفتيح بمن مائيس لهم من الفسوخ حتى يأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ينسب لهم فى أيام الخلفاء الراشدين ويقصد بيسر الدين باليسر الآخر أو يراد بتشكيكه الأفراد كما جوزه الامام البيضاوى حيث قال واليسر منكر فيحصل أن يراد بالثانى فرد غير مأرود بالاول واذ ثبت الاتحاد بين العسرين وجب أن يحصل تعريفه للعهد أو الجائس الظهور لآل وجه للاستغراق قال صاحب الكشف وانما كان العسر واحداً لانه لا يتناول ما يمكن تعريفه للهد وهو العسر الذى كافوا فيه فهو لولان حكمه حكم زيدى وقولك ان مع زيد ما لوانا ان يكون المائيس الذى يعلمه كل أحد فهو أيضاً قال (وقد قال غفر الاسلام فيه نأمر وجهوه الخ) أقول قال الامام غفر الاسلام لان الم المعرفة للهد وهو ان يزكر سياجيم تعاوده فيكون للعهد وقال تعالى كما أرسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول أى هذا الذى ذكرناه فيكون هو الاول وذلك معنى قول ابن عباس رضى الله عنه فى قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا ان يغلب عسر واحد ليسر لان العسر أعيد معرفة واليسر أعيد نكرة أى صحت هذه الحكاية عنه وفيه نظر عندنا فذهب بعض الشرأخ إلى أن معناه أننى بالاصل المذكور وهو ان المعرفة اذا أعيدت نكرة كانت اثنائية غير الاولى نظرا لانه قد يتعكس كما سبأنى من الامثلة وقال صاحب الكشف وانما هو أنه ليس راجع الى هذا الاصل فانه مذهب أهل البصرة والكوفة بل هو راجع الى قول ابن عباس ان يغلب عسر يسرين يعنى لو ثبت هذا القول منه

ثُمَّ بَدَأَ بِتَرْجُومَةٍ مِنْ غَيْرِ تَعْيِينَ قَالَتْ الْفَرْقُ الْإِبْدَالُ الْأَعْلَى مَعْنَاهُ وَهُوَ تَقْيِيسُ الْحَقِيقَةِ عَلَى التَّحْقِيقِ وَعَسَادُ الْأَسْلَافِ وَتَرْجُومَةُ

أما الآن بعد المجلس
والأقسام الثلاثة
أو بعدة فإن قوله تعالى كما
أرسلنا إلى فرعون رسولا
فعمى قريعون الرسول
أعبدت الكفرة معرفة
وقوله تعالى أن مع
العسر يسرا أعبدت
الكفرة وكثرة المعرفة
معرفة ونظير المعرفة أن
نعاد نكرة غير مذكور
وهو ما إذا قرأنا بمقد
بصلته ثم أن في مجلس آخر
بالباء منكر لا واية هذا
ولكن ينبغي أن يجب
الثان عند أبي حنيفة
رحمه الله تعالى

ما يفهم منه الفسوف
مقلاته إنما هو من دلالة
التنوين بدليل الخالفة
بدونها على الواحد
والكثير وأما الذين فسروا
المطلق بقوله هم
الشارع في جنسه ليسوا
منهم أي شيء بل هم
القائلون بوضع اسم
الجنس للفرد المنتشر وهو
يعتمد من الضيق وإن
اسم النشأ من مكان
محيق وإنما المحققون
هم الذين فسروا المطلق
بقوله هو المنتشر
للذات دون الصفات
وذهبوا إلى أن اسم
الجنس موضوع للطبيعة
دون الفرد المنتشر قوله
إذا أعبدت نكرة كانت

نكر بمرجع أو لا تدخل على تعدد اليسر كالإيد قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على أن معه كتابين
وأشار إليه المصنف بقوله والاصح أن هذا ما أكد (قوله وان أقربا بلفظ) يعني لو أراد كماله الشهود فأن
الظن وعلى هذا التقدير لا يستقيم قول ابن عباس إن يعلى عسر واحد يسرين واستبعد الحكم بعدم
الاستقامة على قوله بانه عسر الامة ورئيس المفسرين سيبا وقد تأيد قوله بالتدليل على الذي عليه السلام
ولأنه أن يقول القول في قوله لا يستقيم قول ابن عباس عن المصدر ومعنى الكلام أنه لا يستقيم أنه قال
هذا على تسليم أنه معنى القول الاعتراض على القول بعد التردد في صحة الحكاية والرواية لا يقيد
القدح في ابن عباس رضي الله عنه بل الظاهر منه تنبيهه بجانب عدم النص وأما ما روي عن النبي عليه
السلام فبعد ذلك صحة ال رواية بمحملة أن يتعلق بضمير الآية أو نقول أنها يكون بعد اليسر لأن
اليسر مقدم والعسر عارض وإذا كان معه يسرا آخره وأذن يسرا والعسر واحد هذا وفي قول
المصنف قال ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى أن مع العسر يسرا الآية مناقشة لأنه إن أراد
به الجملة الأولى فلا بد أن يقول فإن بالقائه أن أراد الثانية فقوله الآية ليس في موقعه لأن الجملة كذا
إذا كان المذكور بعض آية وتعلق المذكور بما سوى المذكور أو تضال بما بعده من البعض الآخر
وهنا ليس كذلك لأن المذكور آية مستقلة والمفعول وان تعلق بما قبله لأنه أيضا آية مستقلة
فإن قلت قوله الآية يتجوز على أنه يدل من قوله لا منصرف على اشتراط الفعل ولا يقدح فيه كون
أن مع العسر يسرا أيضا بدلا من قوله بمعنى مقوله لأن تعدد البدل جائز كما أشار إليه صاحب
الكتاب في أول حم المؤمن قلت الجائز الذي أشار إليه صاحب الكتاب هو البدل من البدل وهو
هنا بعد بسبب المعنى كالأجنحة وأما ليدل الثاني عن البدل منه الأول في جوازه فيما روي يدل
البدل تردد ولابد كقوله عامة كتب الطوحيات ما أتينا إلا أن الشيخ أبي حبان قال في البحر المحيط في بعض
النساء أنه لا يجوز له أن يتجوز في ذلك أن يتجوز الثاني ونقول قوله الآية بدلا مما قبله أو مستغنى عنه ولا يمتنع
يجرح على هذا الأصل وتكون الجملة حينئذ المذكورة على ميل الاستئناف ولكن الصحيح عند الشيخ أنها
مذكورة على وجهه المكرر للجملة الأولى لفسر معناها في النفوس وبكسبها في القلوب كما كثر قوله
وعلى ويل وبه عند المكيين أولى لك فإولى ثم أولى لك فإولى وكما كثر المفسرون في ذلك جاء في زيد بن زيد وعلى
هذا التقدير لا يستقيم قول ابن عباس رضي الله عنه إن يعلى عسر واحد يسرين فهذا معنى الظن كذا
قال صاحب الكتاب ونبيه غيره حتى المصنف والشارح رحمه الله تعالى وأقول هذا في غاية البعد لأن ابن
عباس رضي الله عنه ورئيس المفسرين وأهل اللسان بحيث يوجد منه اللغة والتأخذ في كثرة قوله صلى
جبر الامة فكيف تخفى عليه قاعدة أطبق عليها أهل العربية باسمهم وأيضا قل صاحب الكتاب هذا
الكلام صه ومن ابن مسعود رضي الله عنه ثم قال وقد روي مر فوعا أنه صلى الله عليه وسلم خرج ذات يوم
وهو يمشي ويقول إن يعلى عسر يسرين فخير الإسلام مع كونه في السلم والعمل قليل النظر كيف
يجترئ على هذا الخطب الخطيرة والله واب عتدي أن يرجع فخير نفسه إلى الحكاية بقرينة انظروا معني
وتذكيره تكون الحكاية أولا بأن مع القول كما سيذكر الشارح رحمه الله أن شاء الله تعالى فكأنه قال وذلك
معنى قول ابن عباس رضي الله عنه في تفسيره قوله تعالى أن مع اليسر يسرا أن مع العسر يسرا أن يعلى
عسر يسرين أن تحت هذه الحكاية عنه لكن في محتمل نظر عندنا معاصر الرواة والحفاظا ما باعتبار أصل
الحكاية لاحتمال أن لا تنفع عن أصلها أن ينقل بالتواتر والمشهور وأما باعتبار أن هذا القول على تقدير
وقوعه لم يكن في تفسير الآية لا يجوز أن يكون امتدادا بين مجال المؤمن الكامل وأما يرى في الآية تأييد
يسرا وأخرى عسرا وفي الآخرة لا يرى إلا يسرا ولن يقلب عسرا دار يسرا دارين وهذا الذي ذكرته هو

(الح) أي الأصل في الإعادة عند الاطلاق وحاول المقام عن القران والدليل هو هذا التفسير

عندهم من ثبوت أو أكثر بالف في ذلك الصلح والواجب ألف واحد اتفاقا لأن الثاني هو الأول لكونه معروفا بالمال الثابت في الصلح وإن لم يقيد بالصلح بل آخر بمضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بمضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فبعد أي حقيقته رجه الله بلزومه ألفان بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين للأولين في رواية بشرط عدم مغايرتهما له في رواية وهذا بناء على أن الثاني غير الأول فإذا كتب لكل ألف صكا وأشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه ألفا ألف واحد لالة العرف على أن تكرار الأقراء ثلثا تأكيد للحق بالزيادة في الشهود وإن اتحد المجلس فاللزم ألف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لأن للمجلس تأثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وعليها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلاً من الأقراء بكونه عند شاهدين لأنه لو أقر بالف عند شاهد وألف عند شاهد آخر أو بالف عند شاهدين والف عند القاضي فاللزم واحد اتفاقا كذا في المحيط في صورتان أحدهما أن يقر عند شاهدين بالف منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بمقتضى هذا الصلح ينبغي أن يكون الواجب ألفا اتفاقا لأن التكرار أعيدت معرفة والاخرى أن يقر بالف مقيد بالصلح عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف رحمه الله تعالى فيه أنه يجب أن يكون اللزم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ألفين بناء على أن معرفة أعيدت تكرة فيكون الثاني، غاير الأول (قوله ومنها أي وهي تكرر نعم بالصيغة) يريد أنها باعتبار أصل الوضع للخصوص والقصد إلى الفرد كسائر التكرارات وانما تم بمحرم الصفة كسبق في لا تكلم الأرباع لما لم تنكر بحال الإضافة إلى التكرار ظاهراً وأما عند الإضافة إلى المعرفة فمعناه إنما لو أحدهم يصلح لكل واحد من الآخر على سبيل البدل وإن كانت معرفة بحسب اللفظ فيه المعنى المذكور (قوله لكونه معروفاً بالمال الثابت في الصلح) فيكون في حكم المعروف بالإضافة فلا يتأني ما سبق أن طريق التعريف هو اللام أو الإضافة (قوله بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين إلخ) وجه اشتراط المغايرة أنها تناسب التعدد في المال وتحققه ووجه اشتراط عدم المغايرة أن تكرر الشهود المتعارفة لإفادة تأكيد الحق الأول بخلاف تكرار الشهود الأول في الأشهاد أدلأ يؤكد به الحق الأول فالباقي على إثبات حق آخر (قوله على تخريج الكرخي) فسيده لأنه على الخلاف على تخريج الرازي (قوله وتخريج المصنف إلخ) كأنه احتراز عن تخريج صاحب الكشف في كمية اللزم على تخريجه خفاء لأن الثاني ليس عين الأول عنده حتى يكون اللزم القابل داخلاً فيه والمراد من الأول الاستعراق كما مر فليأتنا (قوله وإن كان معرفة بحسب اللفظ) وقيل هو مثل مثل وشبهه وغيره في التوغل

مجهول أيضاً لما زوى عن النبي عليه السلام من فروعاً فإن المشهور عند أهل الحديث أن المرفوع مما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم قولاً له أو فعلاً سواء أضافه إليه محكي أو تابعي أو من بعدهما وسواء اتصل أسناده أم لا قال العراقي فعلى هذا بدخل المتصل والمرسل والمقطع والمعضل قال (لكونه معروفاً بالمال الثابت في الصلح) أقول فيكون الالف في حكم المعروف بالإضافة إلى الصلح فلا يتأني ما سبق أن طريق التعريف هو اللام أو الإضافة قال (بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين إلخ) أقول وجه اشتراط مغايرتهما أن المغايرة تناسب التعدد في المال وتحققه ووجه اشتراط عدم مغايرتهما تكثر الشهود المتعارفة لإفادة تأكيد الحق الأول بخلاف تكرار الشهود الأول في الأشهاد أدلأ يؤكد به الحق الأول غالباً قال (يريد أنها باعتبار أصل الوضع للخصوص والقصد إلى الفرد كسائر التكرارات) أقول فإن قيل فليس معنى أن التكرار في الشرط كافي لا يقال لا يقع في الشرط بل هو كلفة شرط لا ناقول هو في المعنى واقع في الشرط لأن معنى أي عبيدي ضربت من ضربت من عبيدي قلنا أي للآليات وضعا حتى أنه موضوع لآليات

وان ذل ای عیددی ضرب
الاول وصفه بالضررب
فصار عامایه و فی الثاني
قطع الوصف عنه

والمراد بضمها الوصف المعصی لا اللفظ المعصی لان الجملة تعدها قد تكون خبرا أو مسنداً أو شرطاً أو
ضمراً وانی قوله تعالى ایملوكم انکم احسن علاماته انکرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه
لاختصاصی انما امتد أو احسن علاماته والاطهر ان عمومها یجب الوضع للفرق الظاهر بمراد عن
من عیددی دخل الدار واعتق ای عیددی دخل الدار والاستدلال علی خصوصیه او عدمه الصبر التردایه
مثل ای الرجال انک وبعدة الجواب بالواحد مثل زید او عمرو وسعیف لخریان ذلانی کثیر من کلمات
العموم مثل من وما غیرهما (قوله بان قال ای عیددی ضربک فهو رخصه بوجه جماعه اعرلی
الترتیب عقوداً وجماعاً وان قال ای عیددی ضربک فهو رخصه بوجه جماعاً لا یفتق الا الواحد منهم وهو الاول
ان ضربهم علی الترتیب لاسد المراحه والافاضل الی المولی لان نزول العقی من جهته ووجه الفرق انه
وصف فی الاول بالضررب وهو عام و فی الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما اضیف الی مخاطب الالی
الانکرة التي تناولها ای واما الی بقية واجمعاً والواحد منهم فبما اذا قال انکم حل هذه الخشب فحسب
واحدة مما یطبق عليها واحد فلو لمعنا الان الشرط وحل الخشب بکماله ولم یحملها واحد منهم حتی
لو حلها علی التعاقب یفتق البکل وأما اذا كانت الخشب مما یطبق عليها واحد فلو لمعنا واحد فماعتقوا

اعمالکم الله واحد قوله
ای عیددی المعرفة بکرة مع
عدم المعایرة بينهما وذلك
لان المقصود من وضع
القواعد هو التمسک من
الاستدلال علی مطلوب
نظری ومعلوم غشی
یحملها کمری علی صری
سهلة الحصول واذ کان
المطلوب معلوماً فی نفسه
شغفوا بقرائن اعطیه او
عقلیه والقاعدة مستغنی
عنها وذهب صاحب
الکشف الی ان العبرة
للمعرفة مما یان أعیدت
الانکرة بکرة والثابته
معايرة للاولی والافیهما
لان المعرفة تستغرق
الجنس والکرة تناول
العض فیکون انشلا
سواء قدم أو أخر ومثل
بشعر القدر المانی
صفحه ما عن ی دهل
وقلنا القوم احوال
عسی الایام ان یرجع
ر قوما ککدی کافرا

فی الایام ولا یترقب بالاصافة (قوله للفرق الظاهر الخ) وجه الفرق انه لیس العام و فی الاول الایمان
عید واحد متصف بدخول الدار من عید الا تهر و فی الثاني له ان یفتق کل عید من عیدیه دخل الدار
قبل لفتان ان یقول لانکم ان هذا الفرق لاجل ان کلمة ای عام بحسب الوضع لا یجوز ان تكون کلمة ای
من جهة نقلها فی الایام بحسب لا یقتضی معاهار ان اصیفت الی المعرفة کما صرح به صارت قریبة
من العموم حتی صار عمومها عد انصافاً بصیفة طائفة بطرد اختلاف سائر الکرات الموصوفة بصیفة
طائفة و فیه نظر اذ قد سبق ان غیر ای من التکررات قد یعمم بعموم الصیفة وان لم یکن مثل ای فی الایام
ولا بد من بیان وجه عدم عموم عیددی المثال المدکور مع تحقیق الصیفة الموصوفة لای فیه ایضاً علی
تقدير ان یرکون عموم ای وضعیا اللهم الا ان یقال وجه عدم عمومها من التبعیضه من تأکید
التخصیص الرابع لعلیه الدخول للذی بالاعتناق وغرض ارادة الواحد من الجمع فقط ولا یلزم من
هذا ان لا یكون عموم ای من الوصف فتأمل (قوله ضعیف لخریان ذلانی کثیر من کلمات
لیس لعدة الجواب بالمفرد بل بعدم الصفة الا بکما صرح به صاحب الکشف وکذا استدلالهم بعدم
جواز عمومها بالجمع البه لا یجوز و عدم ضمیر المفرد وانت حسیر به صرح فی آخر البحث بنحو او عدم ضمیر
التثنية والجمع البه فالظاهر صلوح الجواب به بما ایضاً لعدم القول بالفضل (قوله و فی الثاني قطع عن
الوصف) لا یتقبل سلماً ان ای قطع عن الوصف ولم یعمم به الا انه انکرة فی موضع الشرط لتدل
دخول الشافی حیزه والکرة فی موضع الشرط نعم یجعی ان تم ای فی هذه الصورة ایضاً ما قول
الانکرة اذ اوقعت فی حیز الشرط نعم کالواقع حیز الی لکن لا یلزم منه ان تم اذا كانت بعضی الشرط

وهذا البیت اوردہ او تمام
الطائفة فی کتاب الحاشیة
وتعانه
فما صرح النمر
فایسوی وهو عریان
ولم یبق سوى العدوا
من ذناهم کدانوا

الحکم لواحد من الجملة والشرط لانی دلالة ای من جهة دلالة الحال وسوق الكلام لان المعنی فی مثل ان
دخلت الدار کذا لا یدخل فاما ان دخلت کذا الاوصاف لیس الاعتناء بامر به ولهدا یبدل علی الثاني
عین الحال مثل ان دخلت الحصن فلک کذا الاول بالذات والثانی بالعیر ولا شأن ان ما بالذات اولی من ما بالعیر
ویرجع جاب الایات علی البی فلا یم ای بالشرط وان یقول فی کونه للذات بان بالقرء المهم سواء أثبت أو
فی بدع بان المراد ان ایا بالمرض الایات والحال والشرط لانی والمنع علی ما یلزم من موارد الاستعمال قال

وطعن من فهم الزن
غدا الزن ملائ
وبعض الحكم غدا الجوه
للاذاعة

وفي الشرخات حيه
ن لا ينبغي احسان
واعترض عليه بان
الاستغراق غير لازم من
التعريف بل الاصل
العهد وان اعادة المعرفة

انكره مع المفارقة بينهما
كثير كافي فمسئله تعالى ثم
آتيناهم موسى الكتاب
الى قوله وهذا كتاب
انزلناه وان معنى كون

الثاني عين الاول ان يكون
المراد به هو المراد بالاول
والجزء بالنسبة الى السكلي
ليس كذلك واجيب بان
كلامه عند تقدير العهد
واتقاء القسريته وفي

الآيات صوارف عنه
وقرائن للمراد ولهذا
تسليم بالبيت دون الآيات
وان مسدول السكلي

الافرادى ليس هو
مجموع الافراد ابتداء بل
واحد بعدوا واحدا مع قطع
انظر عن اضمحاض الغير

الى ان يستغرق جميع
الافراد فيكون مدلول
النكرة عين المراد ودخل
فيه انتهاء (قوله لان

الاصل في اللام العهد)
ام لان الكلام في المعرف
باللام دون المتعريف
بالاضافة وقد نص على

جبهه الان المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل عطاق فعل الحمل من كل واحد
منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفه جلا دهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم
تمام الخشبة لا عطاق الحمل (قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النوى) لانه ان يؤيد بالوصف التعت النوى
فلا تعنى شئ من الصورتين اذ الجملة حيلة أو شرط لان اياها موصولة أو شرطية باتفاق النحاة وان أريد
الوصف من جهة المعنى فهو موصوفه في الصورتين لانها كارتصفت في الاولى بالضاربة وللخاطب وصفت
في الثانية بالضرورية والقول بان الاول وصفه الثاني قطع عن الوصف تحسك لا يرى ان يوافقا اذا قال
والله لا أثر بكما الا يوما أثر بكما فيه عام بعوم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف
بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالضرر بل امتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان
الفعل متصل بحقيقة ويجوز ان يصير اليوم عامه وايضا المفعول به فضلة ثبت ضرورة بقدر بقدرها

وهنا اسد ذلك (قوله عطاق الحمل من كل منهم) الاظهر ان يقول من جبهههم لان الفرض ان
لا يطبق حملها واحد اللهم الا ان يرد الكل المحموى أو يراد من كل من يطبق حملها وهي الجماعة
(قوله لكن ينبغي ان يطبق الكل الخ) هذا مذكور في بعض النسخ وليس المراد منه الاعتراض على
ما ذكره فها اذا كانت الخشبة لا يطبق حملها واحد بل تحقيق المسئلة وتوحيدها انما قال ينبغي لانه
خرجها من المقاعدة ولم يرض في الكتب (قوله مشكل من جهة النوى) معناه مشكل لرعاية الادب
اذ الكلام منقول عن قدماء المشايخ والافانذا كوريد على الفساد لا الاشكال وأما كونه من جهة
المفارقة عن ورودها فلاحظ اصطلاح الخوفان الشق الاول مبنى على التعت النوى والثاني على
ارجاع الضمير واجاب صاحب الترجع عن الاشكال بان الصفة انما تكون معصومة اذا كان لما أخذ
اشتقاقها صلاحية لاسيما وضرب كل من العبيد المخاطبة لصلاحية لاسيما الحصرية بان تكون
مضمومة الى مخاطب لعيبيته مطلوبه للمشكل ينخص العبيد عليه وضرب المخاطب للعيبيد ليس له الحصرية
المضمومة بسمية ظاهرة بل العذر برقمضى الشفقة والضرب يناقها فلم تكن عامة فلم يتعم بها أى في
الثاني قطع الوصف المعجم عنه وفيه نظر لان المسئلة في قولك أى عبيدى استكنيته هذا الكتاب فهو
حرف كافي أى عبيدى ضربته وال جواب المذكور لا يطردي مثل قائل (قوله عام بعوم الوصف) حتى
لوفال هذا الكلام لا امر أنه وجه المعالم يكن الاياه انه ان يجامعها متى شاء بخلاف ما اذا كان اليوم خاصا فانه
يكون حينئذ مولى ابيد بتحقيق القران الاول لانه حينئذ يكون اليوم الواحد مستثنى ويصير الخلف
بعد القران منعقد بالنظر الى سائر الايام (قوله فان الفعل متصل بحقيقة) وأما المتصل بالضرر

(وهذا الفرق مشكل من جهة الخولان ان يؤيد بالوصف الخ) أقول اعترض عليه بانه لا يدل على
اشكاله بل على فسادة ولو سلم فلا يدل على اشكاله من جهة الخوف فقط بل منها ومن غيرهما بل اشكاله من
جهة الخولان ضميرى بل كما هو راجع الى أى وبذلك انصف بالضرر بية فكيف قطع الوصف عنه وليس
بشئ لان اسميته مشكلا لرعاية الادب اذ الكلام منقول عن قدماء المشايخ وأما كونه من جهة النوى
فبما عر عن ورودها فلاحظ اصطلاح الخوفان الشق الاول مبنى على لغة النوى والثاني على ارجاع الضمير
كما اعترف به نفسه والجب انه اختار ما نسبته الى الخول ليس بظاهرو ترك ماهو في غاية الظهور فان قيل قد
تركه المصنف رحمه الله تعالى ايضا قلنا لغاية ظهوره لادعاء انه غير متعلق بالخوف (بخلاف الزمان الخ)
أقول هذا جواب عن قوله لا يرى ان يوافقا (وأيضا المفعول به فضلة الخ) أقول انه فضلة بخلاف الفاعل
ومع ذلك ثبت ضرورة فيستقدر بقدره فلا يظهر أثره في التعميم لانه في ضرورة بخلاف المفعول فيه فانه
وان كان فضلة لم يثبت ضرورة اذ قد صرح بقصد وصفه بصفة فينبغي ان يحصل باعتباره بعوم مع

ذلك بعضهم أو لان الاضافة فرع ومشاركة في هذا الحكم فيها به بياها (قوله اى اذا اعتبرت المعرفة بغير الخ) فمهم

الاشية) فوثن نفسه بانه
 ليس في موقعه لان الغا
 ذكره بها اذا كان المذكور
 به في آية وتعلق المقصود
 بما بعده وهما قد عتجت الجملة
 وعكس ان يقال ان
 المصنف رحمه الله اراد
 به الجملة الاولى واسقط
 الفاء لعدم تعلقها
 بالمقصود واذا ارادها
 فتشوش الذهن بالاتفات
 الى ما قبلها ولا تسلم قيام
 المقصود بدون الجملة
 الثانية قوله والاصح ان
 هذان كبداية اشارة
 الى ما لوجه به من كلام
 نفرا الاسلام رحمه الله
 قوله وفيه نظيران الجملة
 الثانية ههنا كما
 لا دلالة لتفسيره في
 النفس وكم هي في القلب
 لا انكره صريح فلا تدل
 على تعدد البسرك لا يدل
 قولك ان مع زيد كذا بان مع
 زيد كذا على تعدد الكتاب
 وما روى عن النبي صلى الله
 عليه وسلم انه شرح ذات
 يوم فمرحما تبشر وهو
 بهما يقول ان يعلب
 صبر يسر من اصح فلا
 تدل على بالآية وكذا
 ما روى عن عبد الله بن
 مسعود وعبد الله بن
 عباس رضي الله عنهما
 (قوله عير من كور الخ)
 لعول من اداه عير
 جذ كور في اصل ههنا
 الكتاب يعني اصول نفرا الاسلام رحمه الله او غير ذلك كور في كلام المشايخ ورحمهم الله

ولانظر اثره في التعيين بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان
 من التلازم وفيه نظرا اما اولافلان الضرب سمة اضافية لها تعلق بالفاعل وهذا الاعتبار هو صمته
 وهو ان الضرب لا الضرب بنفسه (قوله فانه صرح به) بخلاف المفعول به فانه لم يصرح به بل ذكر
 بالكتابة أي بالضمير (قوله وفيه نظرا اما اول الخ) قيل المفعول من تقدير صاحب الكشف ان التعيين
 في الوصف المعجم عندهم التعلق الزمان بين الفعل وما يتعلق به أي قيام الفعل بالوصف وسدوره عنه
 اول رومه له وانما به بحيث لا يوجد من اقراد الفعل بدونه فلي هذا يستلزم النظر بوجوده اما
 الاول فلا تعلق الضرب بالمفعول به ليس تام لتحقق الفعل بدونه في الجملة وعدم قيامه به معنى
 سدوره عنه واما الثاني فلان احتياج الفعل الى المفعول به لا لا فعل بل لا متعدد ويتحقق الفعل
 بدونه في الجملة فلا يكون تعلقه به تاما فلا يكون أثره في التعيين بخلاف الزمان والجملة قد اعتبر في التفرقة
 بين المفعول به والفاعل والزمان كونه فضلا وكونه ثابتا ضرورة تعدد الفعل فلا يشك بالفاعل
 لفقدان الامر الاول والزمان لفقدان الامر الثاني وهذا استخبار بان مجموع التكرار بالصفة له امة
 اعما هو يكون الصفة على الحكم المنسوب الى التكرار وعليه الصفة للحكم يقتضي التعلق التام لموصفها
 به اعتبار التعلق التام على الوجه المذكور يحكم على ان الشارح حين اتصال الفعل المتعدي بالمفعول
 به اشتمل من اتصاله وتعلقه بالمفعول فيه واما عتق الفعل اللازم بدون المفعول به فلا يقدح في عدله
 الفعل المتعدي الحكم المنسوب الى الفاعل او المفعول به سواء جسد في فصول البدائع سلكا آخر
 نخرج المسئلة وهو ان التعيين في الصفة المعجمة صلوها الا ان يهتد عليها الحكم المترتب وعدم وجود
 دليل الاعراض عن قصد الوصف بها وان لم فان تعميم الوصف بقصد الدلية في قولك أي عيسى
 ضربته او ما شئت من ذلك صادرة قطع الاستدعاء مع امكانه اليه بلا واسطة نحو أي عيسى ضربك
 او طئ بدلتك دليل الاعراض عن قصد الوصف بذلك او الوصف للفاعل لانه العلة لا الهل لانه
 الشرط وان لم وصفه بالمصرو بية مثلا فانما ثبت ضرورة تعدي الفعل لا قصد اقتدار بقدرها

ما بين الفعل والزمان من التلازم لكونه حرا مة بخلاف المفعول فيه قال (اما اولافلان الضرب سمة
 اضافية) اقول الجواب عنه ان معنى كونه صفة اضافية كونه صفة ذات اضافية فيكون فاعلا مجعلا متعلقا
 بمحل آخر كانه على رأي فانه صفة للعالم ومتعلق بالمعلوم فلا يكون من قبيل الاضافات المختصة كالقرب
 والاجتماع على ان الشارح رحمه الله قد عد في شرح المقاصد امتناع قيام الاضافات لمخصصة أيضا
 بالحملي من البسديجات التي يكتفي فيها التفيه وقد اجاب عن اصل الاشكال الفاضل العسري صاحب
 النجص الجامع الكبير بان الفعل المتعدي المبني صفة الفاعل لا المحل اذ الفاعل علة الفعل والمحل
 علة الشرط والعلة أولى بالاعتبار من الشرط وتنبه الشارح رحمه الله في شرحه بان اذ كوفي معرض
 تعريف التكرار وتغيرها فعل مسد الى الفاعل متعلق بالمفعول وأنه لا محالة اضافة بينهما فالوصف المأخوذ
 منه قد يكون باعتبار الاسافة الى الفاعل كالضارب وقد يكون باعتبار الاسافة الى المصرو بية فالاول
 اول باعتبار لكونه باعتبار العلة فيكون الوصف في قوله أي عيسى ضربته وهو الضارب بية وهو ليس
 بصفة التكرار وان أمكن أن يؤخذ من الفعل ما هو صفة له كالمصرو بية فحينئذ لا يوجه ما يقال ان
 الترجيح اعما يعتبر عند التعارض ولا تعارض ههنا لان الفعل كما يتصف به الفاعل باعتبار الشاعلية
 يتصف به المفعول باعتبار المفعولية من غير تمايز وتداخل وان تكون اضافة التعلق الى المصرو بية من اضافة
 الحكم الى الشرط مع وجود العلة في شيء لان ذلك اضافة الى صفة هي العلة والشرط هو مصرو بية البسدي
 للمحاطب كما هي الصورة الثانية ضارب بية العبد له ولا يرد للمجي للمفعول مثل اعما اب دبح لان

وتعلق بالمفعول به وهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الإضافات بالمضافين وأما ثانياً فلأن الفعل المتعدي يحتاج إلى المفعول به في التعقل والوجود جميعاً وإلى المفعول نفسه في الوجود فقط فإتصاله بالأول أشد وأثر المفعول به هنا أعماقاً في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضرورياً لا ينافي إلى بطو لوسلم فافاً على أيضاً ضروري فينبغي أن لا يظهر أثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها (قوله وهذا فرق آخر) تفرد به المصنف حاصله أن أياً الواحد متكرر في الصورة الأولى لا لم يعق واحد يلزم بطلان الكلام بالكسبة وإن اعتق واحد دون واحد يلزم الترجيع بلا مرجع إذ الأولى بل بعض فقعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة أن عتق كل واحد معلق بصر به مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير في الصورة الثانية بتعين الواحد باختیار الخطاب ضم به لأن الكلام لتعريف الخطاب في تعيينه ففصل الأولى وهو به ثبت الواحد من غير عموم وظاهر أنه لا معنى لتعريف الفاعل في الصورة الأولى لأنه إنما يبعد في متعدد ولا تعدد في المفعول

بمختلف مسألة الإيلاء إذ لا يستند إلى الزمان المبني للفاعل ولا المبني للمفعول كما تقرر في الحروف لم يوجد فيها دليل الإعراض والكلام بعدم موضع تأمل فتأمل (قوله ولا امتناع الخ) فيه بحث لأنه عد في شرح المقاصد امتناع قيام الإضافات المختصة بمجملين أيضاً من البديهيات التي يكتفي في نفسه بالتعريف ثم ذكره ههنا بقضه ويمكن أن يدعى بأن المذكور في شرح المقاصد قيام الشخص الواحد منها بالظرفين وما ذكره ههنا لا ينبغي على ذلك أن يقام بكل منهما فرد مغاير للقيام الآخر كما صرح به هناك حصل مقصوده (قوله وإلى المفعول فيه في الوجود الخ) أي لافي التعقل أما في المكان فظاهر وأما في الزمان فلا نه وإن دل وضعا على مطلق أحد الأزمنة لا يدل على تعيينه وفيه بحث لأن الفعل المتعدي إنما يدل على مفعول ما لا يدل على تعيينه فلا وجه للفرق بأنه يحتاج إلى المفعول به في التعقل دون المفعول فيه فليتأمل (قوله فإتصاله بالأول أشد) وأما على القيام الحقيقي فلوسلم أن تفاوته في المفعول به فهو في المفعول فيه أظهر إذ القران في الحقيقة فعل الواطئ متصل به كاضرب للضارب (قوله وأثر المفعول به الخ) قبل فيه نظراً لأنه بعد أن ثبت أن للمفعول به أثر في التعميم وكلامه ههنا ينافيه وجوابه أن هذا فرد لقول صاحب الكشف وأيضاً المفعول به الخ وحاصله أن أثر المفعول به أعماقاً في ربط الصفة بالموصوف وضرورته لا تندفع فيه وما التعميم فإنه يحصل من ارتباط الصفة بالموصوف الحاصل به لا من نفسه أولاً وبالذات وليس الشارح يصد بدان أن التعميم يحصل من المفعول به ابتداء بل يصد حصول التعميم في صورة المفعول به ولو بواسطة الارتباط الحاصل به فلا منافاة (قوله وظاهر أنه لا معنى لتمييز الفاعل

المذكور ليس الاوصاف المفعولية قال (وأما ثانياً فلأن الفعل الخ) أقول هذا رد لقوله وأيضاً المفعول به فضله وقوله فإتصاله بالأول أشد أي اتصال الفعل بالمفعول به أشد من اتصاله بالزمان فينبغي أن يحصل العموم باعتبار أنه أيضاً بل هو الأولى به وقوله وأثر المفعول به هناك مناقشة في قوله فلا يظهر أثره التعميم يعني أن أثره ليس في التعميم ابتداءً يصح ترتيب عدم ظهوره على تقديره بقدرها بل في ربط الصفة بالموصوف غائبه أنه يستلزم العموم ولا ضير فيه وكونه ضرورياً لا ينافي ذلك إلى بطو لوسلم أنه ينافيه فالفاعل أيضاً ضروري فكان ينبغي أن ينافيه ولا يظهر أثره في التعميم فلو ورد على قوله فالفاعل أيضاً ضروري لكنه غير فضلة فكيف يكون ضرورياً بدفعه بقوله وكونه ضرورياً قال (وظاهر أنه لا معنى لتعريف الفاعل في الصورة الأولى لأنه إنما يبعد لانه بما يستقيم إذا كان المقصود تغيير الفاعل الواحد بين مفعولين وأما إذا كان المقصود تغيير الفاعل على نظر إلى مفعول واحد فلا كما إذا خطب زيد وأجبر أفضال أضرب بكر أنت وأنت مشير إليهما فظاهر أن من اد المصنف رحمه الله

بأن ينعى بعشره أو بأما بد عوافه الإيجام الحسن قبل والظاهر أن محمولها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبد الله من عبيدي دخل

كان عتقه) أي عتق
الواحد المنكر (معلقاً
بصر به مع قطع النظر عن
الغير فيعتق كل واحد
باعتباره واحد منفرد
فحينئذ لا تبطل الوحدة ولو لم
ثبت هذا) أي عتق كل
واحد (وليس البعض
أولى من البعض لبطول
أي الكلام بالكسبة
وفي الثاني وهو قوله
أي عبيدي ضم به
ثبت الواحد ويقتصر
فيه الفاعل) اذهنا يمكن
التعريف من الفاعل
الخطاب بخلاف الأول
(نحو أياً ما هاب دبغ فقد
ظهر)

وقوله تعالى اهبطوا بعضكم
لبعض عدو وقوله سبحانه
ورفع بعضكم فوق بعض
درجات وأسأل ذلك بصلح
تقديره وهو أنه غير
مذكور من أدبه غير
الأولى مع الخ لوعن
القرآن فلا يكون شيئاً من
الأمثلة المذكورة نظيره
وذلك مثل صاحب
الكشف بما ورد في الشعر
دون الآيات (قوله
وهي نكرة نعم بالصفة
الخ) كسائر التكرارات
والمراد الوصف المعنوي
لا خصوص النعت
النهوى لأن ما بعده قد
يكون خبراً واصله وشرطاً
نحو أياً من أحسن عملاً وأياً

الرجال أقال لا نذل على
لخصوص ورد عن عمن ان
عند الفرق لاجل عموم
كلمة اى لم لا يجوز ان يكون
من استعمال قوله عبدا

على التنوين الدال على
الفسرودة دون اى ولا
نم جموعها من غير
وصف بان الاستدلال
على هذا المذهب ليس بصفة
الجواب بالمفرد وعود
شبهه اليه بل بعدم اللفظ
الاب كاصرح به صاحب
النكشاف رحمه الله على
انه فيما نحن فيه كثير بل
مطلوب وفي غيره قليل
(قوله لا يعنى الواحد).

وهو الاول اى وقع الضرب
على الترتيب لعدم المزام
والا من اختاره المولى

منهم (قوله قطع الوصف
عنه الخ) لان الضرب
انما اضيف الى المحاطب
دون التكرار التى عبر عنها

بأى (قوله وهذا الفرق
مشكل من جهة المحر
الخ) اجاب عنه صاحب
النكشاف ان الضرب قائم

بالضرب فسل لا يقوم
بالمضروب لا منقطع قيام
الوصف الواحد بخصيص
بخلق قوله والله لا أقول
الا يوم أقر بل ثبت بعم
بعموم الوصف مع الاسناد
الى ضمير المتكلم حيث
لا يكون ابتداء فله ان
يجمعهما مستثنى ثان لان

وهذا الفرق أيضا مشكل أما أولاً فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها الضمير المتخبر مثل اى
عليه رطنته دأبنا ارضه فكله فهو محرو وما نابا فلان الكلام فيما اذم لم يقع من المحاطب اختيار
البعض بل ضرب الجميع معاً وعلى الترتيب غير متساوي اى ان لا يعنى واحد منهم له لم وقوع الشرط وهو
اختيار البعض أو يعنى كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز أن يعنى بكل واحد مفرداً

(الخ) اعترض عليه بان هذا اعيا يستقيم اذا كان المقصود تغيير الفاعل الواحد بين مفعولين وأما اذا كان
المقصود تغيير الفاعل بالنظر الى مفعول واحد فلا كما اذا طاس يدور عمرو فقال اضرب بكر أنت
وأنت مثير اليك ما انظر اى من اد المصنف كاندل عليه عبارة أن التمييز لا يتصور فى الاستعمال الا
من الفاعل المحاطب سواء اتحد أو تعدد ولا شك أنه معدوم فى الصورة الاولى وفيه بحث اد لا يعنى أن قوله
اى عبداً ضربه فلان فهو كذا اختيار فلان ولا خطاب معه (قوله أما أولاً الخ) قد يجاب عنه بان الاشت
المذكورة فى هذا المقام فى كتب الأصول والفروع لما كانت بحيث يتصور فيها الضمير بى الفرق عليه
ولا يصح الخلف فى بعض الصور وخصوصاً المادة كإى الفرق الاول حيث فرق بالوصل والقطع بل ثم عدم
عنى أحدى أن يكمل هذه المشبهة فهو محرو والمشبّهة بما يطبق عليها واحد اذا حالها معاً مع أن مقتضى
الفرق المذكور عنى الكل لتحقيق الوصل وفيه بحث لان حاصل الاشكال الاول أن الحكم المذكور
متحقق فى المثال المذكورين ونحوهما مع أن الضابط لا يطردف ما ولا ينكس كإى مثال المشبهة من
البين أن الجواب لا يدفعه (قوله وهو اختيار البعض) دون البعض الآخر كما هو مقتضى التفسير
فرقوا بينه وبين الإباحة بان الجميع ممكن فى الإباحة دون التمييز والضرب الثانى يعنى أن الاول يقع
على الوجه المذكور فلا ترجح بالاوليه وبالجهة لشرط الحرية وهو الضرب المأدور فيه وهو الضرب المفرد
ولم يوجد فى نيبى أن لا توجد الحرية أيضاً (قوله لما ذكر فى الصورة الاولى) فيه بحث لان مقتضى
العق وهو تحقيق المضمرة به للعق متحقق فى الصورة الاولى والمانع متوقف وهو التفسير المتقضى
لعدم الجميع والمانع موجود فى الصورة الثانية بل المقضى غير متحقق وهو الضرب المفرد الذى

تعالى كاندل عليه عبارة أن التمييز لا يتصور فى الاستعمال من الفاعل المحاطب سواء اتحد أو تعدد ولا شك
أنه معدوم فى الصورة الاولى قال (وهذا الفرق أيضاً مشكل أما أولاً فلان الصورة الثانية الخ) أقول
بحقيقى من اد المصنف رحمه الله تعالى موقوف على مقدّمه وهى أن القوم فروقاً بين الإباحة والتفسير بان
المراد فيه أحد الأمرين فلا علة لاجمع بينهما بخلاف الإباحة وهذا معنى قول المصنف رحمه الله تعالى
الآخر ومن هذا الكلام للتفسير العرفى بمعنى ليس بالإباحة حتى يجوز الجميع اذا عرفت ذلك أقول وبالله
التوفيق أن أبالوا حد مسكر فى الصورة الاولى اى لم يمتق واحد ياتى بطالان الكلام بالمرّة وان عنى واحد
دون واحد بلزم الترجيح بالجميع أولاً لوية البعض أما اذا ضرب بوه معاً فظاهر وهو أما اذا ضرب بوه على
الترتيب فلان كل واحد من الاول وغيره لما كان عتقه متعلقاً بضربه وقد وجدوا لاختيار الكلام حتى
منع الاجتماع كإى الصورة الثانية لم يكن للاولية تأخير فى الاوليه وعلى التقديرين يتعين عنى العن
لوجود المقضى وهو تعليق العن بالضرب بواقتفاء المانع وهو التفسير وفى الصورة الثانية يعنى الواحد
باختيار المحاطب ضربه لان الكلام تغيير المحاطب فى تعيينه فتحصل الاوليه بالاوليه فإى ضرب واحد
فقط يعنى وان ضرب واحداً بعد واحد يعنى الاول لان ما بعده لم يصادف اذن المولى لان الصادرة منه تخير
مانع من الجميع فلا يعنى الثانى حكم بل يصير الاول كالمتفرد وان ضربه معاً لم يتب واحد لاقتفاء الاختيار
من الضارب لكن لما وجد ضرب واحد فى ضمن ضرب المجموع تعاقبوا عنى بواحد منهم للمولى اختيار
تعيينه وظهور هذا لم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى فادفع به هذا التفسير والاشكال الثانى لان

(وتشترك أي خبر زيد)

هذا الخبر الثاني فان التخيير

من الفاعل المخاطب يمكن

هنا فلا يمكن من أكل كل

واحد بل أكل واحد

لكن يتخير فيه المخاطب

ومثل هذا الكلام للتخيير

في العرف (ومنها وهو

يقع خاصة قوله تعالى

ومنهم من يستمعون اليك

ومنهم من ينظرون اليك) فان

المراد بعض مخصوص

من المناقبين (وقع عاما

في العلاء اذا كان للشرط

نحو ومن دخل دار أبي

سفيان فهو آمن فان قال

من شاء من عبيدي عنقه

فهو حر فشاؤا عنقوا

وفن شئت من عبيدي

عنقه فاعتقه فشا الكل

يعتق الكل عندهما عملا

بكلمة العدموم ومن

للبسان وعند أبي حنيفة

رجه الله

فيستقدر بقدرها فلا يظهر

أثره في التعميم بخلاف

المفعول فبسه فانه صرح به

وقصد وصفه بصفة

عامة مع ما بين الفعل

والزمان من التزام

واعترض عليه بان

بالمضمر بـ في الضاربة وأما ثالثا فلا ناسلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا
ضمير هو معا على هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عنق كل واحد بل وان يعنى واحد منهم
ويكون الخبر اراى المولى كافي الصورة الثانية وكذا قال اعنت واسد امن عبيدي فانه لا يصح أن يقال
لولا ثبت عنق كل واحد وليس البعض أولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام
لاعتاق واحد ويكون خبرا لتعيين الى المولى فان قلت كون أى الواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل
أى الرجال أى رجلين وأما اذا انشئت الى التكررة فقد يكون للثنتين مثل أى رجلين فبلى أو الجمع مثل
أى رجال فربى قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في أى عبيدي ضربه أى وضربه (قوله
ومنها من) وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاولى ان تعمان ذوى العقول لان معنى
من جاء في ذلك درهم ان جاء في زيد وان جاء في عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ان زيد في الدار
عمرو الى غير ذلك فبدل في الصورة تين الى انقط من قطع الطويل المتعسر والتفصيل المتعذر وأما الاخر بان
قد يكون الله وموشمول ذوى العقول وقد يكونان الخصوص واردة لبعض كافي قوله تعالى ومنها من
يستمعون اليك ومنها من ينظر اليك فيجمع الضمير وافراده نظر الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا

استعميه التخيير كما عرفت فعنى كل واحد في الصورة الاولى لا يستلزم تحققه في الثانية فليعامل (قوله
بل اذا ضربه معا) وأما اذا ضربه على الترتيب فينبغي أن يرجع الاول لان وضع أى ما كان لواحد
ينبغي أن يرجع السابق رعاية للوحدة من كل وجه فيفضل اليه ولا يعنى شيء من اللاحقين (قوله ويكون
الخبر اراى المولى كافي الصورة الثانية) وهذا هو المذهب لكن المفهوم من كلام المصنف أن الخبر اراى
الضارب ولهذا اعترض عليه سراج الدين الهندي في شرح المغني بالخالف للمذهب وأجيب بان
منشأ الاعتراض عدم التفرقة بين خيار المولى بعد وجود شرط عنق واحد منهم وخيار المخاطب الحاصل من
تخيير المولى (قال المصنف هذا الخبر الاول) اعترض عليه سراج الدين الهندي بان المخاطب موجود
في الصورتين الا أنه في أحدهما فاعل وفي الأخرى فمفعول بخلاف قوله اعاها بديع اذ لم يوجد فيه
المخاطب فلا يكون نظيره أى عبيدي ضربه والجواب عنه أن وجود المخاطب وعدمه في الصورة
الاولى نظر الى اعادة للعموم على السواء بل المقصود اسناد الفعل الى ضمير أى سواء بنى للفاعل أو للمفعول
وهو ثابت في اعاها بديع كشئته في أى عبيدي ضربه فيكون نظيره بلا هيعة (قوله والاولى ان
تعمان) ولم يذكر المصنف الاستفهامية ولعل عدم التعرض لها لقلية فروعها (قوله كافي قوله تعالى ومنها
من يستمعون الخ) فيه بحث لان العموم فيمن دخل دار أبي سفيان فهو آمن ليس في جميع ما يصلح له كلمة

الصورة لما كانت صورة التخيير كان الضرب على الترتيب مستلزما تخيارا البعض وهو الاول غاية أنه
خالف مقتضى التخيير في الباقي فلا وجه لقوله ان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل
ضرب الجميع معا وعلى الترتيب فينبغي أن يعنى الاول في صورة الترتيب لوجود الشرط وهو
اختيار البعض وهو الاول ويعنى واحد غير معين في صورة ضرب الجميع لوجود الشرط وهو ضرب واحد
ولو في ضمن ضرب الجميع ولا يمكن هنا عنق كل كافي الاول لوجود التخيير المانع عن الجمع وكذا
الثالث لان الاولى لا تؤثر في الاولى به هنا كما عرفت فعلى تقدير ضميرهم معا اياه يلزم عنق كل واحد
لما عرفت من وجود مقتضى انتفاء المانع وأما الجواب عن الاول فهو ان الامثلة المذكورة في هذا
المقام في كتب أصحابنا من الأصول والفروع لما كانت تبحث بتصور فيها التخيير بنى المصنف رحمه الله
تعالى الفرق عليه ولا يضره الخلف في بعض الصور بخصوص المادة يؤيده أن مقتضى الصورة الاولى
بجس ظاهر اللفظ كان عنق كل من يحمل الخشبة مطلقا وقد قالوا لا يعنى الجميع ولا واحد منهم ان
انما هو في رط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الى بط كالفاعل والجواب ان الفعل متى استند الى الفاعل كان المصدر

بعض من المتيقنين لان من
انما كان تتبع بعض فلا هو
وان كان للبيان فالبعض
من اذ ارادة البعث
فبعضه وارادة الكل
فبعضه (فبعضه) واربعة
العموم والتبعيض وفي
المسئلة الاولى هذا امر ابي
لان عتق كل مملوك
بعضه مع قطع النظر
غيره فكل واحد هذا
الاختيار بعض اى كل
واحد مع قطع النظر
غيره بعض (فبعض كل
واحد مع رعاية التبعيض)
بمخلاف من شئت فان
المخاطب ان شاء الكل
فبعضه الكل من المجموع
بمخلافه فبعضه يبطل
التبعيض وهذا الفرق
والفرق الاخرى اى مما
نوردته

هو المصدر المفعول وهو
صفة الفاعل والمفعول
لأنه ينفذ به الذى يكون
صفة للمفعول هو المصدر
الجهول وهو ما اذا فعله
وهو ما متعبران بالذات
ومن مقولتين متباينتين
فلما استند الفعل الى
المخاطب الفاعل هنا
كان هو المصدر والمفعول
فقد قطع الربط عن
العائب المصر وببعض
انتفاء مصداق الحمل
ومطابق الحكم ومجمع
الوصف عنه بمخلاف

بعض الان البعض متعدد لا محالة فبعض الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفى في العموم بالنظام
جمع من المميزات (قوله بفتحهم الواحد) هو آخرهم ان وقع الاحتيا على الترتيب والافعال الى
المولى وذلك لان استعماله في التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرور هذا باعتبار فعله عليه
ما لم توجد قرينة تؤكد العموم وترجع البيان كافي من شاء من عيسى عتقه فهو سر بقوله ان شاء
المشبهة الى ما هو من انقطاع العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وكقوله تعالى ربي من تشاء
بقدرته قوله واستغفر لهن وقوله تعالى ذلك اذنى ان تقر أعينهن فامر جمع العموم وكون من لبيان
قصار الفرق بين من شاء من عيسى ومن شئت من عيسى ان في الاول قرينة على ان من لبيان
دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا عموم الصفة والمشبهة صفة الفاعل

من دل على كفارة اهل مكة يوم النضج من دخل داره في ذلك اليوم ومثل هذا العموم ثابت في بعضه
ومن ينظر لعمومه اجمع ما كان متصفا بالمعنى والظاهر من المناقنين في السبب في أن جعل الاول عاما
والاخر خاصا يمكن أن يقال المراد في الاول كل من دخل دار أبي سفيان من كفارة اهل مكة وهو اس
وليس المراد في الثاني من المناقنين كل من يستعملون البيت والفرق ظاهر (قوله لجمع التبعيض لا يدل على
العموم) وكذا امراده لا يدل على التخصيص بل هو ان يكون للفظه (قوله هو الشائع الكثير) وكثرة
الاستعمال تقتضى مباذرة التهم وهي اماراة لطيفة فلا يكون غيره حقيقة وهذا لا يشترك مثالا وهذا
لا ينافي قول لغة العرب ان أصله ابتداء العاية أى دخوله اعلى مبدأ المسافة لان المبدأ فى الحقيقة
بعض فلا يتناول التبعيض ويحتمل أن يكون مراده ان أصله التبعيض بعد ابتداء العاية فبذلك
عنه الى البيان الا بدليل (قوله الى ما هو من انقطاع العموم) يعنى من فلا يراد ما هو من انقطاع العموم
هو مجرور وعبيد ولا يضاف اليه المشبهة (قوله بقدرته قوله واستغفر لهن الخ) القرينة الاولى قرينة
لعموم من فى الآية الاولى ووجه كونه قرينة له ان الانصب عموم استغفار النبي صلى الله عليه وسلم لهم
جميعا والقرينة الثانية قرينة لعموم من فى الآية الثانية لان معنى الآية والله أعلم ذلك التفويض
الى ميثاق أقرب الى قرينة ومن قلته خرون ورضائون جميعا ومن الذين ان أعينهم اعماء اذ اسرى ببر
الجميع في جواز الابداء لكل واحدة منهم فيكون من عاما (قوله على أن من لبيان) هذا تحقيق الملقن
فى المسئلة لشرح لكلام المصنف حتى يرد أنه لا يطابق المذروح لنصريح المصنف بان من في المثال

كانت انشائية مما يطابق حملها واحد فاعلموا هو يعنى الكل اذا كانت مما لا يطبقه واحد رعاية لمقصود
المادة واعترض بعض شراح المعنى على المصنف رحمه الله تعالى أولا بان كلامه يقتضى أن يكون
الحيار الصاربه والمذهب أن الحيار لا مولى اذا ضم مسم جميعا وثانيا بان المخاطب موجود في المصنفين الا
أن في احدهما افعلا وفي الاخرى مفعولا بخلاف قوله انما اهاب دبع اذ لم يوجد منه المخاطب فلا يكون
تظير قوله أى عيسى ضربك وأقول الجواب عن الاول مشدود علم التفرقة بين خيار المولى ولو جرد
شرط عتق واحد منهم وخيار المخاطب المواصل من تخيير المولى بعد وقد سبق تفتيحها ان كان على
ذكر من شرطه عن الثاني أن وجود المخاطب وعدمه فى الصورة الاولى نظرا الى ارادة العموم على السرايل
المقصود استناد الفعل الى ضمير أى سواء ينفذ الفاعل أو المفعول وهو ثابت في انما اهاب دبع كقوله
أى عيسى ضربك ويكون نظيره بالامرية قال (ما لم توجد قرينة تؤكد العموم وترجع البيان كافي من
شاء من عيسى عتق الخ) أقول فيه بحث أما أولا فلان ما هو من انقطاع العموم انما هو مجرور وعبيد ولم
يضاف اليه المشبهة بل مع ملاحظة معنى وهو محمل النزاع وقد ذهب المصنف رحمه الله تعالى الى أن من
ههنا أيضا التبعيض فلا يصلح أن يكون قرينة وأما ثانيا فلان قوله بقدرته قوله واستغفر لهن الى آخره

وكون اتصال المفعول
 المتعدى بالمفعول به أشد
 لاحتياجه في التعقل
 والرجوع جميعا دون
 المفعول فيه فإن احتياجه
 إليه في الوجود فقط ذم
 مما لا يدخل له فيها محسن
 بصحة تدرجه معارض بان
 الزمان يدل عليه المفعول
 وضعا وأنه لازم لكل فعل
 متعدي أو غير متعدي وكون
 احتياجه إليه لأنه فعل
 بخلاف المفعول به حيث
 لا يلزم لكل فعل ولا يدل
 عليه ولا يحتاج إليه لأنه
 فعل بل لأنه متعدي لتحقيق
 ذلك أن الفاعل إذا أحدث
 فلا صدر منه صفة
 حقيقة تقوم بالمفعول
 وصفتان اعتبارا بآثار
 تقوم أحدهما بالفاعل
 وهو المصدر المعبر
 وبشيء فعله ومن مقولة
 يفعل والآخرى بالمفعول
 وهو المصدر المعبر
 وبشيء فعله ومن مقولة
 ان تفعل والمقولات
 حقائق مختلفة متباينة
 والصفة الحقة التي هي
 الحاصل بالمصدر هي
 غاية المقولتين ومنها غايتها
 وتكون كلوكفا وضعا
 وأبنا في المثال المذكور
 في المثال أول وصف بالفعل
 القيد في فهمهم بالوصف
 دون المفعول الخاطب
 وفي المثال الثاني وصفه

المفعول ولو سلم فالمفعول عنقه لا كلمة من وصفه ظاهره وبين ما فرق آخر ففرده المصنف ففرده أن من
 يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل
 وأرادة الكل بمقتضى فعله فيحصل من على التبعيض أخذًا بالمتيقن المقطوع وتر الكمال المحتمل المشكوك في من
 شاء من عيني على العمل بسوموم من البعض من بان يمتنع كل واحد لأنه لما علق عنق كل المشبهة مع
 قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العنق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فإن الخاطب لو
 شاء عني الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشبهة بالكل فدفعه لأن من شاء
 الخاطب عنقه ليس بعض العبيد بل كلهم وأما على تقدير الترتيب ففعله اشكال لأنه يصح على كل
 واحد منها والخاطب عنقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشبهة بكل على الأفراد

الأول أيضا للتبعيض عند أبي حنيفة وأما شرح كلام المصنف في قوله وبين ما فرق آخر الخ (قوله
 وصفه ظاهر) لأننا قد عرفت أن من الشرطية عام قطعا وهما كذلك على أن المشبهة كما تقع صفة
 للفاعل تقع صفة للمفعول وأيضا للمفعول وإن كان عنقه لكن مشبهة عنقه تقع صفة له (قوله فيحصل من
 على التبعيض) قيل لقاتل أن يقول أنا يجوز جل من على التبعيض ولما وضع لفظ بعض في موضعها
 إذ قد ذكر ابن هشام أن هلامها مكان سدا لفظ بعض مسددا كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه حتى
 تنفقا بعض ما نحو وهو مجتمع في المصوتين أي في الأولى فإنه يتركز التقدير من شاء بعض عبيدي عنقه
 وهو مجتمع لأن شاء مسددا في ضمير من فلا يجوز إسناده إلى بعض أيضا فيبقى بالرفع وأما الثانية فلا أنه
 يكون التقدير من شئت بعض عبيدي عنقه يلزم تعدد شئت إلى مفعولين وقد يجاب بأن ذلك يصح
 في صورتين بطريق الأولى والحق أنه لا يلزم من عدم العلامة عدم ما هي علامة له (قوله سقط معنى
 التبعيض بالكلية) فيه مناقشة وهي أن هذا مخالف لما ذكره الأكر من أن التبعيض متيقن على
 التقديرين ثم إن هذا التيقن وإن كان تعرض له الشارح في أواخر البحث إلا أنه بعد في سياق الكلام
 على تسليم ذلك التيقن (قوله ويمكن الجواب الخ) قيل فيه بحث لأن تعلق المشبهة بكل على الأفراد لما
 كان أمرا باطلا لا اطلاع عليه كان ينبغي أن يجعل أظهار الترتيب دليلا عليه كاجعل الانسار عن المحبة
 دليلا عليها فيحقق من سوى آخرهم بلا احتياج إلى ما ذكره وتكبره وأنت خير بان المناسب لجعل الاخبار عن
 المحبة دليلا عليها جعل الانسار عن مشبهة كل على الأفراد دليلا عليها لاجعل نفس الترتيب كذلك لأنه
 من قبيل الانفعال وما جبهوا الفعل دليلا في مشهور بالجملة الترتيب في ذكر المشبهة لا يستلزم الترتيب في أصل

بخالف لما سبق أن جمع الضمير لادل على العموم لا عند من يكتفى في العموم بانتظام جمع من المسجيات
 قال (وضعه ظاهر) أقول لأننا قد عرفت أن من الشرطية عام قطعا وهما كذلك وهذا قال المصنف
 رحمه الله تعالى بطريق التفريع فإن من شاءوا أيضا التسليم المذكور باطل لأن عموم التعلق يستلزم عموم
 من فيكون من موصوفا بالسبب وإن لم يكن موصوفا بالنقل الجواب عن الأول أن منشأ جعل العموم في
 قوله أو كذا العموم مغاير للعموم في قوله من ألقاها العموم أخذ من سوق الكلام وملاحظة كون
 ناكذا العموم مقتضى التعدد اللفظ العام وليس كذلك بل العموم في الموضعين واحد وعموم من والمعنى
 مالم يوجد فيه تسمية أو كذا عموم من وترجع كون من للبيان كالمثال الأول فإن ثبوت المشبهة إلى من يؤكد
 عموم الظاهر بجمع ياتية من وعن الثاني أن القرينة ليست جميعية الضمير بل ذكر الاستفهام فإنه
 غير مختص ببعض ولو سلم فكونه قرينة لا يقتضي عموم الضمير بل يكفي عدم اقتضائه على البعض وكذا
 الحال في قوله تعالى ذلك أدنى أن تقرأ عينه قال (ويمكن الجواب بان تعلق المشبهة) أقول فيه بحث لأن
 تعلق المشبهة بكل على الأفراد لما كان أمرا باطلا لا اطلاع عليه كان ينبغي أن يجعل رعاية الترتيب دليلا

(قوله وليس البعض أولى)
الخ (ممنوع ذلك بان السابق
أولى وأرى يجب على تقدير
ضربهم - على الترتيب
لأجل ذلك من كل وجه فيقول
به الذين ولا يعتق أحد من
اللاحقين ولا يلزم من
عدم الأولوية على تقدير
الاجتماع عند كلهم
بلواز أن يعتق واحد
مهم - ويكون الخيار
لأضرب بالخير الحاصل
من المولى على ما هو مسمى
كلامه أو إلى المولى على
ما هو المذهب الأثرى
انه يعتق الواحد المسمى في
اعتق واحد من عبدي
مع خيار التبعين إلى المولى
والخواب عنه من المولى
انما عانى العلق فيما نحن
فيه على ضرب عبيده
وقد حصل ولعل المصنف
لا يسمي مدنية السبق
فيه ولا اخباراً من أحد
وقد أمكن تصحيح كلامه
سدا الوجه مع بناء معنى
الوحدانية في حاجته إلى
اعتبار السبق واحتياط
المحقق بخلاف العسقي
المهم فانه لما أوقفه كان
له تبعين المراد صيانة
لكلامه عن الفساد
(قوله اذ هنا على التخيير
الخ) قيل عليه هذا التخيير
مطرد في مثل أي عبدي
وطائفة بآبائك أو عضة
كلية فهو حر لانه لا يصور
فيه الاحتياط من الفاعل

أمر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتناق الكل لتعلق المشيئة بالكل فلا بد من إخراج البعض لتحقيق
التبعض وهو ما يطرح وهو أن البعضية التي تدل عليها هي البعضية المحررة السابقة للكلية
لأن البعضية التي هي أعين من أن تكون في ضمن الكل أو بدونه حيث لا نسلم أن التبعض متيقن وهو
الشيئة القائمة بالنفس حتى يحقق تعلقها بكل على الأفراد وبهم هذا يستدفع ما أورده على الشارح من أن
جوابه لا يتشبه في غير رد على الشارح أن جوابه لا يتشبه فيما إذا صرح بمشيه على كل على الأضرب أو أن قال
شئت عتق وهذا أو أنه أو شئت عتق ذلك وأعتقه ما أن يستوعبهم فتأمل (قوله وهو أنطراخ) قال
الفاضل الشريفي هذا النظر انما يريد على ما فقهه لا على ما أورده فإياه قال التبعض متيقن بمعنى أن اتفاق
الحكم عاصد على البعض متيقن على تقدير التبعض والبيان فلم يدع أن التبعض الذي هو مفهوم
لفظ من متيقن وما يدل على ذلك أنه قول فارادة البعض متيقنة وإرادة الكل حقيقة وإن وقع في بعض المصنف
هكذا أي البعض متيقن والحاصل أنه أخذ القدر المشترك بين التبعض والبيان وسلك به متيقن
ومؤداه كؤدى العمل لخصوصية البعض ورد عليه بأن تفسير التبعض بتعلق الحكم بما صدق عليه
البعض واسدالان الصبر في قول المصنف ولانه واجع إلى التبعض الذي هو مدلول من لا المدكوس سابقاً
ويؤيد ذلك قوله تشيئة الكل مجتمعة فيه فيقال المتبعض فإن مشيئة الكل مجتمعة لا تستلزم بطلان
التبعض بالتفسير الذي ذكره بل بطلان التبعض الذي هو مدلول من وأنت خير بان أمر الصبر سهل
بلواز أن يرجع إلى أجزاء التبعض المجردة عن التبعض المطلق أو يحصل على الاستدلال وأما التأييد
لذلك كره فليس شيء لأن الكلام فيما سبق تعلق المشيئة بالكل وأين التبعض بمعنى القدر المشترك
الصالح للبعضية المجردة وهو ظاهر (قوله هي البعضية المجردة السابقة للكل) قال الشارح في ما قبله
لا مانع الصلة على ذلك حيث احتجنا على الدوقين بين قوله تعالى يعقر لكم من ذوقكم وقوله تعالى إن الله
عليه كما جعل الاخبار عن المحبة دليل على ما يدعى من سوى آخرهم فلا احتياج إلى ما تركه (قال ولا بد
من إخراج البعض لتحقيق التبعض) أقول قيل لا نقان الفاعلة على ذلك حيث احتجنا على أن يوفق بين
قوله تعالى يعقر لكم من ذوقكم ومن قوله تعالى إن الله يعقر الذنوب جميعاً إلى أن قالوا لا يعدان نفس
جميع الذنوب لقوم وبعضهم أقروا أو خطاب البعض لقوم فوجه خطاب الجميع لهذه الأمة فلم يدع أحد
إلى أن البعضية لا تنافي الكليّة وفيه بحث إذا الفاضل الرضى صرح بعدم انما فانه بينهما حديث قال ولو كانا
أضاحاً إلى الأمة واحدة فعقران بعض الذنوب لا ياقض كلها بل يهدم عقران بعضها ما أقض عقران
كلها قال (وهما ما ورد عن البعضية الخ) أقول قال بعض الأفاضل هذا النظر لا يرد على مراد
المصنف رحمه الله تعالى فانه قال التبعض متيقن بمعنى أن تعلق الحكم بما صدق عليه البعض متيقن على
تقدير التبعض والبيان فلم يدع أن التبعض الذي هو مفهوم لفظ متيقن يدل على ذلك انه قال وإرادة
البعض متيقنة وإرادة الكل محتملة وإن وقع في بعض المصنف هكذا أي البعض متيقن والحاصل أنه أخذ
القدر المشترك بين التبعض والبيان وحكم به لانه متيقن أقول الرد هو رد ولا يفسر التبعض بتعلق
الحكم بما صدق عليه البعض واسدالان الصبر في قول المصنف رحمه الله تعالى ولانه راجع إلى التبعض
الذي هو مدلول من لانه لما ذكر كور سابقاً فسد قوله فلم يدع أن التبعض الذي هو مفهوم لفظ من متيقن
بؤيد النظر قوله وجب رعاية عموم التبعض وقوله لمشية الكل مجتمعة فيه في بطلان التبعض فإن
مشيئة لكل مجتمعة لا تستلزم بطلان التبعض الذي هو مدلول من فلا عبرة بتفخه تخلفات السنان
والسياق والتجب أنه يستدل على دفع النظر بعبارة قبح النظر ولو سلم أن بعض النسخ بل جميعها كذلك
ومراد مطلق البعضية فغير صحيح أبداً لأن أصل المقصود جعل من على التبعض وظاهر أن نبوت العالم

ظاهر (قوله ومنها ما في غير العقلاء) هذا أقول بعض أئمة اللغة والأكثر على أنه يعم العقلاء وغيرهم فإن قيل في قوله تعالى فاجر وأما قسم من القرآن يجب قراءة جميع ما ينسب لعلماء العموم كقوله ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا شاء الأمر على التيسر بل على أن المراد ما ينسب بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا (قوله وقد مر وجهها) أمواجه قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله فهو انما عام ومن البيان والثلاث جميع عدد الإطلاق المشروع وأمواجه قول أبي حنيفة رحمه الله فهو ان من التبعيض فيجب أن يكون ما شئت بعض الثلاث (قوله وهما محكمان) ليس المراد انهما لا يقبلان التخصص أصلا لان قوله تعالى والله خلق كل شيء وقوله وأريت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقبلان خاصين بان يقال لكل رجل أو جميع الرجال والمراد احد بخلاف سائر أدوات العموم على ما سبق في المعرف بالألوم ومن وماؤذ كشمس اللغة وغر الإسلام أن كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن أولا ذلك قد حاول على التعاقب فالنفل للارل خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا لو وصف تحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البذل (قوله فان دخل الكل)

بغير الذنوب جميعا الى ان قال بغير جميع الذنوب لقوم وبعضهم القوم أو خطاب البعض لقوم فوج عليه السلام وخطاب الجميع لهذه الامة ولينذهب أحد الى أن البعضية لا تنافي الكيفية ورد عليه الشريف بان الفاضل الرضى صرح بعدم المناقاة حيث قال وإذا كانا أيضا خطا بالامة واحدة فغفران بعض الذنوب لا يناقض غفران كلها بل عدم غفران بعضها يناقض غفران كلها (قوله ومنها ما في غير العقلاء) أي في ذواتها وقد استعمل في صفات العقلاء كقيل والسماء وما بناها وأ والقادر الذي بناها ذكره في الكشف

وغيره (قوله على أنه يعم العقلاء وغيرهم) ان أرادوا به انه يستعمل في ما لو كان في أحدهما فلا كلام فيه وان ادعى الاستعمال فيهما بحسب الحقيقة فموجب يدل عليه ما روي أنه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبير قد عبت الملائكة والمسبح افتراهم يعذون فقال عليه السلام ما أسهل لك لغة قومك أم علمت أم ما لا به قل (قوله فان قيل في قوله تعالى فاجر والخ) قيل الاعتراض غير وارد لان ما ينسب عبارة عن الجميع المتيسر لا عن جميع ما ينسب بصفة الانفراد متعسرا بما ذكر في نظم الآية وهو قوله تعالى فاجر وأفيصير معنى فاجر وأفيصير بصفة الانفراد ما ينسب (قوله فيجب أن يكون الخ) الاظهر في العبارة أن يقول فالماذون اعم شبهة البعض من الثلاث (قوله والله خلق كل شيء) هكذا وقع في أكثر النسخ الا أن الواقع في القرآن العظيم وخلق كل شيء وفي موضع آخر انما خلق كل شيء قال في تفسير القاضى الشافعى يختص بالموجود لا به مصدر شاء أطلق بمعنى شاء تارة وحديثا يتناول الباري تعالى كما قال الله تعالى قل أي شيء أكبر شهادة قل الله ومعنى شيء أي شيء وجوده وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجنة وعليه قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير والله خلق كل شيء فعموما بلا مشوبة (قوله ومن وما) ذكر ما على سبيل التغليب والافهم بسبق وقوعه حاصلا واستعارته لان بقية ذلك لان المراد ما بمجرد استعماله فمن يعقل كاهو المتبادر من السياق (قوله وكشمس اللغة وغر الإسلام الخ) قيل في كلامهما اشكال وهو ان جعل كل كلمة خاصة في صورة الدخول فرادى على الواحد هما فوجب دونهما على تقدير الدخول معا والجواب أن التراجع في كون التناول على سبيل البذل من قبيل العموم في أصل المسئلة فوجب عليه تقدير الدخول معا ما ذكره المصنف رحمه الله (قوله وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم) قال في قصور البسائط في تفسير قولنا الخصوص والعموم

لا يستلزم نبوء الخاص الخ قال (لا) قوله تعالى والله خلق كل شيء مخصوص الخ أقول ههنا وقعت العبارة في بعض النسخ وفي بعضها لا قوله تعالى لا اله الا هو على كل شيء وفي آخر الله ربكم خالق كل شيء

لان المراد الكل وان قال طاق نفسك من ثلاث ماشئت تطلب من مادونها وعندهما نالا وقد مر وجهها ومنها كل جميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر أدوات العموم فان دخل الكل على النكرة فعموم الافراد وان دخل على المعرفة فلامه عموم قالوا هم ومعه على سبيل الانفراد أي براد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا

وجه الله وأفيصير لا يكون التخصيص مفضا الى الخطاب يقع اختيار الفاعل وبثبت الواحد لا يعنى انه يعنى واحد منهم يتغير في تعيينه الفاعل بل يعنى أن العتق يقع على من اتفق له اختيار الفاعل في قوله في صورة الانفراد ويكون عتقهم بمعنى ان صورة الاجتماع ويكون اختيار نفسه الى الموتى أو الخطاب صورة نال واحدة بل يجوز هذا في مثل أي عبيد أصابه الخي أو أخذة الجميع وفي الصورة الثانية عتق على ضرب الخطاب الذي هو وصف له وليس فيه معنى الوحدة

فما ضرب على الاجتماع ولا مدخل فيه بتفرد كل المضروبين بوصف المضروبة والحاصل ان في المثال الاول الضرب بصفة العبيد

بمعهم بالوصف على
وأي المشايخ رحمة الله
ويكون هو العاق عليه
ويقتضي الكل مع شاة
معنى الوجوده على رأى
المصنف رحمه الله تعالى
المثال الثاني قطع الوصف
فلا تم على رأيهم وبطل
معنى الوحدة اذ هم على
وأيه فلا يعني الا الواحد
وبتحليل اليمين بالاول في
مسورة التريب ولا يشع
تمنى في مسورة الاجماع
ولو لم يكن بكون عقابها
يكون الجبار فيسه الى
المولى بل امل (قوله وهو
يقع حاصلا) بمعجم الصلة
واسرادهما نظر الى اللفظ
والمعنى لتعدد ابعائها كما
في الآتيين واعترض
عليه ما في اليوم في من
دخل دار اتي هيان الخ
ليس في جميع ما يصلح
كله من بل في كفار مكة
يوم الفصح من دخل داره
ومثله ثاب فيم العو مها
جميع من معهم ومن نظر
من المسافعين فكيف
يجعل الاول عاما والثاني
حاصا وأيضا يبار المراد
في الاول كل من دخل
مهم في هذا اليوم وفي
الثاني ليس كل من يقع
ويطر (قوله من الكل
الخ) من الاعيان وكذا
في قوله بعقوبهم الا واحد يعني يكون له اول بالاعتناق اذ لا يقع العتق بنفس المشبهة لان في المسئلة

يعني اذا أصيب لفظ كل الى السكرة فهو لم يعم افرادها وانما أصيب الى المعرفة فلهذا لم يعم أفرادها وصح على
دخل يشبه هذا العيب بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يجعل هذا الخبر بخلاف كل رجل (قوله
فدخل عشرة معا) اعماول ذلك لا يعم لورداوا معا فينقاد لاول خاصه لان من دخل بعده ليس
داخلا أولا لكونه مسبوقا بالخبر ومعنى الاول السابق العبر المسبوق (قوله وبكل) أي كل واحد من
العشرة اذ احلهم معا أول بالنسبة الى المختلف الذي يقدر دخوله بعد دفع الحصن وذلك لان الداحل أولا
يجب أن تعتبر اضافته الى الداحل ثانيا لا الى من ليس بداخل أصلا (قوله بخلاف من دخل) أي لوقال
من دخل هذا الحصن أولا فله آلم فدخله عشرة معاه لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس بعموم من
على سبل الافراد بل عموم المجلس وهما لم يتحققا بدخل أولا ولا يجوز أن يدخل من استعاره عن الكل

وبعد حاصا بعارص القيد لا ينافي في عدده عاما بانه كل من دخل هذا الحصن اليوم وحقه كل واحد
روا في حواشيه عليه والتعقيب أن كل ومن عامان وصفا وقد خصان بالقبول العارضة وقد علم في العلوم
الحقيقية أن الحصوص بحسب الوجود لا ينافي العموم بحسب المفهوم حيث والواقيده لكون الكل
لا يشهد الجارية لالوحد بحسب الوجود بخلاف من بعد كل مهم عاما بحسب الاسم والمفهوم وخاصة
بحسب العارص والوجود فالقولان من المشايخ باطرا أن الاعتبار من (قوله فله يوم اجراما) فيه
بمعنى لاسفاهه بحيث تذي اليد من حيث رد كل ذلك يمكن بقوله بعض ذلك قد كان ونقول الشاعر

قد أصبحت أم تليار ندعي * على ديبا كله لم أسمع
فال في حصول البدائع من ادهم والله أعلم ان الداحل على المعرفة فيجب العموم الا في احدى في اجرامها
تقدير جرحه مسكروا المعنى كل جرحي من اجراء الزمان مأ كقول (قوله أول بالنسبة الى المختلف) الذي يطر
دخوله) يريد تعميم المختلف الواقع في عبارة المصنف مطلقا مهم من طين أن فيه راعى في شمس الاثمه
السريسي حيث قال كل واحد من الداحلين كانه فرد ليس معه غيره وهو أول من ائمن الذي لم يشكوا
واجاب انه لا خلاف بين الامارين في تحقيقا فان من قد رد حوله لم يدخل ومن لم يدخل أمكن ان يقدر دخوله
بعد ذلك الا يرى انه لو دخل وحده ولم يدخل بعده احد يستحق النقل وأستشير بان من اذا مشا في جرحه
الندية على وجوب تقدير الدخول في المختلف بتحقيق الاول في كل من العشرة الداحلين معا والفرق بين
العبارين طاهرا لان في احدهما التصريح بما وجب اعتباره دون الاخرى هذا ثم كقول كل واحد من
العشرة الداحلين مما أول بناء على أن التقدير اربعة عشر وحقه دون التسعة الباقية وصار قد راسا بقا
سابقتهما (قوله لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء) لانه لم يعتبر كل واحد من العشرة كان ليس معه غيره
اعدم المقتضى ههنا وادلم يعتبر كذلك لوجوده في فرد الحيايق (قوله بل عموم المجلس) وهو أن يتعلق
الحكم بكل واحد من كل مجتمع مع غيره أو منفردا عنه كسابق في أول الفصل فاذ قبلنا الاول في تعبي
أن يراده فرد دخل أولا لانه محكم في الفرد السابق ودخل المتمثل على الحكم لارم ولا يستحق المحصوع النقل
(قوله وهما) أي في المثال المسد كور لم يتحقق احد دخل أولا لان المفروض أن الداحل عشرة ولا يستحق

وال (وذلك لان الداحل أولا يجب ان تعتبر اضافته الى الداحل ثانيا الخ) أقول يريد بان وجهه تقييد
المختلف الواقع في عبارة المصنف رحمه الله تعالى مطلقا تقدير دخوله وان أولية الاول اعماى بالنسبة
الى الثاني وداخلف لكل ولم يوجد داخل ثانيا لم يوجد الاول أيضا فلا بد من تقييد المختلف بكونه مقدر
الدخول بعد القضي قال (لم يكن له) أقول أي لم يكن اكل مهم ولا لمجموعهم نقل واحد قال (لانه ليس
عموم من على سبل الافراد بل عموم المجلس) أقول يعني أن عموم من ليس كعموم كل حتى يكون على

أو الجميع ليكون لكل منهم أو لمجوعهم نقل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدوا عمومهم من انما يلتزم ضرره وقابلهما كالنكرة في موضع التقى فلامشاركة تصح الاستعارة (قوله هنا فرق آخر) حاصله أن الأول هو السابق على جميع ماعداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب أن يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ماعداه أو بعضه كما يختلف أجزاؤه في التعدد فيصح اضافة الكل للأفرادى البسه فعلى هذا يجب أن تكون من نكرة موصوفة أو لا كانت موصولة وهى معرفة لكان كل لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن أو ألقاهم كذا فيجب أن يكون للمجوع ونقل واحد وفى هذا الفرق نظر وهو انه يقتضى فى صورة الدخول فرادى أن يستحق النقل على واحد منهم غير الأخير لانه خوله تحت عموم هذا المجاز أعنى السابق بالنسبة إلى المختلف وليس كذلك لتصریحهم بأن النقل للدلالة خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسوقية بالغیر مرادفلا يصدق الا على الأول خاصة وبما يجب التنبيه له أن أولاها هنا ظرفى بمعنى قبل وليس من أوصاف الدخاين فكان المراد من قوله هم الأول أهم لفرد السابق ان الدخايل أولاها مثلا اسم لذلك (قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن أولا) اعلم أن المشروطة النقل فى مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية أنه أن يكون مذكورا بمجرد لفظ من أو مع اضافة الكل أو الجميع اليه

واحد منهم نقلا (قوله فلامشاركة تصح الاستعارة) فيه بحث من وجوه الأول أن العموم جامع الثاني أن الجميع استعير للكل كما هو جوابه ولم تفسر مخالفتها في قيد الانفراد والثالث أن عموم من وضعى لا استعارة كالنكرة فى سياق التثنية قال الجدل المحقق فى دواشى فصول البدائع والحق أن يقال لا يجوز فى الاستعارة لكنهما لما كانت فى لفظ الجميع متعارفة مستعملة فيهما بينهما بدلالة التشبيح ذكرها ولم يمكن استعاره من الكل أو الجميع متعارفة لانهما بخلاف مقتضى التشبيح لم يذكرها وفى كون استعاره من الكل خلاف مقتضى التشبيح نظر لانه اذا لم يستعمل يجب النقل فيها اذا قيل من دخل هذا الحصن فله كذا دخل عشرة معا بخلاف ما اذا استعير الكل (قوله وهو بهذا المعنى لا يتعدد) فيه بحث لانه يمكن أن يتعدد على سبيل البدل واقتضاء الكل التعدد لا ينافى ذلك حتى يحتاج إلى المعنى المجازى (قال المصنف اقتضى عموماً آخر للأضلاع) قد يناقش فيه بمنع لزوم اللغوية بناء على أن أقل ما فى الباب أن يصير محكي في العموم وبدون كل ليس بمحكم (قوله ان أولاها هنا ظرف) قال صاحب الترتيب رد عليه أنه لا يجوز أن يكون حالا من ضمير من دخل ولا يحتاج إلى قوله ان معنى قوله هم الأول اسم لفرد السابق أن الدخايل أولاها اسم لذلك وجوابه أنه لو لم يكن ظرفا بمعنى قبل لم يثبت تنوينه وجهه كما أشار اليه الشارح فى صدر الكتاب حيث شرح قوله حامد الله أولا وثانيا ولذا قال المصنف هذا الكلام للعرض

سبيل الانفراد بأن يعتبر بكل واحد كانه ليس معه غيره ويستحق النقل التام فى صورة الدخول مجتمعا بعد التقييد بالاول بل عمومهم الجنس وهوان يتعلق بالحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره أو مفردا عنه كما سبق فى أول الفصل فاذا قيد بالاولية تعين أن يراد به فرد دخل أولا لانه محكى فى الفرد السابق وحمل المحتمل على المحكم لازم فلا يستحق المجموع نقلها وهما فى المثال المذكور لا يتحقق أحد دخل أولا لان المفروض ان الدخايل عشرة فلا يستحق واحد منهم نقلا فبطل ما قيل ان مخالفا لما فى أول الفصل أن عموم من دخل هذا الحصن أو لعموم على سبيل البدل وفسر الشارح الفاضل العموم على سبيل البدل بان يتعلق بالحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التقى بحد آخر لان ما سبق كان فى بيان معنى من دخل أولا وما ذكره هنا فى بيان من دخل لا تقيد بالاولية تأمل قال (وبما يجب التنبيه له ان أولاها هنا ظرف الخ) أقول يريد ببيان وجه كونه متونا فى صورة افضال التفضيل المجموع عن

فيقتضى العموم فى الأول فيقتضد الأول) وهذا الفرق قد فسر دوت به أيضا وتحققه أنه أن الأول عبارة عن المفرد السابق بالنسبة إلى كل واحد من دواشى وفى قوله من دخل هذا الحصن أولا يمكن حمل الأول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقى أما فى قوله كل من دخل أولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل أولا فاقضى التعدد فى المضاد البسه وهو من دخل أولا فلا يمكن حمل الأول على معناه الحقيقى لان الأول الحقيقى لا يكون متعددا فمراد معناه المجازى وهو السابق بالنسبة إلى المختلف (وجميع عمومهم على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نقل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الأول فيصير مستعار الكل) كذا ذكره نفس والاسلام فى أصوله ويرد عليه أنه يلزم الجميع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه فى حال لتكامل لبيان راداً أحدهما معينا وإرادة كل واحد

منهما معينا ثانيا فى اعادة الاستعارة يلزم الجميع بين الحقيقة والمجاز فاقول معنى قوله أنه مستعار لكل ان الكل الافتراضى يدل على

واحد منهم تفلا تاما فهو
براد الأمر الأول حتى
يستحق الأول التفعل
سواء كان واحدا أو أكثر
ولا يراد المعنى الحقيقي
ولا الأمر الثاني حتى لو
دخّل جماعة يستحق
الجميع تفلا واحد وذلك
لأن هذا الكلام
لتخصيص والخش على
دخول الحصن أولا يصح
أن يستحق السابق التفعل
سواء كان مفردا أو جمعا
ولا يشترط الاجتماع لأنه
إذا أقدم الأول على
التفعل فخصه غيره عن
المسابقة لا يوجب حرمان
الأول عن استحقاق
التفعل والقريبة منه على
عدم اشتراط الاجتماع
فلا يراد المعنى الحقيقي
وأبضا لا دليل على أنه إذا
دخّل جماعة يستحق كل
واحد من الجماعة تفلا
تامابل الكلام دل على
أن للمجموع تفلا واحدا
فصار الكلام مجازا عن
قوله أن السابق يستحق
التفعل سواء كان مفردا
أو جمعا وان دخل

وعلى التقدير الثالث إما أن يكون الدال واحد أو متعددا معا وعلى سبيل التعاقب يصح سبع أفعلة
كان الدال واحد فله كمال الفعل في الصور الثلاث إما في دخل وكل من دخل فله حروا وفي جميع
من دخل فلان هذا التفصيل للتشجيع وإظهار الجلالة ولما استحقه الجماعة بالدخول أولا فواحد أول
لأن الجلالة في ذلك أقوى وإن كان الدال متعددا وان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل وكل
واحد قبل تام في صورة كل من دخل والمجموع بدل واحد في صورة جميع من دخل لأن ادخل جميع للاحاطة
على صفة الاجتماع والشهرة كتخصيص واحد ما يبي بالدخول على ما ترالس بخلاف كل فان مجموعهم على
سبيل التفرد كما هو وإن دخلوا على سبيل التعميم فالفعل الأول مهم في الصور الثلاث إمامي من وكل
وظاهر وأما الجميع فلأنه يجعل مستعارا لكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو أن الجلالة في
دخوله وحده أقوى وهو بالتفعل أخرى كذا ذكره طر الإسلام واعترض عليه بأن في ذلك جمعا بين الحقيقة
والجواز لا مهم لو دخلوا معا استحقوا التفعل عملا به وم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقوا الأول مهم
بجاءه كما أنه يدخل الواحد وأوجب بانهم أن دخلوا معا يحمل الكلام على الحقيقة وإن دخلوا فرادى
أودخل واحد فقط يحمل على الجواز رده صاحب الكشف والمصنف بأن امتناع الجمع بين الحقيقة
والجواز إنما هو بالطريق الإرادة دون الوقوع وهما قد تحقق الجمع في الإرادة ليصح الجمع تارة على
حقيقة الجميع وأخرى على مجازه كما يقال قتل أسد أو راديه سبع أو رجل شجاع حتى يعد متعللا باسمه
كان ادلوا بدقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو أراد مجازا لم يستحق الجميع تفلا واحدا بل يستحق كل
واحد تفلا تاما كما إذا صرح لفظ كل فادفع هذا الاشكال وأورد المصنف كلاما محاسنا أن الجميع ههنا
ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق التفعل على صحة الاجتماع للقرينة المأهولة عن ذلك في أن
هذا الكلام للتشجيع والقرينة على الدخول أولا على ما ذكرنا وليس أيضا مستعرا بالمعنى كل من دخل
أولا حتى يستحق كل واحد كمال التفعل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق
الدخول واحدا كان أو جمعا فيكون الجماعة تفعل واحد كالأول واحد ههنا وم الجواز وهذا المعنى بعين
معنى كل من دخل أولا لأن معناه أن السابق يستحق التفعل وأنه لو كان جمعا كان لكل واحد من
آحادها كمال التفعل فصار جميع من دخل أولا مستعرا لبعض معنى كل من دخل أولا فان قوله كل الفرادى
يدل على أمرين معناه أن مدلوله مجموع الأمرين أن ليس كل واحد منهم مدلول على حدة حتى يكون مشتركا
بهما ما قلنا فالأمر الأول هو استحقاق السابق التفعل واحدا كان أو جمعا من غير قصد عدم استحقاق
كل واحد من الجماعة تمام التفعل وهذا فاعند ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الأمر الأول قلت
عدم استحقاق كل واحد تمام التفعل ليس من جهة أنه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة أنه لا دليل على
الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقله لا يراد المعنى الحقيقي أى اعتبارا وسم الاجتماع ولمسا
يستحق الواحد والأمر الثاني أى استحقاق كل واحد تمام التفعل عند الاجتماع ولهذا كان مجموع
الداخلين معا تفعل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة يفرض على عدم إرادة المعنى الثاني وإعلم أنهم لو جعوا

والخش على دخول الحصن أولا فاعتبر أولا طرفا (قوله وإعلم أنهم الخ) فيه بحث من وجوه الأول أن اعتبار
دلالة المص في كلام الشارع طاهر وأما اعتبار حاق كلام الناس فلا فانه لو قال رجل لرجل أعط هذا
أدركهم زيد القفر وصلاحه لم يكن له أن يطيعه عمر الكونه أقفر منه وأصلح اللههم الآن يقال كلام
دخول التسوي ويه به طرف بمعنى قبل ولم يتصرف فيه كونه من أوصاف الداخلين حتى يكون غير
مصرف فلما ورد عليه أن كونه طرفا ياسبه قوله أن الأول أهم الفرد لسابق رده بقوله مكان المراد من
قوله أن الأول اسم للفرد السابق أن الدال أولا متلاهما له وإعاقال مثلا فاعلم انحصار الأول في الدال

فيكون هذا في معنى
المشترك فمتأمل فان
ترجم بعض المعاني بالرأى
فذلك وان ثبت التساوي
فالحكم في البعض يثبت
بفعله عليه السلام وفي
البعض الآخر
بالقياس قال الشافعي
رحم الله لا يجوز الفرض
في الكعبة لانه يلزم منه
استدبار بعض اجزاء
الكعبة ويحصل فسخه
عليه السلام على النقل
وتحتمل قول لما ثبت جواز
البعض بفعله عليه
السلام والتساوي بين
الفرض والنقل في أمر
الاستقبال والاستدبار
حالة الاختيار ثابت
فيثبت الجواز في البعض
الآخر قياسا (وأما نحن
قضى بالشفعة للجبار فليس
من هذا القبيل وهو عام
لانه نقل الحديث بالمعنى
ولان الجار عام) جواب
عن اشكال وهو ان يقال
حكاية الفعل لما لم يتم فما
روى انه عليه السلام
قضى بالشفعة للجبار لا يدل
على ثبوت الشفعة للجبار
الذي لا يكون شرى كافا جاب
بان هذا ليس من باب
حكاية الفعل بل هو نقل
الحديث بالمعنى فهو حكاية
عن قول النبي عليه السلام
الشفعة ثابتة للجبار ولئن
سلمنا انه حكاية الفعل لكن

الكلام على حقيقته وجعلوا استحسان المنفرد كال النقل ثابتا بدلالة النص لكن (قوله مسئلة)
تحرير محل النزاع على ما مر به في أصول الشافعية انه اذا حكى العبادة فعلا من أفعال النبي عليه
السلام بلفظ ظاهر العموم مثل نسي عن بيع القرد وقضى بالشفعة للجبار هل يكون عاما لا فذهب
ببعضهم الى عموم لان اظهروا من حال العبادة العدا اعارف بالاعه انه لا ينقل العموم الا بعدله بحقه
وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاتحاد يحتاج الى اعمام وبالحكمي لا بالحكاية والعموم انما هو في الحكاية
لا بالحكمي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمصنف رحمه الله مثل ذلك بقول العبادة صلى
النبي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الاعلى تقدير عموم الفعل

الخلفه فيها خلاف فيه ككلام الشارع الثاني ان المقصود من هذا الكلام تشجيع الناس لرفع الحصن
لا تشجيعهم بملق أو فوض الحصن فدل لا يتيسر بدخول واحد فيكون دخول الجماعة مقصودا والمخفى بدلالة
النص يجب أن يكون المعنى الداعي الى الحكم فيه مسار بالمقصود عليه أو أقوى ودخول الجماعة
أدخل في المقصود من دخول الواحد وعلم من هذا ضعف قوله آغا فلما استخف الجماعة بالدخول فالواحد
أولى الثالث أن المفهوم بدلالة النص يجب أن لا يبطل المنطوق والافتراء مبطل لحقيقة الجمع (قوله)
تحرير محل النزاع الخ) قال الفاضل الشريفي المشهور اذا حكى حالا بلفظ ظاهر العموم وأما فوض في
الكعبة فقد جعل مسئلة أخرى هكذا الفعل المثبت لا عموم له وهذا هو المناسب وقال بعض الفضلاء
يترأى أن المسئلة التي أوردها المصنف ههنا ما ذكر في مختصر بن الحاجب وغيره أن الفعل المثبت لا عموم
له وهي منقولة عن علم ابن الحنفية والشافعية وعزوت هذه المسئلة التي ذكرها الشارح بحكاية الحال
لا بحكاية الفعل ويدل على ما ذكره تثبيل المصنف وتعليقه وعدم ذكر اختلافه فيه لاحد ومنعه كون
مثل قضى بالشفعة من هذا القبيل غاية انه عنوانها بحكاية الفعل ولا مشاحة فيه (قوله مثل نسي عن
بيع القرد) وهو ما طوى عنه عليه قال في المصنف نسي عن بيع القرد وهو الخطر الذي لا يدري أيكون
أم لا كبيع السجل في الماء والطير في الهواء (قوله ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة) المراد
بالواقع هو الفعل المحكى كما يدل عليه صريح كلام المصنف وفيه بحث فبعد تعميم الفعل لفعل الانسان كما
يدل عليه سياقهم لم يثبتوا انتفاء العموم في المحكى لاحتمال أن يكون صاد عنه عليه السلام لا يتبعوا
بالقرد والشفعة للجبار الا لعموم الا أن يقال العموم بطريق القطع انما يكون في الحكاية دون المحكى

أخفقه في قولنا من جاء أولا ويحسد ذلك فظهر بما قررنا ضعف ما قيل لاحاجة الى هذا التقدير لان ما أدخل
أولا لصديق عليه أنه أول الداخلين فيصير به هذا الاعتبار من أوصاف الداخلين قال (تحرير محل النزاع)
أقول ذكر الشافعية سبعة مسئلة في الأولى ان الفعل المثبت لا عموم له وذكره صوروا احداها انه لا يعم
أقسامه وجهاته فاذا قال الراوي مثله انه صلى الله عليه وسلم صلى داخل الكعبة لم يعم صلاة النقل والفرض
فلا تعيين الا بدليل ثابتا بعمومه في الزمان ولا يدل عليه ثالثا بعمومه في الاما الثانية ان العبادة اذا
حكى حالا بلفظ ظاهر العموم كان بقول نسي عن بيع القرد وقضى بالشفعة للجبار حيث يعم القرد والجبار
بصيغته وهو حكاية حال فيجوز على العموم والمصنف رحمه الله تعالى أوردا الشق الاول من المسئلة الاولى
ولما كانت الثانية شبه بها أوردها طريق الاشكال وأجاب عنه بان منع التسليم بتقرير الاشكال أن
ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة ونحوه عام مع انه حكاية الفعل لان انتضاء فعل الانسان وتقرير
الجواب لا نسلم انه حكاية الفعل بل حكاية القول فان المراد بالفعل المثبت الذي لا عموم له فعل الجوارح ولو
سلم انه حكاية الفعل باعتبار تعميمه بفعل الانسان والاركان فالعموم لم يستفد من الفعل المحكى الذي
كلامنا فيه من المعرف المقارن له ولا كلاما فيه اذا عرفت ذلك فظهر ان انتفاع انظار أعمال الاول فلان

الجارح لان اللام لا يستغنى عن الجنس لعدم المعهود فصا جارح كانه قال قضى بالشفعة ليجل جار

المثبت في الجهات والازمان والصحيح أنه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيره
انما يلحق به بدليل من دلالة النص أو قياس أو نحو ذلك ثم رد عليهم ذلك على ما في الشقعة السابعة ليس
حكاية الفعل بل نقل الحديث عنه ولو سلم قلقت الجارحام وفيه نظر أما أولاً فلان مدلول الكلام ليس
الاستخبار عن النبي عليه السلام بانه حكم بالشقعة للجارحام معنى لحكاية الفعل الا هذا وأما ثانياً فلان
عموم لفظ الجارحام لا يصير بالمقصود ان ليس الزمان الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام وأما ثالثاً فلان
جعله بمنزلة قول الصحابي رضي النبي عليه السلام بالشقعة لكل جارح غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل
ضرورة ان القول أعني قضاءه بالشقعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان يقع
حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلاً الشقعة ثابتة للجارح فلنا حينئذ يكون نقل الحديث بالاعنى لا حكاية
الفعل والتقدير بجلاله (قوله اللفظ الذي ورد به سؤال أو حادثه) يعني يكون له تعالى بذلك السؤال
أو الحادثه وحينئذ تفحص الاقسام في الاربعه المذكورة لا امتناع أن يكون اللفظ قطعاً في الاستدلال
لا يحتمل الجواب وتنفى بغير المستقل ما لا يكون كلاماً مقبلاً بدون اعتبار السؤال أو الحادثه مثل نعم
فانما ضرورة لما سبق من كلام موجب أو منفي استهزاء أو شتم أو إلى فانه مختصه بالجابب التي السابق
استهزاء أو شتم أو إلى فانه مختصه بالجابب التي السابق

لا احتمال خصوصه (قوله في الجهات والازمان) قال صاحب الترجع هذا كلام غير مرضي لانه
تخصيص بطريق العموم ظاهر ان قول الصحابي صلى ظاهر العموم لفظه والفرض وجوابه أن عدم
عموم الفعل المثبت للزمان داخل في المدي كما صرح به القاضى في شرح مختصر ابن الحاجب (قوله وفيه
نظر أما أولاً) قال القاضى الشريفي حاصل كلام المصنف ان الراوى في الاول أعني على حتى نقل
من أفعال الجوارحه عليه السلام وليس له عموم أسلافه الثاني نقل حالاً متضمناً للقول ظاهره نقل
عنه فيكون عاماً ولو سلم أنه بيان في قضية معينة فالظاهر انه فهم العموم من كلامه ولو سلم أنه ذلك
أسند انقصه على العموم اليه فيكون محققاً حينئذ لا يوجب عليه شيء مما تخيل الشارح (قوله بل في
عام) قيل هذا مدفوع لان الزمان فيما حكاه بلفظ ظاهره العموم فانه اذا كان عاماً فلا راع فيه كما قال
صلى جميع الصلاة للفعل والفرض الى جميع الجهات في الدنيا (قوله وأما ثالثاً) أعجب عنه بان
جعله بمنزلة ذلك القول ليس وقوع حكمه عليه السلام بصيغة العموم ونقل الراوى اياه كذلك بل يفهم
العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقضى عليه السلام بمحض من الراوى مراراً كثيرة بالشقعة
لكونه جار من غير ان يعتبر بصيغة العموم فلما رأى رتب الحكم على الوصف الدال على العلية أخذ
العموم ونقله أو يقضى بطار بخصوصه وقد كان يصح منه عليه السلام حكمه على الواحد حكمه على
الجماعة وأخذ العموم ونقله ونحو ذلك من الطرق المتفق عليها (قوله لا حكاية للفعل) كلام الذي يعني
انما لا يجته مان في زعم كما يفهم من جوابك الثاني (قوله فعلى هذا لا يصح بل في جواب أمان أن لا يكون حكاية
حكمى الرضى عن بعضهم أجاز استعمالها بهذا الإيجاب عما قبله

الاجزاء بانه حكم بالشقعة للجارح ليس من حكاية الفعل بل من حكاية القول وقد عرفت انهما مستندان
مستندان وأما الثاني فلما عرفت ان حكاية الصحابي بلفظ العام أعماهى في المسئلة الثانية والعموم ثابت
فيها وكلامنا في الاولى ولا عموم فيه فعموم لفظ الجارحام نفس بالمقصود وأما الثالث فلان جعله بمنزلة ذلك
القول صحيح بعد ذلك التسليم له وقوع حكمه بصيغة العموم ونقل الراوى اياه كذلك بل يفهم العموم
بطريق من الطرق الصحيحة مثل أن يقضى صلى الله عليه وسلم بمحض من الراوى مراراً كثيرة بالشقعة
للجارح لكونه جار من غير ان يعتبر بصيغة العموم فلما رأى رتب الحكم على الوصف الدال على العلية أخذ

الجواب قطعاً أو الظاهر
الاجزاء بانه حكم بالشقعة للجارح ليس من حكاية الفعل بل من حكاية القول وقد عرفت انهما مستندان
مستندان وأما الثاني فلما عرفت ان حكاية الصحابي بلفظ العام أعماهى في المسئلة الثانية والعموم ثابت
فيها وكلامنا في الاولى ولا عموم فيه فعموم لفظ الجارحام نفس بالمقصود وأما الثالث فلان جعله بمنزلة ذلك
القول صحيح بعد ذلك التسليم له وقوع حكمه بصيغة العموم ونقل الراوى اياه كذلك بل يفهم العموم
بطريق من الطرق الصحيحة مثل أن يقضى صلى الله عليه وسلم بمحض من الراوى مراراً كثيرة بالشقعة
للجارح لكونه جار من غير ان يعتبر بصيغة العموم فلما رأى رتب الحكم على الوصف الدال على العلية أخذ

تكون صفة للعبد ولا
نعم وقيل ليس اغتاز جمع
البيان وأنا كد العموم
في الاولى على التبعيض
الاصل فحين يقرية
اضافة المشبهة الى ما هو
من أفعال العام كقول
تعالى فاذن لمن شئت
منهم بقرينه واستغفر
لهم وتولين من من شئت

يحمل على الجواب وهذا ما قبل ان
العسيرة لعموم اللفظ
لخصوص السبب عندنا
فان العسيرة زمن بعدهم
تسكروا بالاعوام الواردة
في حوادث خاصة

وعوم الاقرار واما في
الثانية فلما كان الكلام عن
ذلك القربى كافي من
ينظرون ويتعجبون في كل
من على التعريض الذي
هو الاصل والشائع
الكثير الاستعمال فان
وقع الاتفاق على الترتيب
يعتق من هذا الاخير في
المسئلة الثانية والافادة يكون
الحيار الى المولى (قوله)
ولانه متيقن الخ اعترض
عليه بان البعضية التي
يدل عليها من هـ هي
البعضية المجردة لا الاعم
منها بانفاق النقاء ولذلك
احتاجوا في التوفيق بين
قوله تعالى يفسر لكم من
ذوقكم وقوله تعالى ان الله
يفسر الذنوب جميعا وقالوا
لا يفسر الذنوب وان الجميع
اقوم والبعض لقوم أو
خطاب البعض لقوم فوح
عليه السلام وخطاب
الجميع لهذه الامة ولم
يذهب أحد الى ان
البعضية لثاني التكملة
وحيث لا نسلم ان
التعريض متيقن واجاب
عنه السيد الشريف
قدس سره بان الفاصل
الرضي قد صرح بعدم

كذا اقرار الا ان المدعى في أحكام الشرع هو المصرف حتى يقام كل واحد منهم مقام الآخر يكون
اقرار في جواب واجاب بالنفي استقامها ما أخبر (قوله جلال الزيادة على الافادة) يعني لوقال ان تعديت
اليوم فكذلك في جواب تعال تقدمي يجعل كلامه مستدا حتى يثبت بالتعدي في ذلك اليوم ذلك الخداع
المدعى اليه أو غيره معه أو بدونه لان في جملة على الابتداء اعتبار الزيادة الملقطة الظاهر قوله
الحال المبينة في جملة على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله أعلم
بحقيقة الحال (قوله صدق ديانته) لا يفي ما يحتمله اللفظ لاقضائه لانه خلاف الظاهر مع ان فيه
تحقيقا عليه (قوله ان العسيرة له وم اللفظ لخصوص السبب) لان التمسك لافاهو باللفظ وهو عام
وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتضاه عليه ولانه قد اشتهر من العسيرة ومن بعدهم
التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجابا
على ان العسيرة لعموم اللفظ وذلك كاتية الظاهر ترلت في خولة امرأه أوس بن الصامت وآية العان

وقد عدت بالوصل بيني وبينها * بلى ان من زار القبر ليسعدا
ثم قال وهذا اذا انتهى أقول فان قلت وقع في كتب الاحاديث ما يقتضي انه يجب ان الاستفهام المجرد
في صحيح البخاري في كتاب الايمان انه عليه السلام قال لا يحجب رضى الله عنهم أن أرضون ان تسكونوا
ربع أهل الجنة قالوا بلى وفي صحيح مسلم في كتاب الهبة أيسر ان يكون لك في البر سواء قال بلى وفيه
أيضا انه قال عليه السلام أنت الذي لقيتني بمكة فقال له الحبيب بلى قلت قال الشيخ أبو حنيفة في شرح
التسهيل معترض على ابن مالك في نفيه قواعد الفروع بما جاء في الحديث مما يحجب الفهم بهذا لاجد من أئمة
العربية لا من البصريين ولا من الكوفيين الاستشهاد بما ورد في كتب الاحاديث على المسائل العربية
وسر ذلك ان الحديث غير متحقق كونه بلفظ النبي عليه السلام فانه لم يدون الا في القرن الثاني وكانت
الرواة يرون الحديث بالمعنى وفيهم المعجمي والمولود من لا يحسن العربية قد دخل في الحديث لمن كثير
دون على حسب ما جمع من الرواة هذا خلاصة كلام أبي حنيفة ويؤيده ان الحديث الذي يروى على
خلاف القاعدة المشهورة بأن ينفسه من طريق أخرى على وفق القاعدة كحديث المحبين يتعاقبون
فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار استدل به ابن مالك على اطرافه أكا في الراغب وقد ورد هذا
الحديث بلفظ على وفق القاعدة فاخرجه الزباني مسنده بلفظ ان الله ملائكة يتعاقبون فيكم ملائكة
بالليل وملائكة بالنهار (قوله والله أعلم بحقيقة الحال) نقل عن الشارح انه يحتمل ثلاثة معان الاول
ما هو العادة في آخر الابحاث الثاني توضيح الكلام وتحقيقه يعني ان مدلول الحال أمر مبطن فاباطع
عليه الانسان بخلاف القول الثالث تضعيف الكلام السابق يعني ان الله تعالى أعلم بحقيقة الحال
هل هو كذا كرام لانه على ما قال لسان الحال انطق من لسان المقال (قوله أيما هاب دبغ) اعلم ان
حديث أيما هاب دبغ ورد في حديثه وحديث المساطور ورد سؤال واعتبر فيه ما عجم اللفظ حتى حكم
بظهورية كل ما ظهر لكل اهاب ولم يعتبر خصوص السبب حتى يحكم بظهورية كل ما استفيد من هذا
الحديث بل من ليسل آخره وقوله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهورا والاجماع والجواب انه لا مانع
من تعدد الدليل على ان ظاهر الآية الكريمة في المطر لا غير والاجماع انما يتحقق بعد زمن الرسول
عليه السلام والحكم بالظهورية ثابت في زمنه عليه السلام (قوله امرأه أوس بن الصامت) أو مسلمة

العموم ونقله أبو بصير في بعض أخبارنا لخصوصه وقد كان سمع منه صلى الله عليه وسلم حكى على الواحد
حكى على الجماعة أخذ العدم ونقله ونحو ذلك من الطرق المتفق عليها والله أعلم بحقيقة الحال
قال (٢) قيل يحتمل امور ثلاثة أقول الاول التسميم كاهو العادة في آخر الابحاث الثاني توضيح
المخافة حيث قال واذا كان خطبا لامة واحدة فغير ان بعض الذنوب لا ينافي غفران

في هلال بن أمية وآية السرفة في سرفة ردا صفوان أو في سرفة النج وكقوله عليه السلام ايما اهاب ربح
فقد اربح وورد في شاهيدونه وقوله عليه السلام شاق الما طهور الا يتقسه الا يتقبر لونه أو ما منه أو
يعد وروى ابوابا وقال من يرضاه فانه قبل لو كان عامما للسب وغيره لما يخص السب عنه
بالاجتهاد لان نسبة الامام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لشغل السب فائدة ولما طابق الجواب
اسؤال لانه عام والسؤال خاص اجيب عن الاول بان يجوز ان يكون بعض افراد العام بعلم وشبهة ثبوت
الارادة قلعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة السب لا تقتصر في
خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب زوال الايات ورود الاحاديث ووجوه التخصيص

ان صخر (قوله في هلال بن أمية) أو في عور الجعلافي (قوله عن يرضاه) في شرح المشكاة
أهل السنة ينفون الباء ويكسرونها والمخوف في الحديث الضم في الهاء لا بـ الا يرسى بعض
بالصاد الموحدة (قوله لما يخص السب عنه بالاجتهاد) اجاب عنه صاحب الترجمة بان القياس
لا يخص الامام المخصوص منه البعض وهو مردود بان يفرض التكلام في العام الذي يخص منه غير
السب بنفسه (قوله اجيب عن الاول) قيل هذا الجواب لا يرد الا اعتراض المذكور لان حاصل
السؤل جواز تخصيص السب عن العام وحاصل الجواب جواز عدم تخصيصه وهو لا يتنافى بل
الجواب ان العام في السب عدم لا يمكن تخصيصه منه كما لا يمكن تخصيصه ولا يتنافى بل
أما حنيفة رحمه الله أخرج السب بالاجتهاد في الامة المستقرضة حيث أخرجها عن عموم الولد للفراس
فلم يلحق ولدها مولدا لها بدعوة وإذا أقرب بالوطء والاقتراض مع ورود في رواية زعمه وقد قال عبد بن
رمعة حوائشي وابن وليلة أبي ولعل على فراشه فقال عليه السلام هوك والحق ان بطلان اللزوم اتفاق
ان أو يد بالسب السب المعين اذا اخذناه لا يتصور اخراج السب الخاص الذي ورد فيه الحكم وهو له
زعمه ولم يجوز أو حنيفة رحمه الله ذلك قطعا وان أو يد نوع السب فقد عني بطلان اللزوم بالاتفاق وقد
يلتزم ويتجانب عما نقل عن أبي حنيفة رحمه الله بان الحديث يملكه بأكمله وهو يعمل لان الحديث مجزئ
عنه مستوفى في غير موضع من المبسوط وهو متقول عن الامام مع استقراء على النقي والمختار في الجواب
وجوه الاول ما في بعض الروايات ان عبد بن زعمه قال ولعل على فراش أبي وأقر به أبي ومن مذهب أبي حنيفة
ان الامة تصير فراشا بالوطء اذا أقرب بالوطء ثم أستولد يمكن ان يكون منه الثاني ان وليلة زعمه كانت أم
ولده ذكره أبو يوسف في الامدني ويدل عليه الوليدة لان اسم لام الولد ونسب أم الولد ثبتت من غير دعوى
الثالث في رواية البصاري هوك با عبد بن زعمه الولد للفراس وللعاهر الجحر قال شمس الاغة فهو هذا قضاء
بالامانة بل يكون ولده أمه أبيه ثم اعنه عليه بانزاه ونسبه والدليل عليه قوله عليه السلام بلنت زعمه
أما انت يا ودة فاجتبي منه لاه ليس بانك وقوله عليه السلام الولد للفراس اقتبس في النسب عن
عبد الا لحاقه زعمه الرابع ان من مذهب أبي حنيفة رحمه الله وقيل هو مذهب أبي يوسف ان
قرار الورثة ينزول الامة بمنزلة الدعوة من الاب وهذه الوجوه الاربع تعزى الى عبد الله بن البصاري
(قوله لدليل يدل عليه) هو قدام نحن فيه وروى الخطيب فلا يجوز تخصيصه بالاجتهاد (قوله نفس معرفة
اسباب العلل) وفيها لفة بفتحها ومنع تخصيصه بالاجتهاد دون اتباع علم الشريعة

بما صدق عليه البعض
متيقن على تقدير
التبعيض والبيان فلم
يدع ان التبعيض هو
مفهوم لفظ من متيقن
يدل على ذلك انه قد
وارادة البعض متيقنة
وقد وقع في كاسير من
المنع فكذلك أي البعض
متيقن والماصل انه أخذ
القدر المشترك بين
التبعيض والبيان وحكم
بانه متيقن ومراة كون
العمل مخصوصا ببعض
هنا ويكون ضمير قوله
ولا اله البعض المفهوم
من التبعيض (قوله
في بطل التبعيض الخ)
قيل عليه اتحاد ذلك على
تقدير المشبهة وتوقفه وأما
على تقدير الترتيب فيصدق
على كل واحد منه شاه
المخاطب عطفه حال كونه
بعضا من العبيد فيكون
معنى التبعيض مراد
مع عموم الوقوع كإني
المسئلة لا ولي الجواب
ان المولى اعم من العتق
على مشيئة المخاطب ولا
مدخل فيه لشي آخر
والمأخر كالمتقدم في كونه
من تعلق به مشيئة المخاطب
وليس البعض أولى من
البعض فيسقط معنى
التبعيض بالكلية وهو
متلف (قوله في غير العقلاء)

الكلام السابق وبحقيقة يعني ان مدلول الحال أمر مبطن قلما يطالع عليه لانسان بخلاف المثال
الثالث تضعيف الكلام السابق بناء على ما شتهر أن لسان الحال أقصع من لسان المثال قال
(يرضاه) أقول قال ابن الاثير في الهامة هي ثم معروف في المادنية والمخوف ضم الباء وأجار بعضهم
كسرها وحكى بعضهم بالصاد الموحدة قال (لما يخص السب عنه بالاجتهاد) أقول ضمير

فائدة وعن الثالث بان معنى المظانعة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص (قوله فصل) ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناستهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصه من الحقيقة محتلة لخص كثره من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما يخرج عن الشروع وجسه ما كثره مؤمنة أخرجت عن شروع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقات المؤمنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم أو يتصدقان اختلف فان لم يكن أحدا الحكمين موجبا لتقييده الاخر أشرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل أطعم رجلا أو كس رجلا عاريا وان كان أحدهما موجبا لتقييده الاخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة أو بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تأمك رقبة كافرة فان نفى تعليل الكافرة يستلزم نفى اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد الإيجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حل المطلق على المقيد فان قلت معنى حل المطلق على المقيد تقييده بذلك

(قوله لمناستهما اياهما الخ) قيل هذا الكلام وان كان لا يتناول صحة لكن الظاهر ان برادها مناسبة المسئلة المتقدمة الباحثة عن حل اللفظ الذي ورد به سؤال أو حادثة على الجواب أو عدمه (قوله هو الشائع في جنسه الخ) فيه مسامحة لان المطلق هو اللفظ والشائع في الجنس حقيقة هو المعنى والمشهور في تعريف المطلق وهو المذكور في مختصر ابن الخاحب أيضا ما دل على شائع من جنسه والمراد من احتمالها لخص كثره كونها ممكنة الصلح على حصص كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلى لهذا اللفظ وانما فسر الشائع لخاصة نفعها لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق ما راد به الحقيقة من حيث هي وذلك لان الكلام انما يتعلق بالافراد دون المفهومات وقوله من غير شمول احتراز عن العام ولا تعيين احتراز عما سوى المفهومات الذي من المعارف لانه مطلق والظاهر انه لا حاجة الى قوله من غير تعيين لان المعارف ليست لخاصة محتلة لخص وهذا كله في حواشى شرح المختصر للشارح الاحديث السابع وفائدة نفى الشمول وقد يقال عدم اشراف المفهومات الذي تحكم ان ليس بطلاق لكونه مقيدا باعتبار حضوره الذهني والام لا يمكن معرفة وبه الفرق بين المصدر المعروف والمنكرو أيضا مثل رقبة مؤمنة وهو المقيد بصفة لشروعه داخل في المطلق دون المقيد مع تقييده والاصل بين القسمين التماثل الحقيقي لا الاضافى فالاولى ان يقسم المطلق بماد على الذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات واعترض عليه الاجمري بان الدال على الذات هو الدال على الحقيقة كافي المتهاج وذلك موضوع الطبيعة والمطلق موضوع المهمة وذلك مدفوع بان حقيقة اسم الجنس فرد لا بعينه أى لم يعتبر بعينه فاستعما له في موضع المهمة حقيقة كما عرفت في الفرق بينه وبين علم الجنس ولئن سلم فالدال على الذات أعم من الدال عليه من حيث هو أو من حيث تحققه (قوله والمقيد ما أخرج الخ) فعلى هذا تحقق الواسطة في الاضافات الدالة بين المطلق والمقيد ولؤيده قول الشارح في حواشى شرح المختصر ان اطلاق المقيد على جميع المعارف والعمومات ليس باصطلاح شائع (قوله وضبط الفصل الخ) قبل الاضبط ان يقال المطلق والمقيد اما ان ورد فى الحكم أو فى غيره والثانى على قسمين لانه اما ان يكون فى السبب أو الشرط والاول على أربعة أقسام لانه اما ان يحد الحكم أو يتعدى كونهما فى حادثة أو حادثتين فصارا حاصل سنة وكل منهما الماتى بالاثبات أو فى النفي فصارا نفي عشرفسما (قوله مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة) فيه بحث وهو ان هذا شرح لا يطاق المشروح لان المفهوم من قول الشارح ان هذا المثال كالمثال الثانى من قبيل ما اختلف فيه

اساوى نسبة الامام الى جميع افراده فكما جاز اخرج غير ما ورد لاجله لعام بال أى فكذلك اخرج ما لا جله ورد حتى يجوز فى الامثلة المذكورة الحكم بعدم ظهوره بغيره ايضا عمة وطهارة اهاب الشاة وبطلانه قطعى مثلاً (فان دخل على السبب فهو أنواع كل حر وعبد وأدواع كل حر وعبد من المسلمين) أى دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان

الحكم لم يحده سئل الحكم المطلق على المقيد الا فى مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تأمك رقبة كافرة (فالاعتاق بتمهيد بالمؤمنة) أى الا فى كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم أحدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الاخر كالمثال المذكور فان أحدا الحكمين إيجاب الاعتاق والثانى نفي تقييد الكافرة وهما حكمان مختلفان لكن نفى تعليل الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان إيجاب الاعتاق يستلزم إيجاب التعليل ونفى المذموم يستلزم نفي المأمور كقوله لا تعتق عني رقبة كافرة ثم هذا أو جب تقييد الاول أى إيجاب الاعتاق بالمؤمنة (وان اتحد) أى الحكم (فان اختلفت الحادثة ككفارة الجين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعى بحمل) سواء اقتضى القياس أو لا (وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس) أى بعض أصحاب الشافعى زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه (وان اتحدت) أى الحادثة كصدقة الفطر

السلام أدوا عن كل سر
وعبدو بدل الآثر على
أن رأس المسلم سبب وهو
قوله عليه السلام أدوا
عن كل سر وعبد من
المسلمين (لم يجعل عندنا
بل يجب العمل بكل واحد
منهما إذا تناقيا في
الأسباب) أي يمكن أن
يكون المطلق سببا للمقيد
سببا (خلافاً) أي
للتأنيب وجهه الله تعالى
بتعلق قوله لم يجعل
عندنا (وإن دخل) أي
المطلق والمقيد (على
الحكم في صورة اتحاد
الحادثين) وهو نصيبا لثلاثة
أيام مع قراءة ابن مسعود
رضي الله تعالى عنه وهي
ثلاثة أيام متتابعات (فإن
الحكم وجوب صوم ثلاثة
أيام من غير تقييد
بالتتابع وفي تفسيره ابن
مسعود الحكم وجوب
صوم ثلاثة أيام متتابعات
(يحمل بالانفائى لامتناع
الجمع بينهما) وأن المطلق
يوجب اجراء عبر المتتابع
والمقيد يوجب عدم
أجرائه (هذا إذا كان
الحكم مثبثا وإن كان منفيا
شذولا لعنق رقبته ولا
تعنق رقبته كادارة لا يحمل
انفائا فلا يعنق أصلا

المقيد وهذا لا يستقيم بعد كتر من المثال لأن المقيد انما يقيد بالكافرة والمطلق انما يقيد بالمتابعة
ثم معناه تقييد المطلق بدلت المقيد لكن إن كان المقيد موجبا بيجابه وإن كان منفيا فالتقييد
الكافرة متى تقييد الإيجاب الغنائق بنى الكافرة وخروا ومنه ونقل عن المصنفان معنى حمل المطلق
على المقيد تقييده بقيد ما سواه كان هو المذكور في المقيد أو في غيره لا في مقابلة اجراء المطلق على الملائقة
ومعناه عدم تقييده بتقييد ما دبل أهم أو ردوا عاينا الأشكال بتقييد الرقبه بالسلامة مع أن المذكور
في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وبسبب نذرنا لا يتحقق أن الحل على هذا المعنى بعد وسيجيء إن أراد
الأشكال المذكور وليس باعتبار رجل المطلق على المقيد هذا إذا اختلف الحكم وإن اتحد فاما أن يكون
مثبثا أو متناولا كان منفيا فلا حل مثل لا تعنق رقبته ولا تعنق رقبته كادارة لا يحمل
أصلا ولا يتحقق أن هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وإن كان مثبثا فاما أن تختلف الحادثتان أو
تتحد فإن اختلفت ككفارة البين والقنصل فلا حل خلافا للتأنيب وإن اتحدت فاما أن يكون الإطلاق
والمقيد في السبب ونحوه أولا فإن كان فلا حمل كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا
أحد الحادثين ومنه قبل بالاسلام في الآثروا لا يحمل المطلق على المقيد بالانفائى كقراءة العامة نصيبا
لثلاثة أيام وقراءة ابن مسعود نصيبا لثلاثة أيام متتابعات لا امتناع الجمع بينهما ضرورة أن المطلق يوجب

الحكم وحمل المطلق على المقيد والمفهوم من قول المصنفان الحل في صورة الاختلاف ليس الا بوجوب
يستلزم تقييد أحدهما بتقييد الآخر بالواسطة كالمثال الثاني فإن قلت إذا حل المطلق على المقيد في
صورة الإيجاب بواسطة الحل في صورة الإيجاب بالواسطة أولى قلت نعم لأن نعم المستثنى في كلام
المصنف سورة الإيجاب بالواسطة تعسف ظاهر بإياه هو في كلام التوضيح فالأولى أن يجعل المثال
الاول من قبيل ما اتحد به الحكم واتحدت الحادثتان فالأولى والتقييد دحلان على الحكم والحكم مثبت
وقد صرح المصنفان أن الحل فيه أيضا واجب فإن قلت أحد الحكمين في المثال الاول مثبت والآثر
منه فقد اختلف الحكم قلت لعله اعتبر أن الحكم في الآثرا على الذي ذكر (قوله ولا يتحقق أن هذا الخ) هذا منقول
اعتنق رقبته مؤمنة اعتنق رقبته مؤمنة يؤيده ما جعل الحكم باعتبار الأليات والثاني قد بين ولم يجعل
ماد كروهما ثالثا (قوله أن الحل على هذا المعنى الخ) أراد من الحل حمل المطلق على المقيد ومن هذا
المعنى تقييده بقيد ما أو أراد حل الكلام على المعنى الذي ذكر (قوله ولا يتحقق أن هذا الخ) هذا منقول
من شرح مختصر ابن الحاجب للفاضل وقد أجاب عنه في حواشيه بأنه مضاف في المثال وهذا كما عاين
الاطلاق والتقييد في السبب بقوله عليه السلام أدوا عن كل سر وعبدوا وأدوا عن كل سر وعبد من المسلمين
وكانه مبني على أن يعتبر أولا بالاطلاق أو التقييد ثم نسط عليه ما يقيد العموم (قوله فإن كان فلا حل)
عد عامة أجماعا وعند بعض أجماعا ونحو جميع أجماع الشافعي الحل واجب كذا في التحقيق (قوله لم يجعل
المطلق على المقيد بالانفائى) ويكون المقيد بما لا مطلق لانفائه تقدم عليه أو آخر عنه وقيل نسخ
له أن تأخر المقيد كذا في شرح المعتمد والمراد بالاتفاق الاتفاق على حمل المطلق على المقيد إذا كان

ومتفق عليه قال (وقبه نذرنا لا يتحقق أن الحل على هذا المعنى بعيد) أقول أي حمل المطلق على
المقيد على معنى تقييده بتقييد ما يبدل المتبادر منه باعتبار قصد النص المقيد في النص المطلق قال
(وسيبيء أن أراد الأشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد) أقول إشارة إلى قوله في آخر هذا
البحث مراد الأشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل إبطال حكم الإطلاق بالقياس الخ قال (ولا يتحقق
أن هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد) أقول يعني أن هذا المثال من قبيل العام المصطلح مع
الخاص بالنسبة إليه لا لما نحن فيه وأنت خير بان هذا برأيا على التمثيل السابق بقوله أدوا عن كل

حصب جهنم قال ابن
الزبير في دع عبادة
الملائكة والمسيح أقروا بهم
يعذبون فقال عليه الصلاة والسلام ما أجدهم بلغة قومك ما علمت أن ملأ لا يعقل ولا يكشف

في اتحاد الحادثة والحكم
كاذ كراني ثلاثة أيام
متناهات (ولان القيد
زيادة وصف يحسرى
محسرى الشرط فوجب
النفي) أى نفي الحكم عند
عدم الوصف (في
المنصوص وفي نظيره
كالكفارات مثلاً فانها
جنس واحد) هذا دليل
على المذهب الآخر وهو
انه يحتمل ان اقتضى
القياس حمله وحاصله ان
التقييد بالوصف
كالخصيص بالشرط
والاختصاص بالشرط
يوجب نفي الحكم عما
عداه عنده وذلك النفي
لما كان مدلول النص
المقيد كان حكماً شرعياً
فثبت النفي بالنص في
المنصوص وفي نظيره
بطريق القياس (ولما
قوله تعالى لا تسبواوا عن
أسيما ان تبدل لكم تسوكم)
فهذه الآية تدل على ان
المطلق يحسرى على
الاطلاق ولا يحصل على
المقيد

اجزاء غير المتتابع لما واقعته الأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لخالفته الأمور به وفي هذا المثال
إشارة الى الجواب عما يقال انكم حلقتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة أخرى وهي كفارة
القتل والظاهر حديث شرط المتتابع في الصوم يعني انما حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة
ابن مسعود فانما مشهورة بمثلهما راد على الكتاب بخلاف قراءة أبي رضى الله تعالى عنه فعدة من أيام أخر
متناهات في قضاء رمضان فانما إشادة لا يراد بمثلهما على النص والشافعي انما يشترط المتتابع لانه لا عمل
عنده بالقراءة الغير المتوارة مشهورة كانت أو غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام في
حديث الاعرابي سمعته يروي وروي شهر بن متهب عن (قوله له ان المطلق ساكت) احتج من ذهب الى
حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة أو بخران الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت
عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون أولى لان السكوت عديم وجوابه القول بالموجب أى نعم يمكن
أولى عند التعارض كما اذا خلا في الحكم واتحدت الحادثة وهما لا تعارض لامكان العمل بهما بالقطع بان
منهما ما يجب العمل به لا الانفاق على الحل في المثال الذي ذكره كاسيصر به ثم ان كلام العلامة في شرح
المختصر يشعر بان ههنا مذهباً آخر وهو حمل المقيد على المطلق الا ان الأمدى ذكرنا اننا لا نعرف خلافاً
في حمل المطلق على المقيد (قوله والمقيد يوجب عدم اجزائه) قيل عليه ان أنريد يكون المقيد موجبا
لعدم اجزاء ما لا يوجد فيه القيد كونه الا على عدم اجزائه ذلك كما هو الظاهر فهو ليس الا القول بعفهوم
الحالفة وهو مذهب الشافعية وان أردنا ما هو أعم منه ومن كونه ساكتاً عن اجزائه لا يوجد فيه القيد
حتى يكون اجزائه باقياً على عدمه الا على الأصل فلا ينافيه اجزائه بالمطلق لان المطلق كما يوجب اجزاء
ما يوجد فيه القيد يوجب أيضاً اجزاء ما لا يوجد فيه فحينئذ لا ضرورة في حمل المطلق على المقيد في صورة
اتحاد الحكم والحادثة أيضاً الا على مذهب الشافعي والجواب ان المقيد يدل على عدم اجزاء المطلق من
حيث هو المطلق لكن لا بدالة اللفظ حتى يلزم القول بفهوم المخالفة بل بواسطة إيجاب القيد وسيجي
تمام تحقيقه في مباحث النسخ (قوله والشافعي انما يشترط المتتابع الخ) اعترض عليه بان يحمل المطلق
على المقيد عنده وان ورد في حادثتين كافي بقسمة كفارة القتل وسائر الكفارات فلم يحمل ههنا على
القيد في حادثة أخرى وهو كفارة القتل والظاهر اجاب صاحب الكافي بان الحمل عنده اذا كان المقيد
فوعا واما اذا كان المقيد نوعين فلا تعارض وههنا كذلك لان الصوم في كفارة الظهار والقتل مقيد
بالتتابع والصوم في الحج المنع مقيد بالتفريق (قوله القول بالموجب) بنقض الجسيم وهو التزام ما لا
يلزمه المعال بتعديله مع تمام النزاع في الحكم المقصود وههنا الحل عند اختلاف الحادثة (قوله كما اذا
دخل في الحكم واتحدت الحادثة) كانه إشارة الى قصور تقرير المصنف حيث قال ولا تعارض الا في اتحاد

حرمه وأدوا عن كل حرمه من المسلمين فان قيل قد سبق ان التكرار المنقبة لم تستعمل الا فيما
وضعت له بالخصوص وهو الفرد المنتشر والتكرار المتعاقب اليها كل انما استقامت العموم من كل فيكون ان
مطلقين والمطلق من اقسام الخاص فلم لا يجوز ان يكون عيتم ما ههنا هذا الاعتبار قلنا قد سبق أيضاً ان
اللفظ الواحد لا يجوز ان يكون مالموا خاصاً بحيث يتبين فلما اعتبر راعهم التكرار لم يحز اعتبار خصوصهما
بل الجواب انه ما من قيل التنظير من غير الباب لا التمثل والمقصود من ارادها التنبية على ان تقيد
العام بأمر موافق غير مستقل كالصفة ونحوهما لما يمكن تخصيصها كان في حكم تقييد المطلق بل المثال
لهذا القسم أعني المطلق والمقيد المتفقين لا تنطبق ولا تتفق كقراءة فالتسعر في بحث المقضي
ان مثل هذا النفي ليس بتمام قال (والشافعي انما يشترط المتتابع الخ) أقول قال في الكافي لا يلزم ان
المطلق يعمل على المقيد عنده وان ورد في حادثتين كافي بقسمة كفارة القتل وسائر الكفارات لانه انما
البعض من الثلاث وأما وجه قوله ما ههنا من البيان والثلاث تمام لعدم المشروعي الاطلاق (قوله وهما محكمبان) قيل يعني انهما

لا يقعان خاصين بان يراد
من كل رجل وجميع
الرجال الواحد وليس
المراد انما لا يقبل لان
التخصيص فان قوله تعالى
الله خلق كل شئ وهو على
كل شئ وكيل وقوله سبحانه
ونحن على كل شئ قهودره
تقدير اخص فهو الباري
تعالى وأما الذي وقع في أكثر
نسخ التساؤل من قوله
والله خلق كل شئ فليس
بموجود في نظام التبريل
وقد عرفت ان القصر
بالعلم كالتقصير بغير
المستقل لا يورث شبهة في
الدلالة لخروج الباري
من هذا الحكم لا باني
الاحكام وقال البيضاوي
رحمه الله الشئ يتخص
بالموجود لانه مصدر شأ
أطلق بمعنى شاء نارة وحيث
يتناول الباري تعالى كافي
قوله تعالى قل أي شئ
أ كبر شهادته قال الله ويعني
شئ أخرى أي مشئ
وجوده وما شاء الله فهو
موجود في الجهة وعليه
قوله تعالى ان الله على كل
شئ قدير (قوله بجمل
سائر أدوات القسم)
كالمحلى باللام ومن فاه
سبق انهم ايقعان خاصين
(قوله وار دخل الكل على
التكررة) أي اد أنضيف
اليها توجب احاطة الافراد
واذا أضفتم الى المعروفة

الشاعر لوقال أوجبت في كفارة القتل اعتناز رقة مؤمنه وفي كفارة اليمين اعتناز رقة كيف كانت
يمكن الكلامان متعارضين (قوله لان التقيد) فان قلت الآية انما تقتضي على ان السؤال والبحث عن التبريد
والاوصاف الغير المذكورة بوجوب التعليق والمساءلة لا على ان تقيد المطلق بوجوب ذلك قلت اذا كان
البحث عن القيد والاشتغال به بوجوب ذلك فالتقيد بطريق الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجبا
المساءلة هو تلك القيد والاشياء المسؤولة عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت
عنه والسؤال عن المسكوت عنه منى من هذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية
الحادثة والحكم ولم يزمع دخول المطلق والمقيد على الحكم مع انه مما لا بد منه في التعارض ويمكن ان
يقال قوله كافي ثلاثة أيام متتابعة قد لقوله الا في اتحاد الحادثة والحكم فبقيد اعتبار القيد المذكور
لا يخفى (قوله لم يكن الكلامان متعارضين) قيل ولئن سلم التعارض فدليلهم هذا معارض بالقلب بانه
ان التعارض انما هو في الرقة الكافرة والمطلق ناطق في تناول الاطلاق ايها والمقيد ساكت عنه (قوله
فان قلت الآية انما تقتضي الخ) قيل وجه الاستدلال بالآية على المطلوب هو ان قوله تعالى لا تسؤلوا عن
أشياء الآية لا شك انه منى من السؤال عن أشياء متضمنة تلك الصفة لانه جميع الاشياء لقوله تعالى
فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ولقوله عليه السلام لا تسئلوا اذ لم تعلموا ولقوله عليه السلام
طلب العلم فريضة وهذا لا يكون الا بالسؤال وحيد فلا يكون السؤال عن أصل الاشياء لانه ما تفحص ان
السؤال عن القيد وهو المذموم فان لم يكن المطلقات مع قولها باطلاقها عند عدم اتصالها بالقيد لم يكن
للمنى عن السؤال عنها فائدة وهو أقوى دليل وأوضحه على المطلوب وهو ان الاصل ان يكون المطلق
معه ولا باطلاقه وهو وجه المطلق على المقيد لا امر دعى اليه لا يكون نقضا للاصل وفيه بحث لان
المستفاد منه ان المطلقات يجب ان يعمل باطلاقها اذ لم يقيد في موضع آخر ولا يدل على وجوب العمل
باطلاقها اذا قيد به والكلام فيه (قوله مسكوت عنه) فيه منع وانما يكون مسكوتاً عنه اذ لم يصرح
به في النص المقيد ولعل هذا هو وجه الضعف فان قلت قوله في المطلق طرف للمسكوت لا قيد للوصف فلا
يشد فيه التعرض له في المقيد قلت لا تسئلوا ايضا ان الوصف فيه مسكوت عنه بل الاطلاق يتناولها
سند كره ولو سلم فالتعرض له في المقيد يمكن لعدم تناول النهي للسؤال عنه (قوله بل ضعف الاستدلال
بهذه الآية) لان الآية سبقت للنهي عن السؤال عملاً لاجابة اليمين عن التكررة في وجه يورث
غضب النبي عليه السلام بل عليه سبب نزول الآية وبأجله المنهى عنه السؤال المخصوص وهو
إصرار اليه اذا كان المقيد فوق واحدا أما اذا كان المقيد فوقين فلا تعارض وهذا كذلك لان صوم كفارة
الظهار والقتل مقيد بالتتابع وصوم المتعة مقيد بالتفرق قال (اذا كان البحث عن القيد والاشتغال
به بوجوب ذلك الخ) أقول لان مقدمه الشئ من حيث هي مقدمه اذا أوجبت أمر فاجاب ذلك لشئ
ايها بطريق الاولى قال (على أن المفهوم من الآية ان موجبا المساءلة الخ) أقول يعني لا تسئلوا
الآية تدل على ما ذكر بل مدلولها ان موجبا المساءلة تلك القيد والمسكوت عنها ان تسؤلوا عن جزم بقوله ان
تبدل لكم وخبر تبدل راجع الى الاشياء المنهى عن سؤالها وما هي الا القيد والمسكوت عنها والتقيد بها وأما قوله
والاشياء المسؤولة عنها فاعتبار تعاقب السؤال ايها اما بالفرض والتقدير أو باعتبار النهي قال (ولا يخفى
ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية الخ) أقول اما ضعفه فلا تسئلوا دلالة النص على النهي عن
السؤال عن المسكوت عنه مطلقا بل مدلوله المنهى عن سؤال أشياء يجبظهار المساءلة وهو اخص من
ذلك وأما ضعف الاستدلال بهافي هذا المطلوب فلا السؤال عن تلك الاشياء الذي فهم من الآية فليس
تقيد المطلق الذي هو المطلوب ولا لازمه ليكون النهي عنه مستلزما اليه اذ رتب تقيد بيس مساءلة

فوجب احاطة الاجزاء لعدم الافراد فيصح كل رمان مأ كقول وكل رجل يشبهه هذا الرغيف وكل

مبهم بالنسبة إلى المقيد هذا
المعين فلا يحمل عليه
(وعامة الصياغة ما قبلوا
أهملات النساء بالدخول
الوارد في الباب ولأن
أعمال الدليلين واجب
ما يمكن) فيعمل بكل واحد
في مرده الآن لا يمكن
وهو عند اتحاد الحادثة
والحكم فهذه الدلائل
لنفي المذهب الأول وهو
الجلس مطلقاً فالآن
نصرع في نفي المذهب
الثاني وهو العمل
اقتضى القياس بقوله

الرجال يحمل هذا الخبر
لكل الزمان ما كقول
وكل رجال بشيعة هذا
الضيف وكل رجل
يحمل هذا الخبر ومثل
قول الشاعر
قد أصبحت أم الحبار
تدعي
على ذنبها كمل

أصنع
مؤول فلعله مبني على
تقدير جزء منسكّر (قوله
معاً) احتراز عن دخولهم
على التعاقب فيقتصر
الأول بالنقل فيه لأن
الأول هو الفرد السابق
على غيره من جنسه فلا
يصدق على غيره (قوله
المتخلف الذي يشدد
دخوله عند فتح الحصن)
لما مر من معني الأول
(قوله بخلاف من دخل
يدخل لفظ كل) فدخل عشرة معاً قبل أي لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لأنه ليس عموم من على سبيل الإجماع كعدم جميع ولا على

في هذا المطالب فاسألوا أهل الذکر ان كنتم لاتعلمون (قوله وقال ابن عباس رضي الله عنه) هذا
لا يرقم حجة على الخصم لأنه لا يحمل قول العصامي حجة في التصريح فصرح بالأصول (قوله وعامة
العصامي) قال عمر رضي الله عنه أم المرأة مبهم في كتاب الله تعالى فاجمها أي خال تحريرها عن قيد
الدخول الثابت في الباب فاطلقوها وعليه انعكس إجماع من بعدهم كذا في التوقيف وقيل يجب بان
الإجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون إجماعاً على الأصل النكلي لجواز أن يكون ذلك
للدليل لاح أهم في هذه الصورة (قوله ولأن أعمال الدليلين واجب ما يمكن) وذلك في إخراج المطلق على
إطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان إذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم إبطال المطلق لأنه يدل على
إجرا المقيد وغير المقيد وفي الحل على المقيد إبطال الأمر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدلل به الشافعية
من أن في حمل المطلق على المقيد جعاً بين الدليلين إذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس
لحصول المطلق في ضمن ذلك المقيد فإن قيل حكم المقيد فيهم من المطلق فاولم يحمل عليه يلزم إلغاء المقيد
أجيب بأنه يفيد استحباب المقيد وفضله وإن عزمه والمطلق رخصة وتجاوز ذلك بالجسلة هو أولى من إبطال

السؤال عن أشياء ان تبدلحكم تسوكم فلا يلزم كون كل سؤال منها بعينه كيف وقد قال الله تعالى فاسألوا
أهل الذکر ان كنتم لاتعلمون وفي إراد الآية اقتباس لطيف ورعي إلى أن الشافعية أهل الذکر فعلى
الخصم أن يسألهم عن هذه المسئلة وقد يعلق بين الآيتين بأن لا تسألوا في المطلق فاسألوا في المحمل
(قوله هذا لا يقوم حجة على الخصم الخ) فيه بحث لأن هذا من قبيل رد التخصف في التخصف وهذا جائز في
طريق الاحتجاج إذا كان الخصم ملزماً في الأصل وهما كذلك وأيضاً هذا البحث أقوى وليس بوضع
شرعي حتى لا يؤخذ عنه وعلى ذلك يستدلون بقول امرئ القيس وهو في كيف لا يستدلون بقول من هو
أهل اللسان على أنه عالم بحجبي (قوله وقد يجب بان الإجماع الخ) فيه بحث أما أولاً فلأن الصورة الجزئية
وان لم تصلح لإثبات الحكم النكلي لكنها صالحة لنقض الحكم النكلي وهو المراد ههنا بدليل قول المصنف
فهذه الدلائل لنفي المذهب الأول وأما ثانياً فلأنه إذا ثبت عدم العمل في صورة الإجماع ثبت في سائر
الصورة لعدم القائل بالفصل ويمكن أن يجاب عن الأول بان لصووح الذي ادعاه ممنوع أن ذلك الحكم
النكلي فبما أن الموجد منعه عنه به يظهر أنه دفاع الثاني فتأمل (قوله لجواز أن يكون ذلك الخ) فيه
بحث وهو أن ما قبله عن عمر رضي الله عنه يدل على أنه استنتج الأمر بالإجماع من كونها مبهمه وذلك
يقضي مقدمه أخرى وهي أن كل مبهم فالإجماع فيه واجب وهذه المقدمة إنما تتم عقد مدع أخرى وهي أن
العمل بما يقضي به الكلام واجب وهي تستلزم العمل بالتقييد أيضاً في موضعها وليس المدعي الإجماعين
المقدمتين ثم الظاهر أن الداعي إلى الإجماع هو هذا لأن عمر رضي الله عنه أكبرهم وأعلمهم فإذا استدلل
بهذا المعنى ظهر أن سبب إجماعهم هذا من ادعى سبباً آخر فعليه البيان (قوله فاولم يحمل عليه يلزم إلغاء
المقيد) يمكن أن يعارض هذا بان لو حمل يلزم إخراج أحد هما عن أن يكون تأسيساً لساناً حيث أنه يكون
أحدهما كافياً (قوله أجيب بأنه يفيد استحباب الخ) قيل هذا الكلام ليس بسديد لأن العمل بالمقيد
هو أن يعتبرا لنقد فيه بحيث أنه لا يجوز إلا به إيجاباً يحكم عاذاً كرم من الرخصة أو الاستحباب بل الجواب
أن يقال لا نسلم أن حكم المقيد معلوم من المطلق بل حكم التقييد والإطلاق معزلة عنه والجواب عن
الاعتراض منع الخصم المستفاد من قوله هو أن يعتبرا الخ وأما الجواب المذكور فيرد عليه أن المراد

بإخلاص عنها قال (فاسألوا أهل الذکر ان كنتم لاتعلمون) أقول ههنا اقتباس لطيف يدل على المعارضة كأنه
قال الآية المذكورة وأردت على ما ذكرتم فعدت الآية أخرى يدل على ما ذكرتم ورعي إلى أن الشافعية
أهل الذکر فعلى الخصم أن يسألهم عن هذه المسئلة قال (وبالجملة هو الخ) أقول أي عدم الحمل الأول من
يدخل لفظ كل) فدخل عشرة معاً قبل أي لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لأنه ليس عموم من على سبيل الإجماع كعدم جميع ولا على

التي حكم شرعي ونفس
تقول خرودم أسئل ذلك
قوله تعالى في كفارة
القتل نفس برقيقة
مؤمنة بدل على إيجاب
المؤمنة وليس له لالة على
الكفارة أسلا والامدلى
عدم اجزاء تغير بالرقيقة
هن كفارة القتل وقد ثبت
اجزاء المؤمنة بالنص
ففي عدم اجزاء الكفارة
على العدم الاسلي فلا
يكون حكمها شرعا ولا بد
في التماس من كون
المعدى حكمها شرعيا
وفيه ان الاعداء على
تسمين الاول عدم اجزاء
مالا يكون شر برقيقة
كعدم اجزاء الصلاة
والصوم وغيرهما والثاني
عدم اجزاء ما يكون
تغير برقيقة غير مؤمنة
فالقسم الاول عدم
أسليه بالاختلاف التسم
الثاني ثمانية فعند
الشافعي رحمه الله حكم
شرعي وعندنا عدم أسلي
بناء على ان التخصيص
بالوصف ال عند على
في الحكم من الموصوف
يدور ذلك الوصف فانه تعالى
لما قال فغير برقيقة تأثم
يقول مؤمنة طار تغير
الكفارة فبالا مؤمنة
لم ممة في تحس بر
الكفارة فيكون النسق
مسدول النص فكان

حكم الاطلاق (قوله التي في المناس عليه) يعني ان محل المطلق على التقيد بالتماس فاسد أما اذا دل
هذا القياس ليس بديه الحكم الشرعي لانه عدم الاجزاء غير المفيد في صورة التقييد اما
حين في فصله ودم فهاهنا وأما ما يلا في ايه ابطلا الحكم شرعي ثابت بالتماس المطلق وهو اجزاء غير
المقيد كالكفارة مثلا وأما ثالثا فليس شرعا التماس عدم المعنى على ثبوت الحكم في المناس أرتقاء
وهنا المطلق ليس دلي على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب أحد هما على التبيين فلا يجوز ان ثبت
بالتماس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء المقيد لا يقال المطلق ساكت عن انه غير متعرض له لا بالنسبة
ولا بالاثبات ويكون المصل في حق الوصف ثابتا بالتماس النص لا ما قول ممنوع بل هو ثابتا بالحكم المطلق
سواء وجد المقيد أو لم يوجد ومعنى قوله ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنسبة لا بالاثبات بل لا بد
على أحدهما بالتماسين هذا ولكن الخصم ان يقول المعنى هو وجوب التقيد لاجزاء المقيد ولا تسلم ان
النص المطلق يدل على عدم وجوب التقيد بل على وجوب المطلق أهم من ان يكون في نفس المقيد وغيره
وبما يندفع ما يثبت انه على تنذير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكفارة في كذا
الهدى لان غاية الامر ان يجتمع فيه انسان مطلق ومؤمنة فقد راولد لالة فبعد على عدم الحكم عند
عدم التقيد فعجز الكفارة بالنص المطلق والمؤمنة بهو بالنص المقيد أيضا ولا امتناع في اجتماع النص
والقياس في حكم واحد على ما تقول المذهب ان اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم بالحل
بالتقيد وان كان وجوب التقيد فليس ذلك حكم المقيد على تقدير عدم الحل وان اراد به اجزاء المقيد فهو
مفهوم من المطلق (قوله المعنى هو وجوب التقيد) اعترض عليه أولا بان الوصف ليس بمصرح به
في النصوص وليس عدم اجزاء غير المقيد لالة التقيد لوجوب الشرعي بل لانه عدم أسلي وثابتا بالتماس
المراد بوجوب التقيد لاجزاء ما هو جديسه التقيد لوجود عدم اجزاء ما ليس فيه على ما هو الظاهر فيقول
أمر من أحدهما اجزاء المقيد والثاني عدم اجزاء غيريه والا اول صاحب في المناس بالنص المطلق بل
يشد تعديته بل هي في الثاني فقط الى آخر ما ذكره المصنف وان اراد غير ما هو الظاهر فليبين حتى
تسلك عليه والجواب عن الاول ان الوجوب مراد في مثل تغير برقيقة مؤمنة فهو في حكم المصريح به
وعن الثاني بان معنى وجوب التقيد انه لا بد ان يؤدي به وهذا ليس محال في القياس بالتماس المطلق فيفسد
تعديته (قوله لاجزاء المقيد) حتى يدعيه انه ثابت بالنص المطلق (قوله ولا تسلم ان النص المطلق
يلخ) أي حتى يكون ابطلا للحكم شرعي ثابت بالتماس المطلق واعترض عليه بان المراد بوجوب المطلق
ليس الاجزاء مطلقا سواء كان بطلان التقيد أم لا ولا شبهة انه يدل على عدم وجوب التقيد فنعن دلالة
النص المطلق على ذلك عدم مكارة (قوله وبما يندفع) أي يكون المعنى وجوب التقيد (قوله
تنذير) أي باعتبار تعدية التقيد الى كفارة الجين وان كان التقيد طاهرا في كفارة القتل فان قلت
لا تسلم ان يجتمع فيه مطلق ومقيد لان الادر هو تقيد المطلق الوارد فيه بسبب القياس لانه يبيح ذلك
على الملاقاة يحصل مقيد آخر تقديرى قلت أشار في الكشف الى جوابه حيث قال لان تعدية التقيد
ان سلت لا تصلح لابطال الاطلاق لان الرأى لا يصلح بطلان النص بوجه (قوله ولا امتناع في اجتماع
النص والقياس في حكم واحد) كان الظاهر ان يقول ولا امتناع في اجتماع النص المطلق والمقيد
التفديري لكن القياس لما كان سبيحا لمصول نص التفديري اقامه مقامه (قوله على ما تقول
المذهب الخ) قيل المذهب انه جواب ثان لما يقال وتقرر ان النص المطلق لود على عدم وجوب
ابطال حكم الاطلاق وعدم شروط بقوله وفي الجملة على المقيد ابطال الامر الثاني وان كان له نوع امتناع عما
انصل به قال (ولكن للخصم ان يقول المعنى هو وجوب التقيد الخ) أقول فيه يبحث لان وجوبه ليس

في آخر الكلام ما غير أوله فصدر الكلام موقوف على الآخر ثبت حكم الصدق لهذا الكلام الغير لثلاث الشاخص فلا يكون الجواب
 الرقبة ثم في الرقبة الكافرة بالنص المقيد بل النص لا يجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فتكون الكافرة باقية على العدم الاصل في كافي القسم الاول
 من الاعداد وشرط القياس أن يكون الحكم للمعدي حكما شرعيا لا عدما له (ولا يمكن ان يعدي القيد فيثبت العدم ضمنا) جواب
 اشكال مقدور هو أن يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجراء الكافرة ضمنا لا اننا نعدي هذا لعدم قصدا
 ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب به ولنا (ان القيد) وهو قيد الاعيان مثلا (يدل على الاثبات في المقيد) أي يدل على اثبات الحكم في
 المقيد وهو الاجزاء في تحرير رقبة توبه بغيره قيد الاعيان (والتي في غيره) أي على نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فيثبت ان القيد
 يدل على هذين الامرين (والاول) وهو اجزاء المؤمنة (حاصل في المقيس) وهو كفارة اليمين (بالنص المطلق) وهو قوله أو تحرير رقبة (فلا
 يقيد تعدية فهو) أي التعدية (في الثاني فتوقف تعدية القيد تعدية العدم بعينها) أي بين تعدية ٣٨١ العدم (وان كانت غير هافى

واجب اتفاقا كما مر) قوله لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والتي في غيره) فان قلت هذا صريح في ان
 النفي أيضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فمتناقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد
 على نفي الكافرة أصلا وأنه عدم أصلي لا حكم شرعي ولا يصح أن يكون من باب مجازاة الخصم بتسليم بعض
 مقدماته لما لا يخفى على الناظر في السماع والسباق قلت تسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم
 ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصل (قوله ودلالة المطلق عليها) أي على الافراد (فغنية) لان المقصد
 منه الى نفس الحقيقة أو الى حصة غير معينة بمحملة لخصص كثيرة والمراد بالتسعة على الافراد على سبيل
 التعميم لما صرح بتعديده في صورة الاتفاق وقيل بحث لان تعديده ههنا لما مر من ان رجوع المقيد على
 المطلق بعد التعارض فلا يلزم منه الحل فيما لا تعارض فيه ولان نقول حاصل هذا الجواب هو انه على
 تقدير تعدية القيد الى كفارة اليمين وصورتها كإثباتها انصاف مطلق ومقيد كإثباته القائل يكون
 القول بجواز الكافرة بالنص المطلق كإثباته منافية للاتفاق المذكور وخارفا للجماع لان معنى الحل
 المذكوران لا يحصل الاجزاء به ون القيد المذكور على هذا التقدير يتدفع البحث المذكور لكن يرد عليه
 أنا ناسم ان مثل هذا الاجماع يجب الحل اتفاقا فان من شرطه استواءهما في الدرجة ولم يوجد
 ألا ترى ان الزيادة على النص لا يجوز بخبر الواحد لا يستلزمه ابطال القطع بالدليل الظني فلما لم يجز ابطاله
 بالقيد الثابت بخبر الواحد فلا يجوز بالقيد الثابت بالأي الذي هو رتبة أولى (قوله فمتناقض ما تقدم)
 ويناقض ما تأخر أيضا وهو قوله فيكون لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الكافرة (قوله وليس
 من باب مجازاة الخصم) لانه يستلزم أن يكون من القول بالموجب وذلك انما يلزم اذا كان التزامه غير مضر

عصر ح به في الخصوص ليكون حكما شرعيا بالوافق وهو ظاهر وانما يتوهم من عدم اجزاء المقيد في
 المنصوص وليس كذلك لافادة المقيد الى جوب الشرعي بل هو عندنا عدم أصلي كما مر ارا فتح دلالة
 النص المطلق على وجوب القيد كإثباته محضه وهذا يمكن المعدي هو وجوب القيد فقط لا يتدفع ما قال
 نفي الاسلام انه على تقدير صحة هذه التعدية الى آخره لانه انما يتدفع اذا كان المعدي هو الوجوب والافلا
 بل يتدفع عنه اشكال صعب وهو ان التعدية اذا احتمت بل ببق النص على اطلاقه بل بقيد بقيد بقيد
 قياس فلا يجتمع فيه انصاف مطلق ومقيد تقدير او ذلك لانه انما يتوجه اذا كان المعدي وجوب القيد

(٣٩ - تالوج - اول) (ورود النص) فان شرط القياس أن لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدي أو على عدمه (وليس حل
 المطلق على المقيد كخصيص العام كإثباته الجوز بالقياس) جواب عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حل المطلق على المقيد ان
 اقتضى القياس حله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصد به ودلالة المطلق عليها تضمنية
 والعام يخص بالقياس اتفاقا وينبغي ان يقيد المطلق بالقياس عندهم أيضا فإثباته يمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله
 (لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بطبيعه ههنا ثبت القيد ابتداء بالقياس لانه قيد أو لا بالنص ثم بالقياس
 فيصير القياس هنا مبطلا للنص) فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا لمطلقا بل انما يخص اذا خص أو لا دليل قطعي وفي مسئلة حل
 المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص أو لا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تعديده ابتداء بالقياس فلا يكون كخصيص العام (وقد
 قام الفرق بين الكفارات فان القتل من أعظم الكبائر) لما ذكر الحكم البكالي وهو ان تعيد المطلق بالقياس لا يجوز تنزيل الى هذه المسئلة

الجزئية وذكر في ما هنا آخر جميع القياس وهو ان القتل من أعظم الكبائر فهو وإن شئت لم يرد في كفارته إلا بغيره ولا يشترط في جوارحه فإن
تقليد الكفاية بدو غلط الجناية (لا يقال) أنت قديمت في القية باللامعة (هذا اشكال أو يرد علينا في الحصول وهو انكم قدتم المطلق في
هذه المسئلة فاجاب بقوله (لان ٢٨٢ المطلق لا يشارل ما كان ناقصا في كونه رقية وهو فاقته جنس المسئلة وهذا مطلق علم ان ان المطلق

يشصرف الى الكامل) أي
الكامل فيما يطلق عليه
هذا الاسم كالما المطلق
لا يشصرف الى ما الورود
فلا يكون حله على الكامل
تقييد (ولا يقال) أنت قدتم
قوله عليه الصلوة والسلام
في خمس من الابل وكافة
بقوله في خمس من الابل
السابعة زكاة مع انهما
وختلفا في السبب والمذهب
عندكم ان المطلق لا يجعل
على المقيّد وان اتحدت
الحادثة اذا خلا على
السبب كافي صدقة القطر
(وقد سدت قوله تعالى
وأشهدوا اذا تبعتم
بقوله تعالى وأشهدوا
ذوي عدل منكم مع اسمها
في حديثين) قال الله تعالى
فاذا باعتم أن اجلهن
فامسكنهن فمعروف أو
فارقهن من عرف
وأشهدوا ذوي عدل منكم
فاجاب عن الاشكالين
المذكورين بقوله (لان)
قيّد الاسامه انما ثبت
بقوله عليه السلام ليس
في المسمو امل والحامل
والملوفه صدقة والعدالة
بقوله تعالى ان جاءكم
فامسكنن ببناتهن وان
تصبوا قسوما فيهن
فصل * حكم المشترك

البلد دون التمول لانه وان قوله تعالى قصير رقية تميل على وجوب اعتنا رقية بها (قوله لا يقال) أنت
قدتم رقية بالسلاسة) مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيّد بل باطل في حكم الاطلاق بالقياس وانما
أو رده في الحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقية يقتضي تمكن المكلف من اعتنا أن رقية شامرا رقاب
الدينا قال ان قياس على انه لا يجوز له الا يؤمنه لأن القياس دليل على زوال المكنة التابسة بالنسب
فيكون القياس ناجحا والله غير جائز (قوله فصل حكم المشترك التامل) في نفس الصبيغة أو غيرهما من الالوان
والامارات لترجع أحدهما عليه أو معانيه ولما كان هناك منظره أن يقال لا يجوز أن يجعل على كل واحد من
المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجيح أحدهما أو رده عن ذلك من جهة امتناع استعمال المشترك
في معنييه ونحوه ير محل النزاع هل يصح أن يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه أو معانيه
بان تتعلق القضية بكل واحد منها لا بالجمع من حيث هو المجموع بان يقال رأيتا العنبرين ورأيتا الباصرين
والجارية وغير ذلك وفي الله الرحمن أي الاسود والابيض وأقرأت هذه أي حاشيت وطهرت فقبل يجوز وفي
لا يجوز وقبل يجوز في النفي دور الانبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف
ما اذا أمكن الجمع كذا ذكرنا من الامثلة بخلاف صبيغة افعل على قصد الامر والتهديد أو الواجب والامانة
مثلا ثم اختلفا في ما تعلق بالمواقف بل حقيقة وقيل بخلافه من الشافعي انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما
عند التجرد عن القرائن ولا يجعل على أحدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى محموم المشترك في العالم عذره
فهمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقبل لا يمكن للدليل
القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المصنف وقبل يصح لكه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العنبرين
لانه على بان يكون الخلاف مع التامه باقية في الحكم المقصود وهما ليس كذلك لان المقصود على ما دل عليه
الباقى والبيان انه لا يجوز تعدية عدم اجزاء غير المقيّد لكونه عدما أصليا فاذا سلم ان عدم مدلول
النص كالانبات فقد سلم كونه حكما شرعيا فكيف يابزم بطلان التقييد (قوله وقيل يجوز في النفي دور
الانبات) وهو ضيق لان النفي يدفع مقتضى الانبات (قوله واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية)
حيث قال في آخر باب الوصية لا لا تقارب وغيرهم ولو أوصى لموا إليه وله موال أعقهم وموال أعقته وهو الوصية
باطلة لما ان الجهة مختلفة لان أحدهما مولى النعمة والاخر مولى العتق فصار مشتركا فلا يقطعهما
لفظ واحد في موضع الانبات (قوله فقبل حقيقة) لكن مجموع المعنيين كواحد منهما لا ترجح لهما

وليس فليس وأ - قوله على انما هو المذهب الى آخره فاذا ظاهرا جواب ثان لما يقال ونقد برهان النص
المطابق لودل على عدم وجوب القيد لما مضى تقييده في صورة الاتفاق وفيه أيضا بحث لان تقييده فيها
لما مضى من ترجيح المقيّد بعد التعارض فلا يابزم منه الحمل فيها لا تعارض فيه فتدبر قال (واليه مال صاحب
الهداية في باب الوصية) أقول حيث قال في آخر باب الوصية لا لا تقارب وغيرهم ولو أوصى لموا إليه وله موال
أعقهم وموال أعقته وهو الوصية باطلة لان الجهة مختلفة لان أحدهما مولى النعمة والاخر مولى العتق فصار
مشتركا فلا يقطعهما فانظر واحد في موضع الانبات قال (صبيغة افعل على قصد الامر والتهديد)
أقول قال الامر يقتضي الطلب والتهديد يقتضي عدمه فبهما اتفاق وكذا الواجب يقتضي عدم جواز
الترك والاباحة تقتضي جوازه قال (وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين الخ) أقول الترتيب بين
ما قبله حقيقة ان من يقول بان حقيقة لا يجعل اللفظ ظاهرا في المعنيين كإل الشافعي بل يجعل مجموع

التامل حتى يترجح أحدهما عليه ولا يستعمل في أكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع
اعلم أن الواضع لا يخلو ما أورد من المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الإ - خروا لكل واحد منهما مع ما لا - خروا للمجموع أو لكل
واحد منهما ما انفك الثاني غير واقع

فذهب الأكثرون إلى أن الخلاف في نفسه مبني على الخلاف في المقدر فإن جازجروا والأفلا وقيل يجوز فيه وإن لم
يخرج في المنزلة وذهب المصنف إلى أنه لا يستعمل في أكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا أما حقيقة فلا
يتوقف على كون لفظ موضوعا للمعنيين ليكون استعماله في نفس الموضوع له فيكون
حقيقة وليس كذلك لأنه لو كان موضوعا للمعنيين لما صح استعماله في أحد المعنيين على الأفراد
حقيقة ضرورة أنه لا يكون نفس الموضوع له بل جزء أو اللزوم باطل بالاتفاق فإن منع الملازمة مستندا
بان يجوز أن يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كإله موضوع للمجموع وخوابه ان استعماله في المجموع
حينئذ يكون استعماله في أحد المعاني ولا نزاع في صحة فإن قيل لا تعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة
أنه يراد به مجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه أنه يراد به كل واحد من
المعنيين على أن نفس المراد لا يخرج من معنى ثالث هو المراد وحينئذ يلزم ألا يكون موضوعا لكل واحد
من المعنيين والآخر كذلك جوابه أنه إذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فإما أن يكون موضوعا له
بدون الاشتراك بشرط انفراده عن الآخر أو مطلقا أي مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر أو اجتماعه
مع الآخر لا يجوز أن يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر كما هي في بيان انتفاء موضوعه للمجموع وعلى
التقديرين ثبت المدعي إما على الأول فظاهر وإما على الثاني فإن وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى
أي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوز له لا يراد به غيره عند الاستعمال فذا تأمل لا يمكن إلا اعتبار
وضع واحد لأن اعتبار كل من الموضوعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة أن اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب
إرادته بهذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب إرادته خاصة فلو اعتبر الموضوعان في إطلاق
واحد لم يزل كل واحد من المعنيين صفة الانفرا عن الآخر والاجتماع معه بحسب الإرادة بل يلزم أن
يكون كل منهما محادا أو غير محاد في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة وإليه أشار بقوله ومن عرف سبب
وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله أي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في إطلاق واحد
وذلك لأن سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين أما ابتداء ما كان الواضع هو الله تعالى وأما القصد الإلهام

عليه لأن اللفظ ظاهر في المعنيين وبهذا يتبين هذا القول عن قول الشافعي (قال المصنف لأن الواضع
لم يضعه للمجموع) أو رد عليه أنه مصادرة على المطالب واجب بان أراد الظهور أن الواضع لم يضعه
للمجموع وقوله وإلا يلزم الخ تنبيهه لاستدلال (قوله معنى على الخلاف في المقدر) بل مبني على
اعتبار قدم جنسه في مفهوم الجميع فن اعتبره قال بعدم عموم في الجميع أيضا ومن قال بعدمه في
الجميع لم يعتبر بذلك القيد (قوله وإليه أشار بقوله ومن عرف الخ) قال الفاضل الشريفي قد صرح
بذلك حيث قال فكل وضع يوجب الخ فوجب أن يكون ومن عرف، شارة إلى أن آخرها خير بان هذا
انحياز إذا وجد المتعذر محلا آخر على أن حل الكلام على الالحاد في مقام الاعتناء بشأن المراد ليس
ببعيد فكانه قال ومن عرف هذا الذي ذكرته ولم يقل عنه لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين

المعنيين كواحد منهما لا ترجع لهما عليه قال (أن لا يجوز أن يكون موضوعا) أقول أي ولا ثالث إذ
لا يجوز أن (المصنف لأن الواضع لم يضعه للمجموع) أقول فإن قيل هو مصادرة على المطالب قلنا
معناه لا ظهور أن الواضع لم يضعه للمجموع والال به صحت تنبيهه لاستدلال قال المصنف ومن عرف
سبب وقوع الاشتراك الخ) أقول مراد الرد على الشافعي بأنه لم يعرف سبب وقوع الاشتراك ولذا
جوز العموم فكانه قال ومن عقل عما يقتضاه من سبب وقوع الاشتراك وهو تعدد الوضع المستلزم لامتناع
الاجتماع بين المعنيين فخي عليه امتناع العموم فيجب أن يكون إشارة إلى ما صرح به أولا فخص قول
المشارح بالتحرير وإليه أشار بقوله ومن عرف الخ فيفسد ما قيل قد صرح بذلك حيث قال وكل وضع
والصلادة من الله وجه ومن الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لأن سياق الكلام لا يجاب لإقتضاء أقل بدس انحياز معنى الصلادة من

يخرج اتفاقا وأيضاً على
تفسير اللفظ يمكن
استعماله استعمالاً
أحد المعنيين وإن وجد
الأول أو الثالث ثبت
المدعي لأن الوضع
تخصيص اللفظ بالمعنى
فكل وضع يوجب أن
لا يراد باللفظ إلا هذا
المعنى الموضوع له ولو يوجب
أن يكون هذا المعنى قائم
المراد باللفظ باعتبار كل
من الموضوعين ينافي اعتبار
الآخر ومن عرف سبب
وقوع الاشتراك لا يخفى
عليه امتناع استعمال
اللفظ في المعنيين
فقد ولى أنه لم يوضع
للمجموع وإشارة إلى
ما ذكرنا من أن المشترك إنما
يصح استعماله في المعنيين
إذا كان موضوعاً
للمجموع ووضع
للمجموع متفقاً
على أن الآخرين
فلا يصح استعماله فيهما
كما ذكرنا (ولاجازاً
لاستلزامه الجميع بين
الحقيقة والمجاز) فإن
اللفظ إذا استعمل في
أكثر من معنى واحد
بطريق المجاز يلزم أن
يكون اللفظ الواحد
مستعملاً في المعنى
الحقيقي والمجازي معاً
وهذا لا يجوز (فإن قيل
يصلون على النبي الآية
والصلادة من الله وجه من الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لأن سياق الكلام لا يجاب لإقتضاء أقل بدس انحياز معنى الصلادة من

ولما تركته يصلون على النبي
 منيل الاشراد كعدم كل
 بل عموم الجنس بل عموم
 اعتبار ضرورة ايمانه
 كالسكرة في موضع النقي فلا
 مشاركة لتصح الاستعارة
 ورد به بل يجوز كون
 الاستعارة بغيره
 استعارة الجميع لكل مع
 شفاها في قيد الاجتماع
 والاشتراد مع ان عموم
 من وشي لا يستعمل في
 كالسكرة في سياق النبي
 وقيل معناه ان العشرة
 تحسن بغير واحد لان
 من شرطية فلا تدل على
 العموم وثبت الاقل
 ميانة لكللام العاقل عن
 الاعاء (فصله عام على
 منيل البذل) قيل هذا
 محاش لما ذكره شمس
 الاغنى فخر الاسلام ان
 كله على تحمل الخصوص
 فخره من كاد اقال كل
 من دخل هذا الحصن
 اولاه كذا فدخلوا على
 العاقب والفصل الاول
 خاصه لاحمال المخصوص
 في كسبه كل فاما الاول
 اسم لرد سابق وهذا
 الوجه يحق فيه دون
 من دخل بعده ورد بان
 التخصيص انما عامان
 وشعاره بغيره خاصين
 بعارض فيسد كلاهما
 مبنى عليه وجعله خاصا
 بعارض التخصيص لا يثنى

اوله من الوضع الاول ولا اختلاق الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص المعنى بالمعنى
 استعمال في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع على المعنى الذي خص به اللفظ وهو ما دل
 ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الاخر وهذه مقابلة متشابهة لاشترائه لفظ تخصيص الشيء
 بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال في ما زاد الاقام انه لفظ تخصيص زيد بالقيام وبين جعل
 المخصص منفردا من بين الاشياء بالمحصل للمخصص به كما يقال في اياك نعبدك معناه تخصيصك بالعبادة ووق
 في غير انفصل المعنى المخصص بالسند والخصص فلا يابا كذا في ذكره وتوهمه وهذا هو المراد
 بتخصيص اللفظ بالمعنى أي بعينه لانه المعنى وجعله منفردا لانه من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان
 (قوله ان كان غيره) متعلق بالثلاثة الاخيرة (قوله وهذه مقابلة متشابهة) قيل لا راع في المثال
 التخصيص على كل من المعنيين سواء كان بالاشتراد المتعارف أو كان استعماله في المعنى الثاني بطريق
 الجار الا ان المعنى الاول معتبر في الوضع البتة لانه المناسب لجال الوضع فان الكلام لا يقوم ما في الفهم من
 يراد انها مع فالاصل فيه ان يكون لكل معنى لفظ واحد يدل عليه يفهم ذلك المعنى عند التلاقي لا في
 عليه ويجب ان يفي ان يكون اللفظ مختصا بالمعنى بكل المعنيين ثم وقع في كلام العرب تارة في اياك
 التخصيص بالمعنى الثاني واشتراك فابطل التخصيص بالمعنى الاول لكن أصل الوضع بقوله في التخصيص
 معارضة علم ان الاضراد معتبر في المستعمل فيه البتة وان يصحح الواضع باشرطه وان الملازمة في
 الوضع اعتبار عدم الاجتماع لا عدم اعتبار الاجتماع كما ظن كثرة واحد مشترك بين التخصيص يمكن
 اتفاقهما بالمادة الخاصة التوسية بدل اوتها بوالا معا فليز من استعماله في المعنيين اعتبارا لا اعتبارا
 في استعمال واحد واعتبار الاجتماعين المتقابلين اهما في نفسه واخر جاز ولو لم يكن المراد بالتخصيص في
 تعريف الوضع التخصيص لا القصر لكن نقول هذا ايضا يوجب ان لا يراد باللفظ حقيقة الالفاظ الواحدة
 لان معنى الاستعمال بطريق الحقيقة ان يكون على قافز الوضع أي ارادة المعنى لاجل ان الواضع قبل
 ذلك اللفظ ولا شأن له بوضع أحد الواضعين لفظ المشترك لكن واحد من المعنيين بحيث يكون كل منهما
 متعلق بالحكم ولا يلزم من كون الاستعمال في كل منهما حقيقة أن يكون استعمال واحد منهما حقيقة
 (قوله كما يقال في اياك نعبد) قال القائل الشريف في بحثه لان المستفاد من اياك نعبد هو التخصيص
 بمعنى قصر العبادة عليه تعالى ومن ضمير الفصل قصر المسند على المسند اليه الا ان التعبير عن ذلك
 بوجه عكسه فيحتاج الى تاويله بوجه يؤدي الى المقصود وليس من قبيل خصص فلا يابا لذكر وفي البحث
 بحث ادليس هي ادا شارح الا ان الامثلة الثلاثة من واد واحد في ان الباء داخل على المخصوص والتخصيص
 بمعنى التمييز والافراد ولا شبهة في ذلك كما صرح به في حواشي المطول وليس كلامه في التخصيص المستفاد
 من اياك نعبد ومن ضمير الفصل فليشمل (قوله وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ) فيه بحث وهو ان حصل
 بوجوب الخ فوجب ان يكون قوله من عرف اشارة الى شيء آخر قال (وهذه مقابلة متشابهة لاشترائه
 لفظ التخصيص الخ) أقول يعني ان الباء في تخصيص الشيء بالشيء تارة تدخل على المقصور عليه فيكون
 المعنى قصر المخصص على المخصص به كافي المثال الاول واخرى على المقصور فيكون المعنى قصر المخصص
 على المخصص كافي الامثلة الثلاثة الباقية فان معنى الاول قصر العبادة عليك ومعنى الثاني قصر
 المسند على المسند اليه ومعنى الثالث قصر الله كرهه واليه أشار الشارح بقوله أي ذكرته وحده
 فانه يشهد معنى القصر بالامرية وانما عسر عن المعنى الاخير لقصر بتولية جعل المخصص منصرفا بين
 الاشياء الى آخره اشارة الى انه انما يستفاد من تلك العبارة بطريق التزم فان مرجع التخصيص الى
 ملاحة معنى الافراد والتحيز كانه قيل في اياك نعبد معناه غيرك ونشرك من بين المعبدون بالعبادة

لكونه عاما لانه (قوله فيتمدد الاول) ويكون المراد منه السابق الغير المسبوق لا القدر منه ولا برادته بقضي

قيل عليه ان اولاهما
ظرف معنى قبل وليس من
أوصاف الداخلين ولذلك
صح دخول التنوين عليه
قال في الصحاح اذا جعلته
صفة لم تصرفه تقول لقبته
عاما واول والمعنى اول من
هذا العام واما اذا لم يجعله
صفة تصرفه تقول لقبته
عاما واول أى قبل هذا العام
فكان المراد بقوله هم
الاول اسم للفرد السابق
ان الداخل واولا مثلالهم
لذلك (قوله فالتعريف
هي ما ذكره المصنف
رحمه الله من ان تحذف
غيره لاي وجب حرمان
الاول عن استحقاق النفل
لاما في التلويح من أن
هذا التلويح الى اظهار
الجلادة فلما اتيه
الجماعة بالدخول واولا
فالواحد اولى لان الجلادة
في ذلك اقوى لان الاولوية
في حيز المنع اذا المقصود
التعريض والحث
والتشجيع لنفع الحصن
لامطلقا والفتح ربما
لا يتيسر بدخول واحد
فيكون دخول الجماعة
هو المقصود (قوله وهذا
بحيث غاية التبديق الخ)
قبل عليه لوجوه الجميع
على حقيقته ووجهها
استحقاق المفسر رد كمال
النفل ثابتا بدلالة النص
لكفي ورد بان المقصود

لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فلا يخصم أن يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا أى من غير
اشتراط انفراد واجتماع فيستعمل تارة في هذا الموضوع له خاصة من غير استعمال في الاخر وتارة مع
استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالتين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة وامانه لا يستعمل
في أكثر من معنى واحد مجازا فلا يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لمسايق بيان لزوم
على ما نقل عن المصنف انه لو اراد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس
الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة
والمجاز وأورد عليه انه اذا اراد به المجموع كان كل واحد من المعنيين دخلا في المراد لا نفس المراد ومثل
هذا لا يكون جعابا بين الحقيقة والمجاز كالمالم الموضوع للمجموع اذا اراد به المجموع ودخل تحته كل فرد
وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الارادة لكل واحد من المعنيين اذ ليس
هنا مجموع يراد باللفظ فسد ندخل فيه كل واحد من المعنيين بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان هنا مجموع
يراد باللفظ يعابر كل من المعنيين فقد قدم الاعتراض وان لم يكن لبحقيق المعنى المجازي المراد فيلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز والاربع ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على أن يكون
كل منهما مراد باللفظ ومناط الحكم لادخال تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على
هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع

التخصيص على هذا المعنى ينافي بحسب الظاهر وقوع الترادف كان جملة على المعنى الاول ينافي بحسبه
وقوع الاشتراك فاي مرجح محله على المعنى الثاني مع ان الاول معنى حقيقي للفظ التخصيص لا يحتاج
جملة عليه الى تأويل بخلاف المعنى الثاني (قوله فلا يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز) فيه بحث لانه
سبب صرح في التقسيم الثاني بان التحقيق ان استعمال اللفظ في معنى حقيقي ومعنى مجازي منفر على جواز
استعمال المشترك في معنييه فكيف يجعل ذلك مقدمة من دليل بطلان هذا (قوله وفيه نظر لانه ان
كان الخ) قد يجاب عنه باعتبار الشق الثاني بان يقال ليس بشئ وراى كل واحد فلو جمع بينهما وزعم أنه

فكيف يكون العبادة مقصورة عليه تعالى جل ذكره قال انفاضل الشرعي في تحقيق قول الشارح الحرير على
طريقة خصصت فلان بالذكرة تخصيص شئ باخر في قوة غير الاخر به فاما ان يجعل التخصيص مجازا
عن التعبير مشهورا في العرف حتى صلو كانه حقيقة فيه واما ان يجعل من باب التضيق بشهادة المعنى
فيلاحظ المعنيين معا وتكون الباء المذكورة صلة للمضمر فيظهر ويقدر للمضمر فيه أخرى فيقال في
تخصيصه بالعبادة مثلا غيرك بها بمخصصا يابا بل فظهر ان الامثلة الثلاثة من وادواحد والجب أنه قد نقل
عنه ههنا الاعتراض على الشارح بان المستفاد من اباك تعدد هو التخصيص بمعنى قصر العبادة عليه
نه الى ومن ضمن الفصل قصر المسند على المسند اليه الا ان التعبير عن ذلك بوجه عكسه يحتاج الى
تأويل بل وجه يؤدى الى المقصود فلباسا من قبيل خصصت فلان بالذكرة وعلما من هذا ان ما نسب من الخواص
ليس له ثم ان حاصل اعتراض الشارح على المصنف رحمه الله تعالى انه جعل تخصيص اللفظ بالمعنى بمعنى قصر
اللفظ على المعنى بحيث لا يتجاوز الى معنى آخر وهو مجموع علم لا يجوز أن يكون بمعنى قصر المعنى على اللفظ
بحيث لا يتجاوز الى لفظ آخر فلا ينافي ارادة المعنيين من لفظ واحد كما هو رأي الشافعي فله ان يختار انه
موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا ويندفع الفساد المذكور عما ذكر في الشرح فان قيل رد على كلام
المصنف رحمه الله تعالى انه يقتضى أن لا يقع المشترك لافضل الاعن عمومته لتنافي بين التخصيص على
كلام الشارح انه يقتضى أن لا يقع المترادف لتنافي بينهما أيضا قلنا يتبرق كل من المشترك والمترادف
حيثما خصوص الوضع بانظر الى خصوص المعنى واللفظ فلا يبيح اشكال قال (والاوجه ان يقال)

من التثنية التلويح لفتح الحصن وهو ربما لا يتيسر بدخول الواحد فيكون دخول الجماعة عدا دخل في المقصود من دخول الواحد

६७४

والأحرار على أنه يتاح للمؤمن علة بسلامة هذا جميع بين الحقيقة والخيال وأول بدعي واحد على أن نفس الموضوع له كل اللص حقيقة لا تجار أو التقدير بخلافه ولو أول بدعي واحد على أنه ما سلب له وسرع له ذلك أما أن يكون استعمال اللطفي معي تجاري أو له ما لتكريم ما من أفراد وقد عرفت أنه ليس محل التراجع لما بسبب معناه في كل مذهب على أنه معي تجاري بالاستقلال وبين أن استعمال اللطفي معي تجاري غير باطل بالاتفاق قبل لم لا يجوز أن يكون لروم الجميع بين الحقيقة والخيال ما يستعمل في المجموع باعتبار إطلاق اسم المعص على الكل يكون حقيقة في كل واحد تجارياً في المجموع عن غير اعتبار للوضع الثالث والعلاقة قلنا معي أن إطلاق اسم المعص على الكل مشروط بكونه اتصالاً بينهما كما بين الرتبة والشخص خلاف الإطلاق الواحد على الأنسب وإطلاق الأرض على مجموع السماء والأرض وهو لا تأمل صحتة على أنه يجب أن يعود الافتراض السابق على ما قبل عن المصعب (قوله لكل هذا الكلام في ما به الركاكة) لأن إيجاب الاقتداء بظاهر القرآن وبما به نظر لأن ركاكة الكلام وعدم إيجاب الاقتداء بغيره في مثل فلا يصح فافهم القرآن وبما به نظر لأن ركاكة الكلام وعدم إيجاب الاقتداء بغيره اختلاف معاني الأفعال المذكورة أعلاه إذ لا يمكن بينهما أمر مشترك هو المصعب وبالأخبار لا يطع ما لا ركاكة في مثل قولنا إن السلطان قد أطلق قد يدور الأمر قد قطع عليه فاحتملوه وعلموا ما الرعايا فكذلك المراد ههنا أن الله تعالى يرحم النبي ويوصل إليه من الخير ما يليق بكماله وكبريائه وبالأثرية به طوبى معاني رسوله وأقربهم المؤمنين بما يليق بجلالهم من السامع والثناء عليه فكان كذا معاً (قوله وما يدور) يعني أن ذلك اختلاف المسألة بعد بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من أنه رجة من الملائكة استغفار رومي الناس دعا بشعر بأن معنى الصلاة في نفسه واحد يختلف باختلاف مجاز ولا شأن لللطفي في كل واحد حقيقة لأنهم جميع بين الحقيقة والخيال أما وجود الحقيقة بظاهر وأما الخيال وعلى رعم من يدعي ذلك ولا يتجلى على المصعب إثبات المعنى التجاري وبالحكمة المدعى أنه لا وسع على المشترك في أكثر من معنى واحد تجارياً لم الجميع بين الحقيقة والخيال وهو لا يستدعي إلا الملازمة ولا يستدعي صدق المقدم حتى يشكك به ورويه هذا يظهر أن الاحتجاج إلى التوجيه الذي ادعى أنه أو حقه فليتأمل (قوله يعود الاعتراض السابق) يريد به قوله وأورد عليه أنه إذا أريد به المجموع الخ (فان المصعب فان الصلاة من الله رجة) أعلم أن الجملة هو رعي أن صلاة الله تعالى على النبي عليه السلام بمعنى التعظيم والإكرام وهي قولنا اللهم صل على محمد وعلمه في الدنيا بعلاوة كرهه واطها رجعته وبإفناء شريعته وفي الآخره نشبهه معنى أمته وتصفه بجماله ورويه وشبه ونقل الحارثي عن أبي العالمة صلاة الله تعالى على رسوله نشأه عليه عبد الملائكة وأما صلته على غير النبي عليه السلام من المؤمنين فتقبل معنى الرجة ورويه ظاهر قوله تعالى أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وإن الصلاة لا تتناول غير المؤمنين ورجته وسبب كل شيء وانه اتفق على جوار الرحمة للمؤمنين واحتمل في جوار رحته على غير الأنبياء

أول آري بأن لروم الجمع بين الحقيقة والخيال (يعود الاعتراض السابق على ما قبل عن المصعب رجة الله تعالى) أقول يريد به قوله وأورد عليه أنه إذا أريد به المجموع إلى آخره (المصعب رجة الله تعالى أما الحقيقة فهو الدوام) أقول لكن لفظة على أو اقعة صفة للصلاة غير التي اقعة صفة

الصفة مشتركة من حيث الوضع بل المراد منه أراد ان يجبه لا وها هو اللزوم من الله تعالى والثبوت من العبد الطاعة
وأما الجارى وذكرادة الجبر ويحتمل ما يليق بهذا المقام ثم ان اختلاف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا من به فلا يكون قدما من باب
الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف

لان هذا عند الخلق وهذا جواب حسن فتردت به ونسكو ايضا قوله ٢٨٧ تعالى ألم تر ان الله يستبدل من في السموات ومن

في الارض الآية حيث
نسب السجود الى العقلاء
وغيرهم كالشجر والوداب
فاناس الى غير العقلاء
يراد به الانقياد لا وضع
الجهة على الارض وما
نسب الى العقلاء يراد به
وضع الجهة على الارض
فان قوله تعالى وكثير من
الناس يدل على ان المراد
بالسجود المنسوب الى
الانسان هو وضع الجهة

على الارض اذ لو كان
المسرد الانقياد لما قال
وكثير من الناس لان
الانقياد شامل لجميع
الناس اذ سول عسكرهم
به هذه الآية لا يتم اذ
يمكن ان يراد بالسجود
الانقياد في الجميع وما
ذكروا ان الانقياد
شامل لجميع الناس
باطل لان الكفار لا سيما
المكبرين منهم لم يعمهم
الانقياد أصلا وأضا
لا يبعد أن يراد بالسجود
وضع الرأس على الارض
في الجميع

والنائب بدلالة النص
يجب أن يكون مثله أو
أدنى (قوله حكاية
الفعل الخ) يراد بتقليل
مسئله ذكرت في بعض
كتب الأصول من أن
الفعل المبتدأ لا يعمومه
على ما حققه السيد
الشريف فسدس سره

الموصوف ولا يدل على انه أمر ذو عدة لمعان مختلفة بأوضاع متعددة ليلزم الاشتراك (قوله وهذا جواب
حسن) نعم لو لم يتعرض فيه لإيجاب اتخاذ معنى الصلاة في الآية بل اكتفى بغير اشتراك لفظ الصلاة بين
المعاني المذكورة ونحوه يترتب ان يراد به في الكل معناه الحقيقي أو المجازي (قوله اذ يمكن أن يراد بالسجود
الانقياد في الجميع) فيه بحث لانه ان أراد بالانقياد امثال أوامر التكليف ونواهيها على نحو الظاهر
من كلامه فهو لا يعض في غير المكلفين وان أراد به امتثال حكم التكوين والتخبر أو مطلق الاطاعة أهم
من هذا واذ فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد أن يكون في كثير من الناس معنى آخر يخصهم كوضع
الجهة أو امثال التكليف فالظاهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل
أو بسجود كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقسده على شموله جميع
الناس ذكر من في الارض وبالتالي سجدوا لاطاعة العباد وهو غير شامل لجميع الناس (قوله وأضا
لا يبعد) هذا أيضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجهة لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب
القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فإثبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالسماوات مثلا من الشمس

وانه لا يقال لمن رجم غيره ورق عليه وأنعم الله على عليه دون قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى من صلى
عليك مرة صلت عليه مائة مرة يدل على أن صلاة الله على العبد من جنس صلاة العبد على النبي عليه
السلام يحكم ان الجزاء من جنس العمل وان المعنى من أتى على رسول الله صلى الله عليه وسلم جزاء الله من
جنس عمله بان يرضى عليه ويؤيد نشر بقره وتكريمه زانه يسوغ لكل أحد أن يقول ارحني ولا يسوغ
أن يقول اللهم صل على وعلى هذا عرف ضعف ما قيل ان أصل الصلاة مطلق الرحمة وقيل صلاة الله تعالى
على غير النبي عليه السلام المنقورة بوجه الوجهان الأخيران (قوله فيه بحث لانه أراد بالانقياد الخ)
أجيب عنه بان المراد بالانقياد لا التوق ولا الشك ان اللذان للكفار امثال أوامر التكليف ونواهيها ولم
يؤجدوا لعمادات الامتثال بحكم التكوين وقد وجدوا قد يقال هذا المعنى لا يناسب عموم قوله يسجد له
من في السموات والارض فان الانقياد لا يقتضي حسم الجميع فيصنح الى تخصيص العام أعنى
من على أن تقيد المطلق أيضا لا يخلو عن تكلف ولهذا قال الشارح فالظاهر في الجواب (قوله على
ما هو الظاهر من كلامه) حيث حكم بان الانقياد المراد بالسجدة غير ثابت للكفار ولا شك ان المراد
به لو كان امتثال حكم التكوين والتخبر أو مطلق الاطاعة الا انهم اصح استناده الى الكفار (قوله
لان حقيقة السجود وضع الجهة) فيه بحث أما أولا فلا فيقول من ان حقيقة السجود ليست وضع

للدعاء قال (وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه الخ) أقول لانه اذا تعرض له يراد الاعتراض
المذكور بقوله وفيه نظر لان ركعة الكلام الخ قال واذا اكتفى بالمنع المذكور وسلم من الاعتراض
ويجب الخصم اثبات المقدمة المموعة وفيه من القصور ولا يخفى قال (فيه بحث لانه أراد
بالانقياد الخ) أقول الجواب ان المراد مطلق الاطاعة لكنه يقيد في كل مادة بما يناسبها في العقلاء بأوامر
التكليف وفي غيرهم بحكم التكوين والتخبر كما ذكر المصنف رحمه الله تعالى ويؤيد ما ذكرنا قوله تعالى ثم
قست قلوبكم منكم بعد ذلك فليس كالحجارة التي قوله وان منها لما يهبط من خشية الله قاله تعالى ذم الكافرين
بعد انقيادهم لما يليق بهالهم من أوامر التكليف وجميعهم الجواب بانقياد لما يليق بهالهم من حكم
التكوين قال صاحب الكشف الخشية مجاز عن الانقياد لاوامر الله تعالى وانما لا تمنع على ما رويها
وقلوب هؤلاء لا تنقاد ولا تفعل ما أمرت به قال (لان حقيقة السجود وضع الجهة) أقول فيه بحث لان
حقيقة السجود ليست وضع الجهة بل الخضوع مطلقا وأما وضع الجهة فتعتبر في سجود الصلاة قال ابن
الاثري في النهاية مذهبنا في سجود الصلاة وهو وضع الجهة على الارض ولا خضوع أعظم منه
و هو كما ترى معذونه بحكاية الفعل وهي غير المشبهة التي تعبرن بحكاية الحال مثال الاولى صلى في الركعة وقت في الصبح ومثال الثانية

والقمر وغيرهما مشكوك في ذلك فمما يشبه هذا الامر خلق لا يناسب ان يقال الزمر (قوله ولا تسبحوا
 باستحالة) فيه ايضا نظرا لان الحكم باستحالة من الجمادات ليس باعتبار ان ليس ذلك في قدرته
 تعالى بل باعتبار ان ليس له وجود ولا جلاء كما يحكم عليها باستحالة النشئ الارسل والياش بالايدي
 والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ حروف لا يتبع صدورهما عن الجمادات باعداد الفسفرة
 الالهية كإروى عن المحصى والذئع وكذا هذه الأجزاء والحوارج (قوله مع ان يحكم لنزول ناطق
 بهذا) ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والحوارج الى حقيقة التسبيح فان أكثر المفسرين
 على انه مؤول بالدلالة على الالوهية والوحدة اذ كيف يكون حكما اللهم الا ان يراد بالتحكم
 المتصنع المعنى وما ذكر من ان لا يفتنهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح
 فمنوع لان معناه ان المشركون لا يفتنهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاختلافهم بالمد نظر الصحيح والاستدلال
 الصادق بل الانسب حقيقة التسبيح لا يسمعون (قوله التقسيم الثاني)

بحق ان المراد حقيقة التسبيح بالدلالة على
 وحديثه تعالى فان قوله تعالى لا تفتنهون لا يلقى
 به دافعا بهذا ارضع
 الراس فخص وعلمته الى
 غير متبع من الجمادات
 بل هو كائن لا يكره الا
 مسكر شوائب العادات
 (التقسيم الثاني) في
 استعمال اللفظ في المعنى
 فان استعماله في موضع
 يشمل الوضع القسري
 والشرعي والقسري
 والاسطلاحي (فاللفظ
 حقيقة أي بالحقيقة
 التي يكون الوضع بناء
 الحقيقة المقبول الشرعي
 يكون حقيقة في المعنى
 المقبول اليه من حيث
 الشرع وفي المقول عنه
 من حيث اللغة واعلم ان
 فاللفظ حقيقة لان بعض
 الناس قد يظنون
 الحقيقة والحجاز على المعنى
 اما مجازا وامالي أنه من
 خطأ العوام (وان
 استعمال في غيره لعلاقة
 بينهما فبحاز) أي ان
 استعمال في غير ما وضع له
 بحقيقة ماسرا كان من
 حيث اللغة وانحوها فمجاز
 بالحقيقة التي يكون بها غير
 متروك له والمقبول الشرعي

الحقيقة بل الخشوع مطلقا اطلاقه على وضع الحقيقة على الارض دون وضع سائر حوائج الراس لان
 في الاول معنى الخشوع بل لا خشوع أعظم منه بخلاف الثاني وذلك بان يدفع ما قبل الفاضل الشرعي
 حيث قال قبل وضع الحقيقة معناه العرق واما القوي فوضع الراس مطلقا كما ذكر في مجمل اللغة
 وأما عدمه - وضع الراس من جانب التقاسم اجدا فباعتبار العرف لا اللغة وأما تأنيدها
 المصنف ليدفع أن حقيقة السجود وضع الراس بل ادعى أن المراد ولو بطريق المجاز حتى يكون معنى
 واحدا مشتركا في الجميع وتحقق كلامه ان الدال لمدال على عدم حواجز الجمع بين معني الشئ
 فلا بد في هذا المقام من التأويل بل هو محل على المجاز ليعلم على هذا التوسيع لا توحيه لمنع كون السجود
 حقيقة في وضع الرأس (قوله مشكوك) قبل عكس دفع الاشكال بالحمل على التعليل على أن المراد
 بأمراس الطرف الاعلى ولا ضرورة الى اثبات حقيقة رأس (قوله لا يناسب ان يقال الزمر الخ) اجيب
 بأنه خطاب عارف باق من أمثاله والافعال مشتركة اذ المراد بالانقياد في الجمادات والحيوانات بل وفي
 السموات الخ (قوله تحجب ايضا نظرا) فيه بحث لان هذا التصور مبني على انه ضحير باستحالة التسبيح
 كلام المصنف راجع الى السجود بمعنى وضع الحقيقة على الارض كما يدل عليه قوله باعتبار انه ليس لها
 وجود ولا جلاء وليس كذلك بل راجع الى وضع الرأس على الارض وقد عرفت أن مراده بالرأس
 الطرف الاعلى فحينئذ لا يرد هذا النظر (قال المصنف يحقق أن المراد حقيقة التسبيح) فيه بحث
 لان عدم مباح التسبيح الحقيقي لا يختص بالمشركون بل يشترك فيهم والمسلمون فلا يناسب أن يسبب اليهم
 ريبه من سببه اللهم الا أن يقال عدم الاتباع على وجه الاستعارة والعدم يختص بهم ولا يجوز
 وهذا التقييد فيكفي للاسباب اليهم وفيهم بذلك (قوله لا معنى ان المشركون لا يفتنهون هذه الدلالة)
 ثم لما كان في وضع رأسية الرأس معنى الخشوع بخلاف سائر حوائجها سمى سجودا و وضع سائر حوائجها واما
 ما قبل وضع الحقيقة معناه العرق واما القوي فوضع الرأس مطلقا كما ذكر في مجمل اللغة فمع ظهور بطلانها
 ذكر ما افترأ على مجمل اللغة لان المذكور فيه سجد ذاتا من وكل ما ذل فقد سجدنا (فيه ايضا
 نظرا لان الحكم باستحالة الخ) أقول مبني التلذذ كون السجود لغة تعني وضع الجبهة اذ لا جهة لشيء مما
 ذكر وقد عرفت معانيه بخلاف ما اذا أريد به وضع الرأس لان السجود والتجرب والتواضع واما كما كان في

مجازي المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة فاللفظ الواحد يمكن أن يكون
 حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهة (وللعلاقة بمجمل حقيقة ايضا الوضع الجديد) فاستعمال اللفظ في غير
 ما وضع له للعلاقة يكون وضعه جديدا فاللفظ حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني

ومنه كون مثل قضى

بالشفعة منها فى التلويح

نحو رجل النزاع انه اذا

حكى الصحابي فسلام من

أعانه صلى الله عليه وسلم

بلفظ ظاهره العموم مثل

نهى عن بيع الغرر

وقضى بالشفعة للجار هل

يكون عاما أم لا الخ ليس

بشيء لكونه خيـطاطى

المقصود وخطا بين

المطلبين (قوله نحو صلى)

قيل عليه انما يكون من

يحمل النزاع على تقدير

عموم القول المثبت في

الجهات والامان والجواب

عنه ان المسئلة مما اتفق

عليه الخفية والشافعية

ولست من محل النزاع

وجعلها منه مبنى على

ما فهم من كون هذه

المسئلة عين مسئلة حكاية

الحال بلفظ ظاهره

العموم (قوله باقيا)

أي بالدليل من دلالة نص

أو قياس فقه أو نحو ذلك

(قوله قال الشافعى رحمه

الله) نسبة هذا القول

اليه غير صحيحة وان

وقعت في الهداية والكافي

وغيرهما لان مذهبه

كذبنا في جواز النقل

والقصر جميعا على

ما صرح به المصنف في

شرح الوفاة وشرح

الهداية وغيرهم وهو

الموجود في كتب

من التقسيمات الاربعه هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جازيا على القانون اما حقيقة أو مجازا لانه ان استعماله في موضوع له حقيقة وان استعماله في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له تجاز والافتحاج وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا في موضوع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظر الى الوضع الاول فانه أولى باعتبار ان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر

هذه مبنى على ان خطاب لا يفقهون للمشركين كما صرح به صاحب الكشف والقاضى وغيرهما وقال صاحب الاتصاف لو كان الخطاب للمشركين فما صنع بقوله انه كان حليما غفورا وانما الخطاب بالحلم والمفقره المؤمنون والظاهر ان الخطاب للمؤمنين وعدم فقهم التسيب كناية عن عدم العمل ورد بان جعل الخطاب للمؤمنين غير صحيح لان معنى التنزيه في قوله تعالى عما يقولون علوا كبيرا راجع الى ما وصفه به المشركون من اتخاذ الملازمة بنانا وأما قوله انه كان حليما غفورا فكانه تنبيه على انهم استوجبوا بحكمهم هذه ان يصب عليهم العذاب صوابا ولكن صرف ذلك انه كان حليما غفورا يعمل ولا يعاجل (قوله من التقسيمات الاربعه) فان قلت كان الظاهر اسقاط التاء من لفظ أربعة لان الموصوف مؤنث قلت ذكر في شرح اللب ان اعتبار لحظ التاء وعدم لحظها انما يكون بالنظر الى واحد المبدء لا الى اللفظ المعدول فان كان المعدول جمعا واحدا مؤنثا غير العلم حذف التاء منه نحو ثلاث نسوة وعيون وان كان مذكرا أثبت التاء سواء كان في لفظ الجمع علامة التأنيث كما ربه جامات في جمع حمام أو لم يكن (قوله اما حقيقة أو مجازا) أراد بالحقيقة مطلق الحقيقة المتناهية للحقيقة المطلقة والمرتبجل والمنقول وأراد به في قوله حقيقة الحقيقة المطلقة حيث عدم المرتجل والمنقول في مقابلته (قوله لان الاستعمال الصحيح الخ) فيه بحث لان نفس الاستعمال اذا كان هو الموضوع يمكن اللفظ مستعملا بهذا الاستعمال في موضوع له فالظاهر ان الوضع فيه هو التعيين السابق الذي قد يفرع عليه الاستعمال وبؤده ما سأتى من انه يكفي في المرتجل مجرد النقل والتعيين من غير حاجة الى الاستعمال ويمكن ان يدفع بان معنى كلامه فيكون اللفظ مستعملا في موضوع له بهذا الوضع لا بالوضع السابق لان الكلام في لزوم الاستعمال والظاهر ان هذا تقرير لكلام المصنف على وفق سباقه ومختارته والذي ذكره فيما سأتى ولك أن تصير الى حذف المضاف في عبارة الشارح والمصنف أى دليل وضع جديد فالظاهر (قوله فان قيل فالمستعمل

السموات ومن في الارض نعم يرد النظر بالنظر الى بعض المذكورات كالشمس والقمر والجموم وان كان السجود بمعنى وضع الرأس أيضا ويمكن دفعه بالحمل على التغليب فتسدر قال (فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جازيا على القانون) أقول كانه اشارة الى رد ما ذكره الا تسمى في الاحكام والامام الرازي في المحصول ان الاعلام ليست بحقيقة ولا مجاز لان المراد بالوضع وضع اللغة أو الشرع أو العرف وذلك لان الوضع العلمى من الاوضاع المعتمدة بل أقواها لانه وضع مخصص تبين فيه الموضوع له فكيف لا يكون استعماله في الشخص حقيقة وفي غيره لعلاقة مجازا على ان انظاره انه مندرج تحت الرض العرفى لان أهل العرف لما قبلوه وسلموه وتعارفوه بينهم كان بحيث ظاهره وقافا وان صدر عن واحد منهم ولهذا قال في حواشى شرح المختصر وقد صرح الا تسمى في الاحكام بان الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع انصاف أسماء الاعلام بهما كزيد وعمرو ولله أراد بالحقيقة والمجاز اللغويين على ما يشعر به - تنجاجة والافهوشكل فقال أراد بالحقيقة مطلق الحقيقة المتناهية للحقيقة المطلقة والمرتبجل والمنقول وأراد به في قوله حقيقة الحقيقة المطلقة حيث عدم المرتجل والمنقول في مقابلته قال (فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة الخ) أقول الفاء الثانية تدل على ان السؤال ناشئ عما قبله وهو قوله فانه أولى باعتبار وحاظه

الاختبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بأنه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لمحاكاة القول إلا هذا قال السيد الشريف حاصل كلام المصنف رحمه الله أن الزاوي في الأول أعني على نقل فعلا من أفعاله عليه الصلاة والسلام وليس له عموم أسلاف في الثاني ذكره حالا متضمنة للدول فأنظاره أنه نقل معناه فيكون عاما ولو سلم أنه بيان طائفة في فئة معينة فالظاهر أنه فهم العموم من كلامه ولو قرئ بنسبة وذلك أسند القضاء على العموم إليه بكون جهة وجوبه لا يتوجه عليه شيء مما يجمله قلت ومن تحصيله أن الاحتجاج بما هو بالحكي للمحاكاة والعموم في المحاكاة لا الهك في الضرورة أن الواقع لا يكون إلا بصفة معينة وذلك لأن بيانه يقتضي العموم في الحكمي ومما أن عموم لفظ الجار لا يصر بالمقصود إلا من الرأع الإذعان بكون محاكاة التعاضد بلفظ عام وأنت قد علمت من كلام السيد قدس سره أن العموم في الحكمي والمحاكاة مستندة إليه فكيف لا يكون جهة أم كيف يصح الاستدراج ومما أن جعل قوله قس بالشفعة غير أنه قوله فليس من هذا القبيل كونه محاكاة

في الجار والمرجئ بل قد يكون منقولاً عنهم إلا أنما كان حقيقة من جهة مجازاً من جهة لوجود العلاقة وكان ذلك يستقر إلى زيادة تفصيل وبيان آخر حكمه بأن قيل الاستعمال للعلاقة لا يوجد إلا بوجوب عدم العلاقة والمرجئ يجوز أن يكون مجازاً في المعنى الثاني من جهة ما أورد في الأول قلنا لما سألنا عن أن الثاني على اعتبار العلاقة أم لا اعتبروا الأمر الظاهر وجوده ووجوب العلاقة وعدمها معاً في الأول منقولاً والثاني من جهة خلاف المرجئ لعدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن للعلاقة الاستعمال بل لا الأولية هذا الإجماع بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز إذ لا ينسب اللفظ بهما قيل الاستعمال بخلاف المرجئ فإنه يمكن فيه مجرد النقل والتعيين وقيد الاستعمال بالصحيح أحقوا عن اللفظ مثل استعمال لفظ الأرض في السماء من غير قصد إلى وضع جديد والمراد بوضع الآلة تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة أي يكون العلم بالتعيين كافياً في ذلك فإن كان ذلك المعنى من جهة واضحة التسمية فوضع دعوى وإلا فالكل من الشايع فوضع شرعي وإلا كان من قوم خصصوا كالمثل المتصانعات من العلماء وغيرهم فوضع صريحاً خاصاً وبهني اصطلاحياً بالافوض عن طريق عام وقد غلب الدرف عند الإطلاق على العرف العام فالمعنى في الحقيقة هو الوضع شيء من الأوضاع المذكورة في الخارج عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة أن تكون موضوعاً لذلك المعنى في جميع الأوضاع بل في الجار أن لا يكون موضوعاً لمعناه شيء من الأوضاع فإن انقضى في الحقيقة أن تكون موضوعاً للمعنى بجميع الأوضاع الأربعة فهي الحقيقة على الإطلاق ولا فهي حقيقة مفيدة بالجملة التي ما كان الوضع (الح) مفتاحاً السؤال قوله فانه أولى بالاعتبار وحاصله أن الوضع الأول لما كان أولى بالاعتبار كان الأول عند المنقول من المستعمل في صدر ما وضع له (قوله مجازاً من جهة لوجود العلاقة) فيه بحث لا وجود العلاقة لا يستلزم المجازية بل المستلزم له هو الاستعمال للعلاقة والمنقول ليس كذلك من حيث أنه منقول فإذا استعمل في الثاني لعلاقة يكون مجازاً لا منقولاً (قوله فانه يمكن فيه مجرد النقل والتعيين) فذكر في التقسيم الثاني الذي باعتبار الاستعمال ليس كافياً بمعنى والإيراد ذكر في التقسيم الأول كالشترك (قوله) أي يكون العلم بالتعيين كافياً في ذلك في وجود هذا المعنى في الحروف سماعي القول بأن دعاهما غير مستقلة كأدله سابق كلامه في الطول بحث وتأمل قلنا مل (قوله فإن اتفق في الحقيقة الح) قال الفاضل الشريف هذا الكلام مخيف فإن اجتماع الأوضاع مطلقاً متصف بل بما يستعمل عادة في الأوضاع المتعددة عن الفائدة وليس محمولا على القرض والتقدير لأنه ساوي بين القسمين في التعبير بمعنى قوله ولا يشترط في الحقيقة وقوله ولا في المجاز قيل تقريره أولاً وأما أوهم المناوي لكن تفصيله ناسخ حيث قال فإن اتفق بإرادته أن الله تعالى الشك والافتقار فتشعر بأن الأول قد أدى لتحقيق كالتأني وقد تكلف توجيه كلام للشايع بأن معنى قوله لا يشترط الح لا يجب أن يستعمل الكل صاحب وضع في ذلك المعنى حتى لو كانت كذلك كانت حقيقة على الإطلاق كافة الأرض والسماء

أن الوضع الأول إذا كان أولى بالاعتبار كان الأول عند المنقول من المستعمل في غير ما رصحه وحاصل الجواب أن الأول كان ذلك لكن المنقول لما كان حقيقة من جهة مجازاً من جهة ومشتقاً إلى زيادة بيان آخر حكمه بخلاف المرجئ فإنه إذا استعمل في كل من التعيين يكون حقيقة أما الأول فظاهر وأما الثاني فلو حود الوضع وانفكا العلاقة ولم يقتصر إلى زيادة بيان فلا جرم قسم المستعمل في غير ما رصحه إليه وإلى المجاز قال (بخلاف المرجئ فإنه يمكن فيه مجرد النقل والتعيين) أقول يعني أن التسمية بالمرجئ لا يحتاج إلى الاستعمال كالشترك إذ يكفي فيه تعدد الأوضاع بخلاف الحقيقة والمجاز قال (ولا يشترط في الحقيقة أن تكون موضوعاً لذلك المعنى في جميع الأوضاع) أقول يعني لا يجب أن يستعمل كل

فقد سئل بل حكاية حال

متضمن للقول بمعناه ولو

سلم فالظاهر انه فهم العموم

من كلامه ولو بقرينة

بدليل اسناد القضاء اليه

على العموم (قوله وهو

عام) قيل وليس النزاع

الا فيه ورد بان النزاع

لا يتصور فيما حكى بل لفظ

عام لانه اذا قال صلي

جميع الصلوات في

الكعبة أو قضى بالشفعة

لكل جاري يكون نقول

الحديث بالمعنى ولان نزاع

في عمومه لا أحد وانما

الخلافا فيما حكى

الصحابي باللفظ ظاهره

العموم فالخفية على

عمومه والشافعية على

نفيه ولعل الخلاف مبني

على ان تأول الصحابي جهة

أم لا (قوله لانه نقول

الحديث بالمعنى) قيل عليه

هذا خلاف المفروض

لان التقدير في حكاية

الفعل ورد بان جعله

بمنزلة ذلك القول ليس

بفرع حكاه عليه الصلاة

والسلام بصيغة العموم

ونقل الراوي اياه كذلك

بل يفهم العموم بطريق

من الطرق الصحيحة مثل

ان يقضى بخصر من سن

الراوي هو ارا كثيرة

بالشفعة لكونه جاريا من

غير ان يعبر بصيغة العموم

فلما ترتب الحكم على

الوصف الدال على العلية

وان كان مجازا لبيحه أخرى كالصلاة في الدعاء حقيقة لغة مجازا شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيها هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجوقة التي بها كان غير موضوع لها كالصلاة في الاركان المخصوصة بمجاز لغة حقيقة شرعا للفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلاة على ما ذكرنا بل ومن جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيبي ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى أو على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملائمة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وحله على خطأ العوام من خطأ الخواص فان قيل لا بد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتفاضها جاعا ومنعافا لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيها هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يلب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير مواضع له في الجملة أعني العرف العام فلما قيد بالحقيقة مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثر ما يحذف من اللفظ فوضوحه خصوصاً عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحقيقة فالمراد ان الحقيقة أعظم مستعمل فيما رضع له من حيث انه للموضوع له والمجاز أعظم مستعمل في غير مواضع له من حيث انه غير الموضوع له وحينئذ لا انتفاض

وهو هما فان أهل اللغة والشرع والعرف الخاص والعام اتفقوا على ذلك (قوله كالصلاة في الدعاء حقيقة لغة مجازا شرعا) هذا هو المشهور وعند صاحب الكشف صلي حقيقة لغة في تحريك الصلوات أي طرف اليمين مجازا لغوي في الاركان المخصوصة استعارة في الدعاء تشبيها بالاربع والساجد في التشع ولم يعمل عليه الشارح لما ذكره في شرح الكشف من ان ورود الصلاة بمعنى الدعاء في كلام العرب قبل شريعة الصلاة المستعملة على الركوع والسجود المستعملين على التشع وفي كلام من لا يعرف الصلاة بالهيئة المخصوصة دليل المشهور وايضا الاشتقاق من غير الحديث قليل (قوله بل ومن جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين) قال القاضل الشريف فيه بحث لان الكلام في المعنى الواحد مذكور من الاعتبارين داخل في الموضوع له فيقتضي تعدد المعنى وكون أحدهما موضوعا له والآخر غير موضوع له فيها كافي لفظ الدابة فانه حقيقة فيما يلب على الارض مطلقا ومجازا فيه اذ قيد بخصوبة الفرس وهما معنيان مختلفان عموموا خصوصا وما قيل من ان اطلاق لفظ الدابة على الفرس بطريق الحقيقة فنعاه اطلاقه على المعنى العام الذي في الفرس لاعلى خصوصه في العبارة تسامحاً منه قوله (قوله فان لفظ الصلاة في الشرع الخ) فيه بحث لا بد لم يتعرض في البيان لانتفاض جماعه انه مذكور في المدهى ويمكن ان يقال بانه ما قابل فاذا دخل في أحدهما خرج عن الآخر (قوله ومن حيث انه من افراد ما يلب الخ) هذا اذا لم يلاحظ في الاستعمال خصوصية الفرس وحينئذ لا استعمال في المطلق لافيه فقوله مع كونه مستعملا فيها هو من افراد الموضوع له لا يجدي نفعاً في نقد المستعمل فيه في الصورتين كما يقتضيه السياق (قوله والمجاز لفظ مستعمل في غير مواضع له من حيث انه غير الموضوع له) رده الشارح نفسه في

صاحب وضع في ذلك المعنى حتى لو كانت كذلك كانت حقيقة على الاطلاق كاللفظ الارض والسماء ونحوهما فان أهل اللغة والشرع والعرف والاصطلاح قد اتفقوا على ذلك وهذا ظاهر لا يستر ومعلوم لا يشكر وليس معناه ان يضعها كل واحد من أهل الاوضاع لذلك فانه لا يصدر عن مفضل اذ لا يعتبر فظهر ما قبل هذا كلام مخيف فان اجتماع الاوضاع مختلف مطلقا بل ما يستحيل عادة تناولوا اوضاع المتأخرة عن الوصف الدال على العلية أخذ منه العموم ونقله أو يقضى لجار بخصوصه وكان مسموعا منه عليه الصلاة والسلام حكاه على الواحد

الثاني من حيث التسمية
 وبالمعنى أى سفيقة في
 الثاني بجاء في الأول (من
 حيث التناقل وهو
 الشرع أو العرف أو
 الاصطلاح ومنه ما غلب
 في بعض أفراد الموضوع
 له حتى عبر بالثاني كإدابة
 مثلاً لأن حيث التسمية
 إطلاقها على القسوس
 بطريق الحقيقة لكن
 إذا صنعت به أى إذا صنعت
 الدابة بالقسوس (مع رعاية
 المعنى) أى المعنى الأول
 وهو ما يذهب على الأرض
 (صارت بجاء إذا أريد
 بها غير ما وضع له وهو
 ما يذهب مع خصوصية
 القسوس ومن حيث العرف
 صارت كأنها موضوعة
 له أخذاً لأنها لما صنعت
 به فكانت ليراع المعنى
 الأول فصارت اسماله
 فظهوراً اعتبار المعنى
 الأول فيه) وهو ما يذهب
 (ليس لصحة إطلاقه) أى
 المنقول (عليه) الضمير
 يرجع إلى المعنى الأول
 ويراد بالمعنى الأول
 الأفراد التي برجد
 فيها المعنى الأول (كأنى
 الحقيقة) وإن في الحقيقة
 انما يشترط المعنى الأول
 ليصح إطلاق اللفظ على
 كل ما برجد فيه ذلك
 المعنى (ولاحظه إطلاقه)
 أى المنقول (على المعنى

لأن استعمال لفظ الصلاة في الدعاء شرعاً لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاوكان المخصوصة
 من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في القسوس في اللغة لا يكون بجاء في الأول
 استعمال فيه من حيث انه فرد من أفراد ذات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له
 ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث
 انه من أفراد ما يذهب على الأرض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعرف المجاز شامل للكتابة فلا بد
 من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له اشتراطاً عاماً قلنا حتى ان الكتابة مستعملة في المعنى
 الموضوع له لكن لا الله بل يقتضيه من المعنى ما لا يمتنع من استعمال في غير الموضوع له باق ارادة الموضوع
 له وأما الكتابة باصطلاح الأصول فان استعمال في الموضوع له في الحقيقة ولا المجاز فلا إشكال فان قيل
 المجاز بالزيادة أو النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثلهم وأستعمل القسوس به فلنا لفظ المجاز
 مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك أو التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف للمجاز
 انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة أو النقصان الذي هو
 صفة الأعراب أو صفة اللفظ باعتبار تغيير حكم أعرابه لا بقال اللفظ انما يستعمل في المعنى فيكون
 مستعملاً في غير ما وضع له ضرورة انه انما يوضع للاستعمال في معنى لا نأقوله لاننا لم نستهمل في المعنى بل
 غير مستعمل للمعنى والقرينة ظاهراً واقع على ان الاستعمال للمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير
 المعنى الموضوع له بل يمانية وهو ظاهر والتعريف ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له أوفى غير طلب
 دلالة عليه وادارته منه فبعد الذكرك لا يكون استعماله الأول لم فلا يصح هنا اشتراط العلاقة بين المعنيين
 ولا في عبارة نغز الاسلام لأعبار ارادة معنى غير الموضوع وكيف في عبارة من جميع بين الأمرين (قوله)
 وأما المنقول لما كان اتساق المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتعدل بينهما فله دور
 المطول بان استعمال المجاز في غير الموضوع له ليس من حيث انه غير الموضوع له بل من حيث انه مطول
 بالموضوع له بنوع علاقة مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له (قوله كقوله تعالى ليس كمثلهم) واستعمل
 القرينة (الأصل في الأول ليس مثله شئ اذا المقصود في أن مماثلة شئ لاني أن مماثلة شئ بالكاف والذ
 وفي الثاني واستعمل أهل القسوس به لان الجماد لا يستعمل منه طلب الجواب وأما ما نحن عليه في الجماد
 المشعور والتكلم فهو ان كان جائز الا ان ذلك انما يكون عند خرق العادة انما هو الهجزة أو الكرامة
 وليس هذا الكلام في ذلك المقام ويمكن أن يقال لازية في الأول أصلاً بل قصد في مثله تعالى بدارين
 برهاني يمانية وجوده تعالى مسلم قطعاً فلا وكان له مثل لمكان لذلك المثل مثل هوذا تعالى رتق
 فثبت مثله مستلزم اثبات مثله ففي اللازم قصد الى اني المازوم وجاز أن يحمل الكلام على طريقه
 الكسائية فانه ذاتي المثل هي مماثلة تعالى ويكون على أحص أو صافه كان ذلك نصياً للمثل عنه تعالى بطريق
 المبالغة كما عرفت في مثل لا يخل مثل وفيه اعتراض ذكرته في حواشي المطول مع إشارة الى جوابه في
 فليطلب منه (قوله أو التشابه على ما ذكر في المفتاح) أى لكونه متشابهاً للمجاز المعروف في
 كونه متعبداً من أم أصلي الى أمر غير أصلي وهما نجت وهما ان الامدى ذكر في الاحكام ان لفظ القرية
 به مدح الأهل صار مجازاً عنه وان لفظ كمثل مستعمل بمعنى مثل وانهم يسمون به مثل ذلك مجازاً
 بالنقصان والزيادة وعلى هذا فالكلمة مستعملة في غير ما وضع له اما بسبب النقصان أو بسبب الزيادة
 وهو ما دللنا في الحدود والمحد (قوله بين الأمرين) أى اشتراط العلاقة واعتبار ارادة معنى غير
 الفائدة كلام مضيف قال (قلنا لفظ المجاز يطابق عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك المتشابه
 الخ) أقول برده عليه ان الأصوليين يعدد قولاً بالزيادة والنقصان ولما ذكرنا ان المجاز عندنا هم معنى

المشترك وان تخلل فان لم يكن التفسير مناسباً فربما لم يكن له ان كان له ان هجر المعنى الاول فنقول والافق
الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وهو ان كلاماً من المنقول والمترجم قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك
بيان ان المترجم في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور
مبنى على تمايز الاقسام بالحقيقة والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث
يفهم بالقرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولة انما حصل
من جهة فيقال منقول شرعي وعرفي واسطلاحى فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ
حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى
الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلاة حقيقة في الدعا مجاز في الاركان المخصوصة لنفسه وبالعكس شرعا
وينسب حقيقة ومجازا الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتبار ما هو باعتبار
انقسام كل من وضعه الى لغوي وشرعي وعرفي واسطلاحى ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب
الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي أو
اصطلاحى مثلا أو غير ذلك بل اللغة أصل والسبق طارئ عليه حتى لا يقال منقول لغوي وان كان المعنى
الثاني من افراد المعنى الاول كاللغة لى الاربع خاصة وهى في الأصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ
على ما هو من افراد المعنى الثاني أعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول أعنى المطابق
فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني
لحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث
انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لنفسه مجاز عرفيا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع
فمجازا حقيقة عرفيا لان اللفظ لم يوضع في اللغة لاعتقاد بخصوصه ولا في العرف لاطلاقه بطلاقة فلفظ

الموضوع له كافي المنتهية الى (قوله فربما) من رتبنا خطبة أو شعر اذا أشأها من غير تهينة قبل
ذلك (قوله ان لم يكن من افراد المعنى) فيه انما الى ان مراد المصنف بقوله فنه ما غلب في معنى مجازي
للموضوع لهذا الاول معنى مجازي غير فرد للموضوع له بقرب منة المقابلة والافاق من حيث خصوصه
أيضا معنى مجازي للكلية وإطلاق الكل على من حيث خصوصه بطريق المجاز (قوله من ضرب
الاربعة في الاربعة) أى ضرب الاربعة من الوضع الاول في الاربعة من الوضع الثاني (قوله كالمنقول
اللغوي من معنى عرفي الخ) كالمنقول اللغوي من اللغوي والشرعي من الشرعي والاصطلاحى من
الاصطلاحى والعرفي من العرفي وبالجملة المنقول الشرعي والعرفي والاصطلاحى من اللغوي شائع ولا
شك في ثبوته بخلاف البواقى (قوله وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول الخ) ان كان المراد بهذا
شرح كلام المصنف كما يقتضيه السياق فهو شرح لا يطابق ظاهر الموضوع لان تقرير المصنف في التقسيم
الثاني وان اللفظ الغالب فيما هو من افراد المعنى اللغوي ان أطلق عليه لان حيث خصوصه فهو
حقيقة لغوية مجاز عرفي مثلا وان أطلق عليه من حيث خصوصه مع رعاية المعنى الاول فبالعكس
وأن المعنى الثاني ما يدب مع خصوصية الفرس وتقرير الشارح مبنى على اعتبار معنى عرفي آخر غير

آخر كما ذكره صاحب المفتاح ونسب الى السلف وزعم أن الاولى أن يعدل لمجازا فلفهم من كلامهم
ان القرية مثلا مستعمل في اهلها مجازا ولم يريدوا بقوله انهم انما مجازا بالنقصان لان الامل مظهر هناك
مقدر في نظم الكلام فان الاضمار بقابل المجاز عندهم بل أرادوا أن أصل الكلام أن يقال اهل القرية
فلما حذف الامل استعمل القرية بمجازا فهو مجاز بالمعنى المتعارف وبسبب النقصان وكذلك قوله كئسه
مستعمل في معنى المثل مجازا وبسبب هذا المجاز هو ان زيادة اذ لوقيل ليس منه شيء لم يكن هناك مجاز قدس

الترجى هذا الاسم على
غيره) أى اعتبار المعنى
الاول في الاسم المنقول
انما هو الترجى هذا الاسم
على غيره من الاسماء
(في تخصيصه بالمعنى
الثاني) أى تخصيص هذا
الاسم بالمعنى الثاني
والمراد بالترجى الاولوية
فعلم بهذا ان الوضع
قد لا يعتبر فيه المناسبة
كالمسند او ما جرد وقد
يعتبر فيه كالفاروق وغيره
واعتماد المعنى الاول
في الوضع الثاني لبيان
المناسبة والاولوية لا لجهة
الاطلاق والالزام ان
يسمى الذي فاقورة فلذلك
السر لا يجري القياس في
اللفظة فلا يقال ان سائر
الاشياء تجري على معنى
مخامرة العقل فان معنى
المخامرة ليس مرادى في
التجسس لجهة اطلاق التجسس
على كل ما يوجد
فيه المخامرة بل لا محل
للمناسبة والاولوية ليصح
الوضع لهذا المعنى لفظا
مناسبا له فاحفظ هذا
البحث فانه بحث شرعي
بل يسمع لمن لم يفسد من
سوء القياس في اللغة الا
لغة عنه فيطلق الاسد
على كل من يوجد فيه
الشجاعة مجازا بخلاف
الدابة والصلاة) أى ما
علم ان اعتبار المعنى

الاول في المجازا هو لجهة اطلاق اللفظ على كل ما يوجب فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول في المنقول ليس لجهة اطلاق فيصح

بمع اطلاق اسم الصلاة
 فمر على كل ما يوجب
 فيه دعا (وثبت أيضا
 ان الحقيقة اذا قل
 استعمالها سارت مجازا
 والمجاز اذا كثرت استعماله
 صار حقيقة ثم كل واحد
 من الحقيقة والمجاز
 كان في نفسه بحيث
 لا يستتر المراد فصرح
 والا فكما به والحقيقة
 التي لم تصر صريح والتي
 هجرت وعلب معانها
 المجازى كناية والمجاز
 الغالب الاستعمال
 صريح وعبر العال
 كناية اعلم ان الصريح
 والكناية اللذين هما قدما
 الحقيقة صريح وكناية
 في المعنى الحقيقي والذين
 هما نسبا المجاز صريح
 وكناية في المعنى المجازي
 (وعند العلماء البيان
 الكتابة لفظ بقصد
 بعينه) أي بعينه الموضوع
 له (معنى ثان ملزوم له
 وهي لانتافي ارادة
 الموضوع له فانما استعماله
 فيه ان قصد بعينه
 معنى ثان كافي طويل
 التباد) انه استعمال في
 الموضوع له لكن المقصود
 والعرض من طويل
 التباد طويل القامصة
 قطول القامصة ملزوم
 اطول التباد (بمختلف
 المجاز وله استعمال في غير
 لموضوع له فبنا في ارادة الموضوع له

الدابة في القوس بحسب الامة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مطلقة
 سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان اللفظ اطلاقا المقول
 على افراد المعنى الاول أعني المقول عنه كالحقيقة يعتبر فيه وفي الصريح اطلاقا على كل ما يوجب فيه ذلك
 المفهوم لزم صحة اطلاق المقول على كل ما يوجب فيه المعنى الاول لوجود الصريح وان كان اللفظ اطلاقا على
 افراد المعنى الثاني أعني المقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول أعني الحقيقي ليعرف في العلاقة بينه وبين
 المعنى الثاني أعني المجازي فيصع اطلاقا على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول أي ملابس له
 سرع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لو وضعه أو لما هو ملابس له بدور علاقة فهو
 مستعنى عنه لان مجرد الوضع والتعبير للمعنى الثاني كاف في ذلك وأيضا يلزم صحة اطلاق المقول على كل
 ما يوجب فيه المعنى الاول لوجود الصريح كايصح اطلاق المجاز على كل ما يوجب فيه العلاقة بينه وبين المعنى
 الاول أوجب بانه قد ظهر مما سبق من ان المقول قد جبر معناه الاول بحيث لا يسلط على افراد من حيث
 هي كذلك وأنه قد صار موضوعا للمعنى الثاني عبرة للموضوعات المبتهدة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق ان
 اعتبار المعنى الاول في نفسه ليس لصحة اطلاقه على المعنى الاول ولا لصفة اطلاقه على المعنى الثاني بل يلزم ما
 ذكرتم بل لا لوليه بهذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني وان وضع لفظ الدابة لفظا
 الاربع أولى وأنسب من وضع الجذرا ليه لوجود معنى الدبيب فيها والتناسب بين معنى وضع بعض الالفاظ
 ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجب فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة
 وهذا البحث مما أورده صاحب المفتاح في وجه نتيجة الحقيقة والمجاز (قوله ثم كل واحد من الحقيقة
 والمجاز) يعني ان الصريح والكناية ايضاً من أقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربع اقساماً متباينة أما
 عند علماء الأصول فقلان الصريح ما اكتشف المراد منه في نفسه أي ماله دلالة الى كونه لفظاً استعماله
 والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيه ما معنى حقيقياً أو معنى مجازياً وأما حذر بقوله
 نفسه عن استتار المراد في الصريح وواسطه غرابة اللفظ أو دخول السامع عن الوضع أو عن القرينة أو
 ما يوجب مع خصوصية القوس ويكون هذا قوله أيضاً وهذا التقرير صواب في نفسه أيضاً (قال المصنف
 وثبت أيضاً ان الحقيقة الخ) هذا الثبوت انما يظهر اذا اراد من المجاز التورية أو اذا اراد بمعناه
 الظاهري أو نذهب الى حقيقته رجه الله فلا تفرق يقال على تقدير كون المراد من السجع التورية لا يظهر
 ذلك الثبوت ايضاً لان انتقال المجاز الى الحقيقة ليس لكثرة الاستعمال بل لعدم الاحتياج الى القرينة
 وجوابه ان ذلك لعدم كثرة استعمال فيقول المصنف (قوله بواسطة غرابة اللفظ) هذا انما انف لمساكني
 في التقسيم الثالث من ان المجمل ما خفي المراد منه لنفس اللفظ خفاً لا يدركه الا ببيان من المجمل سواء كان
 ذلك لتراحم المعاني المتساوية الاقدام كالشتر أو لغيره كغرابية اللفظ كالمجمل اللهم الا ان يقال المجمل
 الداخل في الكتابة ما لا يكون متشابهاً في غرابة اللفظ (قوله أو عن القرينة) فيه بحث وهو ان
 سلماً ان الاستتار بواسطة دخول السامع عن القرينة ليس في نفسه انك لا تدرك الا انكشاف بواسطة
 تذكرة القرينة يكون في نفسه بل كل منهما بواسطة اللهم الا ان يقال الاكتشاف بواسطة تذكرة
 القرينة لا يتنافى الاكتشاف في نفسه لان معنى الاكتشاف في نفسه في تلك الصورة عدم استتاره باعتبار
 الامور التي تدركها الشارح من غرابة اللفظ ودخول السامع عن الوضع أو عن القرينة أو نحو ذلك
 قال (يعني ان الصريح والكناية ايضاً من أقسام الحقيقة الخ) أقول يعني كان المرجح للمقول من
 أقسامها قال (واحتذر بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ) أقول
 بخلاف المسبقي في التقسيم الثالث ان المجمل ما خفي المراد منه لنفس اللفظ خفاً لا يدركه الا ببيان من

صلى الله عليه وسلم إلا أنه لا يعرفه الحافظ قال ابن كثير لم أره سندا قط ولم يعرفه المزى والذهبي وغيرهما وقد جاء ما يروى معناه فيما أخرجه مالك والنسائي وابن حبان وصححه الترمذى عن أمية بنت ربيعة أنها روت رسول الله صلى الله عليه وسلم في نساء بني أمية على الإسلام فقلت يا رسول الله هل بنا يعلم قال لا لا أصفح النساء وإنما قولى لمائة امرأة كقولى لأمراء واحدة وفيما أخرجه الطبرانى والحاكم وإنما قولى لأمراء كقولى لمائة امرأة وفي مسند أحمد مطبوعات ابن سعد باللفظين كل جمعا وكان رجم ما عن مقيس للجمهور بغيره من حاله كماله (قوله مسئلة) هذه المسئلة موضوعة إيمان العوارض التى تعرض للجمهور مسئلة التى أثار من عموم اللفظ خصوص السبب همل يتخرج عن العموم ألا (قوله) إيمان أن لا يكون مسئلة أى لا يكون كلاما مقيما بدون اعتبار غيره من السؤال أو الحادثة (قوله) فيقول بلى وهى لا يجاب النسب السابق استقها ما كان أو غيرا فلا يصح بلى في جواب أن كان علمك كذا ولا

فهو ذلك وعن انكشاف المراد في الكتابة بواسطة التفسير والمبيان نقل المفسر والمحكم داخل في الصريح
ومثل المشكل والجهل في الكتابة لما عرفت من أن هذه أقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون
الخطبة والذات وما قال من أن المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بأن يستعمله فهو حاسدين
الاستتار وإن كان واضحاً في اللغة أو الانكشاف وإن كان خفياً في اللغة احترازاً عن أمثال ذلك

وبدل عليه ان الصريح يكون من الجازي ايضا لا بدعيه من القرينة (قوله قتل المفسر والمحكم دا خل
في الصريح الخ) قبل هذا ليس على ما ينبغي فان المراد بقوله في نفسه ان اللفظ المستعمل فيما وضع لـ اللفظ
المستعمل في غير ما وضع لـ ان استمر المراد فيها بالنظر الى أنفسهما واما ان يكون المعنى الحقيقي في
الطبيعة مهجورا والجازي مستعملا كالصلاة مثلا في الدعاء فهي كتابة في الحقيقة اللغوية صريح في
الجازي اللغوي وهو الاركان المخصوصة أو بالعكس فهي في الاركان المخصوصة صريح في الحقيقة الشرعية
كتابة في الجازي الشرعي وهو الدعاء والمصنف صرح بهذا وقسم الجاز والحقيقة اليهما ولاشك ان
الاستمرار والخفاء في المشكل والمجمل ليس لان المراد به المعنى المهجور وكذا الظهور في المفسر والمحكم
ليس لان المراد بهما المعنى المستعمل ولكن الخفاء والوضوح فهما لاهر يحقق في موضعه ان شاء الله
عالي فان قلت ذكر صاحب الكشف انه لا يستبعد في نتيجة النص والمفسر صريحا وقد رأيت في
كثير من الكتب ما يدل عليه الا ان موردا القسم ههنا يوجب اشتراط الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك في
النص والمفسر اذ ظهورهما باللغة لا بالاستعمال انتهى كلامه فاذا كره الشارح من دخول المفسر
مثلا في الصريح مخالفة فواجهه قلت قد سبق أن التقسيم باعتبار ظهور الالات فخرها ههنا متأخر عن
التقسيم باعتبار الاستعمال عند المصنف ومقدم عليه عندنا فلا سلام فدار الخالفه في الفرع هو
المخالفة في الاصل في فيه بحث وهو ان الظاهر من كلام المصنف أن يكون سبب الاستمرار في كتابة
الحقيقة هو كون المعنى الحقيقي المستعمل فيه مهجورا وسبب الظهور في صريحها كونه غير مهجور
وسبب الاستمرار في كتابة الجاز كونه غير غائب الاستعمال في المعنى الجازي المستعمل فيه كان سبب
الظهور في صريحه كونه غائب الاستعمال فيه ولاشك أن الاستمرار والخفاء في المشكل والمجمل ليس لان
المراد به المعنى المهجور وكيف والمشتراك المتزامن المعاني المتساوية الاقدام من قبيل الكتابة والمجمل وليس
بمعناه المراد مهجورا وكذا الظهور في المفسر والمحكم ليس لان المراد بهما المعنى المستعمل ولكن الخفاء
الظهور فهما لاهر آخر يحقق في موضعه ان شاء الله تعالى فان الخلف ان المهجر سبب الاستمرار والكتابة كلياً
عنده ليس سببا للظهور والصراحة كلياً كافي المشترك المذكور وبهذا اظهر أن قول المصنف

للمجمل سواء كان ذلك التزاماً بالمتساوية الأقدام المشتركة أو لغرابية اللفظ كالهوا وعقال (وما يقال من أن المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوا قاصدين الخ) أقول القائل صاحب الكشف وهو ما اعتبر قيدا للاستعمال ليتحقق ما اعتبر في القسم وهو وجود استعمال ذلك المنظم في القسمين الأخيرين أعني الصريح والكنائية كما يتحقق في الأولين أعني الحقيقة والجاز والشارح قوهم أنه ذكره لاحتراز فحمله على التكنيف وهو مردود ومنشؤه عدم الاستخراج لأن لصاحب الكشف فائدة ذلك التقيد الاحتراز المذكور ولكنه استدلل على وجود التقيد باشتراط اشتراك مورد التقسيم بين الأقسام حيث لا يتم بدون التقيد المذكور أيضا يعني الاستدلال عندهم قال باشتراطه في الصريح بان يقال هو ما يستمر المراد به بالاستعمال أي يحصل الاستمرار بالاستعمال بان يستعملوا قاصدين للاستمرار فانه مقصود عندهم لا غرض بخصيصه وإن كان معناه ظاهرا في اللغة كما أن الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم إن كان سقيا في اللغة عندهم ليقول باشتراطه في الصريح لا بشرط ههنا فيدل فيه المشترك والمشكل

فيمضي جواب أبي اليسر عليه السلام كذا وما ورد في الشعر من قوله وقد بعدت بالوصول بيني وبينها * بلى ان من زار القبر لم يسعدا

الجنة والى ابي روفى كتاب
 النبوة من صحيح مسلم
 يسرك ان يكون لاني
 البرسوة ولو ابي وفيه
 ايضا انه قال انت لفتني
 بجمك قال الجيب بى رفسير
 ذلك ما روفى كتب
 الاحاديث فلا ينقض
 صحة العربية لعدم
 التيقن باللفظ العربي
 عليه السلام او واحد
 من اصحابه فانهم يدعون
 الا في القرن الثاني وكانت
 الرواية برواه بالهـنى
 ليفهم الاجمى والمولد
 ومن لا يحسن العربية
 ثم دونت على حسب
 ما سمعت من الرواة
 وبذلك ان الحديث
 الذي جاء على خلاف
 الحاد في العربية ربما
 يضح طريق آخر على
 من الناحية المشهورة
 قال أبو حيان الادلمي
 ولم يهـد احد من أمه
 العربية من البصريين
 ولا من الكوفيين
 الاستشهاد بما روى في
 كتب الاحاديث على
 القواعد العربية وانما
 شاذ ما كان من المشايخين
 في ذلك وتفصل هــ هــ هــ
 وقال يجوز الاستشهاد
 ان كاس الرواة كلهم من
 العرب والافلاسيوخ
 أصلا (قوله هــ هــ هــ)
 أى ليس لي عليه وقوله

ولا ينقض ما فيه من التكلف وأنا عند علماء البيان فلان الكناية لا قصد معناه معنى ثان ملزم له أى الخطأ
 استعمال في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينقل
 منه الى ملزمه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ورجع الصدق والكذب كما يقال فلان ملزم بل اشتداد
 قصد بل طول الجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له تضاد بل وان استعمال المعنى الحقيقي كما
 في قوله تعالى والمحوات مطويات بينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وأمثال ذلك فان هذه كلها
 كتابات عند المحققين من غير انهم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطالب دلالته عليه انما هو
 قصد الانتقال منه الى ملزمه وحيد لا حاجة الى ما قبل ان الكتابة معناه في المعنى الثاني لكن مع
 جواز ارادة المعنى الاول ولو في محمل آخر يابست حال آخر بخلاف الجواز ان من حيث انه تجاوز مشروطا
 شر بـه مائة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشف الى انه بشرط في الكتابة امكان المعنى الحقيقي
 لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليه يوم القيامة انه يجوز ان الاستهانة والسطح وان النظر الى فلان معنى
 الاعتداده والاحسان اليه كتابة اذا استدلى من يجوز عليه النظر ويجاز اذا استدلى من لا يجوز عليه
 النظر والجمله كون الكتابة من قبيل الحقيقة صريح في الفتحا وعبره فان قبل قد ذكر في الفتحا ان
 الكلمة المستعملة انما يراد منها واحد او غير معناها واحد او معناها واحد وغير معناها معا والاول
 الحقيقة في المفرد والثاني المجازي المقرد والثالث الكناية وهذا من يكون الكتابة بقسم الحقيقة
 والمجاز بيانها قلنا ايراد الحقيقة هنا الصريح من اقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتضمنه
 عقيب ذلك ان الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقة فيبشر فان التضمن يردعه لا يقال
 فاذا اريد بها الكلمة معناه وتغير معناها مع ايلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذا لامعنى له الا ارادة المعنى
 الحقيقة التي لم تغير معنيها ليس بكناية لانتهاضه بالمثل المذكور بكيفيتها (قوله لا يخفى ما به من
 التكلف) لان التناظر في هذا التفسير الى الاستعمال لا الى قصد المستعمل فيكون المعنى في امكانه في المراد
 المراد واستناده هو استعمال اللفظ دون القصد والجمله المقترنة بعدم الصريح والكناية الظهور
 والاستتار في نفس الامر ولا دخل لقصد المستعمل في جعل الواضع في اللغة مستترا ولا في عكسه (قوله
 أى لفظ استعمال في معناه الموضوع له) فيه بحث لانه قد لا يقصد بالكناية معناها الموضوع له أصلا كما
 في قولنا لمن لا يبادل له طول العباد قد لا يبادل في طول ثامنه وأما ما أشار اليه من انه يشهد في الكناية
 فهو بر المعنى الاصل في ذهن السامع لا يقتل منه الى المكى عنه فيكون الموضوع له مفعولا في الكتابة
 من حيث التصور بدون التصديق فليس شئ اذ لا بد في الجمار أيضا من تصور المعنى الحقيقي ليفهم المعنى
 المجازي المشتمل على الناحية المخصصة للاسم نعمه قد دعوى كون الموضوع له مفعولا للتصور في الكتابة
 دون الجاز تحكيم (قوله كتابات عند المحققين) قبل بل هي عند المحققين من المشايخ الذي يتقدم
 حقيقة ولا يشتمل بكيفية وجعلها على ما يلقى ما عنه اشتعال بكيفية واستخبر بما في أمثالها من
 اختلاف المحققين فكلام الشارح ناظر الى مذهب متأخرى المحققين وكلام القائل ذهب الى مذهب
 قدامهم (قوله وميل صاحب الكشف الخ) اعترض عليه الشارح في حواشي الكشف بان قوله تعالى
 بل يده مبسوطتان والمحوات مطويات بينه الرحمن على العرش استوى ونحو ذلك كتابات كما صرح به
 وأما هما وعليه يدل كلام القاضي الامام فانه قال كل كلام يتحمل وجودا يسمى كناية وله اسم
 المجاز قبل أن يصير متعارفا كناية لاحتمال الحقيقة وغيرها الا ان الصحيح هو الاول لما ذكرنا من
 اشتراط اشتراك وجود التفسير بين الاقسام ولا يحصل الاشتراط هذا القيد قال (بل وان استعمال
 المعنى الحقيقي في قوله وميل صاحب الكشف الى انه بشرط في الكتابة امكان المعنى الحقيقي) أقول ذكر

عنده فالنسبة حقيقة وان نسب الى غيره للملازمة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت ال بيع البقل فقوله عنده أي عند المتكلم واعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحّد انبت ال بيع البقل يكون الاسماء مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهري انبت ال بيع البقل فقد استند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسماء حقيقي مع ان ال بيع ليس بفاعل في العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال رجل جاءني زيد نفسه من يداعناه الحقيقي والحال انه لم ينجي وفكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريدها فهم الخطاب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب عنده أولا عنده وان حمل على الجواب بقوله اليوم لغوا لافائدة فيه ويجب صيانة كلام العاقل عنه وذلك ظاهر لاهمية فيه وقوله وعند الشافعي يحتمل على الجواب فلا يفتن ان

الحقيقي والحجازي معا لانما هو للمتنوع انما هو اذ تم ما بالذات وفي الكناية انما هو يدل المعنى الحقيقي لا انتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير موضع على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فبما في ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لا تكون لا انتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصد امن غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والحجازي معا بالذات وهو متنوع او بهذا يدفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له من انفا لارادة الموضوع له لا امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكن استعماه فيما وضع له انما استعماه لارادة غير الموضوع له لذلك (قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز) يريدان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المقصد بالوقوفين وفي الجملة بالعقلين أو الحكيمين وعمل المصنف انما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثر من دون الاسناد ولا وصف النسبة بالحقيقة والمجازية دون الحقيقة والمجاز لان انصاف الكلام بما اغاها باعتبار الاسناد فلذا اعترف في التقسيم للنسبة فصارا لحاصل ان الحقيقة العقلية جملة استند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي جملة استند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم للملازمة بين الفعل وذلك الغير نحو انبت ال بيع البقل لما بين ال انابت وال بيع من الملازمة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريدها فهم الخطاب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو وصوف به سواء قام به في الخارج كضرب أولا كان وسواء صيد عنه باختياره أولا سواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر أولا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا أولا يطابق شيئا منها أو يطابق أحد هاتين فلو قال الفاعل عند العقل خرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت ال بيع البقل اللهم الا أن يقال المراد عقل المتكلم أو السامع وقد اشتهر به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي أيضا فاعل في اللفظ ولو اراد بالفعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصله في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق فخرج الأقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا اعتقاد مثل قول القائل جاءني زيد مع علمه بانه لم ينجي لانه لم يوصف بالنجي ولا في الواقع ولا عند المتكلم بحسب التحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل حاصله عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمر وعلى لفظ المبني بالفعل لان المضموم به صفة معروفه ففاعل ثم الضمير في غيره وراجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل أقم السيل على لفظ المبني بالفعل

مع امتناع المعنى الحقيقي قطعاً ثم قال فان أجيب بان ارادة المعنى الحقيقي لا تستلزم تحقيقه وهو ظاهر ولا يلزم منه الكذب لان ارادته لا تكون على وجه القصد اليه انما توفيقا بل لينتقل منه الى المقصود قلنا وكذلك النظر في سقم من لا يجوز النظر عليه يراد ولا يفتق ويكون كناية (قوله وفي الكناية انما أراد بالخط) ردوا الشرح بقى في شرح المفتاح بان الموضوع له اذا لم يكن مقصودا أصليا في الكناية لم يكن مستعملة فيه كما صرح به صاحب المفتاح فلا تدرج الكناية في حدود الحقيقة أصلا (قوله والمجاز العقلي الخ) فان قلت لو قال المتكلم جاءني زيد مع علمه بانه لم ينجي وعلم الخطاب أيضا انه لم ينجي مع علمه بان المتكلم ظاهرا فانه ليس بحقيقة ولا مجاز بل بهد لغوا مع انه يصدق عليه انه جملة استند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم فلا بد من زيادة قيد التأويل قلت لا نسلم لان قيد الملازمة يخرج له لا ملازمة بين النجى

المحققون لكلام الكشاف ان استعمال بسط البدني لجودناظر الى من حاز ان يكون له يد سواء وجدت أو حجت أو شئت أو قطعت أو فقدت لنقصان في الحقيقة كناية مختصة لجواز ارادة المعنى الاصل في الجملة

تعدى عند غيره (قوله لا لخصوص السبب) قيل عليه فيلزم جواز تخصيص السبب

والانقسام العقلي (اذا)
أما قلت لفتا على مسمى)
هذا يشل اطلاق اللفظ على
المعنى سواء كان المعنى حقيقيا
أو غير حقيقي واطلاق
اللفظ على اقرار بصدق
صليها المعنى وكان ينبغي
ان يقول فان أردت عين
الموضوع له حقيقة لكن
ليزيد كرهذا القسم وذكر
ما هو بعده وهو أنواع
الحازات فقال (وأردت
غير الموضوع والمعنى
الحقيقي ان حصل له) أى
لذلك المسمى (بالفعل

عنه بالاكتفاء ولم يكن
لنقل السبب فائدة ولا
طابق الجواب السؤال
ورد بالنسب لان العام في
السبب محكم فلا يمكن
تخصيصه منه ولا ينفذ
وبان فوائدها انقل كثيرة
لا تحصر في خصوص
الحكم وبان المساواة
في العموم والخصوص
غير واجبة وانما لواجب
هو الكشف عن السؤال
وبان حكمه (قوله)
حكم المطلق الخ المطلق
عند الاغمة الحنفية ترجعهم
الله ما يدل على الذات دون
الصفات لا بالنسبة ولا
بالاثبات بناء على ان اسم
الجنس مثل علم الجنس
في كونه موضوعا للحقيقة
على ما هو الحقيقة في دون
الانفراد المنتشر كاهو
الرأى المبرج والقول

لان فاعله الوداد لا السبل ومثل هو في عيشه راضية لان الفاعل اغاها صاحبها يشه ويخرج مثل
قول الله عز وجل والاقوال الكاذبة لان الفعل في المنسوب الى نفس الفاعل عند المنسك في انما هو راضى
غيره فلا يحتاج الى قيد التأويل ويكون قوله للراضية استرازا عن مثل أثبت المنسب اليه الفعل لأنه ليس
بحقيقة وهو ظاهر ولا يحتاج لان العير لا بد أن يكون من ملاسات الفعل (قوله فصل) قد سبق انه لا بد
في المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والامثلة في الاستفراغ وزنى
مذكوره القدم الى خمسة وعشرين وشبطه ابن الحاجب في حجة الشكل والوصف والكون عليه
والاول اليه والمجاورة وأورد المجاورة ما يعم كون أحدهما في الاسترا بالجزئية أو الأول والكون ماني يحمل
وكونه متلازمين في الوجود أو العقل أو الخيال وغير ذلك والمصنف في تسعة الكون والاول والاضداد
والمقابلة والجزئية والاول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصله بالفعل
للمعنى المجازي في بعض الأزمان خاصة أو لأفعل الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى
المجازي فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصله في ذلك الزمان أو في جميع الأزمان لم يكن
مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصله باقيا فهو الاستعداد والاول لم يكن بينهما لزوم واصل في
العقل بوجه ما دلل على علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما في مجرى ذهن وهو المقابلة أو مضمنا الى الخارج
ويشأن ان كان أحدهما جزءا للآخر فهو الجزئية والكيفية والا فان كان اللازم صفة للملزم فهو
الوصفية أى المشابهة والاول للملزم اما ان يكون أحدهما حاصل في الآخر وهو الحلية والعلية أو سببية
وهو السببية والمساوية أو شرطية ولا يخفى أن هذا أيضا ضبط وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم
عرفي ولوجه ما دوائر بين المعنى والاثبات بانه اذ لم يكن اللازم صفة للملزم فان كان أحدهما حاصل في
الآخر فهو الأول والاول ان كان سببية والاول والشرطية ورد المنع على الاخير وسبق في أثناء
المكلام ما على التقسيم من الابحاث (قوله فصل اذا أطلقت لفظا على مسمى) مذلول اللفظ الظاهر من
حيث يقصد باللفظ مسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوم ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد
يخص بنفس المفهوم ودون الافراد والمسمى به ما يفقال لكل من زيد وعمر و بكر مسمى الرجل ولا يقال
انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى وأورده بلفظ التشكيك لئلا يشبهه ان المراد مسمى ذلك اللفظ

وزيد فهذا امثل أثبت الخريف البقل (قوله ومثل هو في عيشه راضية) مذهب الخليل انه لا مجاز فيه
بل الراضية بمعنى ذات صاحبي يكون بمعنى مضمعة فهو نظير لا ين وتام وهو مشكل في القول التاء لان
هذا البناء يستوي فيه المدكرو المؤن ويمكن أن يجاب بجواز كونهم المتباعدة لانه أثبت كعلامة
(قوله من العلاقة) والعلاقة بفتح العين تستعمل في المعاني وبالكسرى في المحسوسات وعكسه العوج
(قوله وشبطه ابن الحاجب في حجة) وجه الشبط على ما ذكره القاضي في شرحه ان يقال اما ان يكون بين
ذاتهما اتصال أولا والاول والمجاورة والثاني اما ان يحصل لذات أولا والاول وصفان بينهما تقدم وتأخر
اذ لو اجتمع عالم خلاف فرض فان استعمل المتقدم لانه آخر فالكون عليه أو بالعكس فالاول اليه والثاني
أمر ان لا اتصال بينهما بالذات ولاهما في محل قابل لم يكن لهما محل يشتركان فيه ولا علاقة بينهما وذلك
الحال اما صورة محسوسة وهو الشكل أو غيرهما وهو الصفة هذا ويمكن ضبطه في واحد وهو اطلاق
اسم الملزم على اللازم أو اثنين هما اطلاق اسم الملزم على الملزم أو عكسه اذ لا بد في الجمع من اعتبار
اللازم على ما صرح به الشارح في شرح التلخيص (قوله وأورده بلفظ التشكيك الخ) لا يقال فعلى هذا ان
بالطريق الى من ترم عن السيد كقوله تعالى بل يداه بسوطان متفرد على الكناية لامتناع تلك الارادة

اللفظ للحصول فيه وإنما

لم يقيد في المتن بعض

الأزمان بهذا القيد لأن

التقدير بتقدير استعمال

اللفظ في غير الموضوع له

مع أن المعنى الحقيقي حاصل

لذلك المسمى فإن كان زمان

الحصول عين زمان وضع

اللفظ للحصول فيه كان

اللفظ مستعملاً فجاء وضع

له المقدر خلافه فهذا

القيد مفروغ عنه (أو

بالقوة مجاز بالقوة كالسكر

نجرأ رقت وإن لم يحصل

له أصلاً) أي لا بالفعل

ولاً بالقوة

محملة لخصص كثيرة

من غير شمول ولا تعيين

فإنه مبدئى على كون اسم

الجنس مؤنثاً والفرد

المتشرب مع القصور في

عبارته إذ مراده مائل

على شائع في جنسه وصدقه

على المقيد نحو رقيقة

مؤمنة وأجابه بتحقيق

الواسطة بينهما فإن قيل

إنما فسرناه لأن الحكم

إنما يتعلق بالأفراد دون

المفهوميات قلنا ما يميل

عليه المطلق هو الماهية

والحكم يتعلق بها ولكنها

لا توجد إلا في ضمن فرد

مافصل ما هو الواجب

بكل واحد من أفرادها

وحشياً تفهم الفردية

تفهم من التفرع لأن

اللفظ المطلق (وقوله فإن

فلا يتناول المجاز مع أنه المقصود بالنظر (قوله في بعض الأزمان) أعلم أن المعتمد في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم أي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله لفي الزمان اللاحق ويتبع فيها ما حصوله في زمان اعتبار الحكم والالكان المسمى من أفراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازاً والتقدير بخلافه يلزم من هذا امتناع حصوله لفي جميع الأزمان وهو ظاهر ولا يتبع حصوله في حال الحكم أي زمان إيقاع النسبة والتسليم بالجملة لا قطع بان الاسم في مثل قلنت قبلاً وعصرت خيراً مجازاً وإن صار المسمى في زمان الأخبار قبلاً وخيراً حقيقة وكذا في مثل أتوا البناي أموالهم وقت البلوغ وهو مجازاً وإن كانوا ينامي حقيقة حال التسليم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصر إذا صار خيراً وأكرم الرجل الذي خلفه أبوهم بغيرناه حقيقة لكونه خيراً عند المصير وبما عند الخلف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الأزمان يعني البعض خاصة ثم قيد لذلك البعض في الترخيص بكونه مغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه أي كان بناء الكلام ووضع على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف أن المجاز باعتبار ما كان أو ما يؤول أن كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والعنى أن وضع الجملة ودلالتها على أن يكون المعنى الحقيقي حاصلًا للمسمى في حال تحقق الحكم به في مثل أتوا البناي أموالهم وأعصر خيراً وضع الكلام على أن تكون حقيقة اليتيم حاصله لهم وقت إنشاء الأموال إياهم وحقيقة الحر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازاً بل حقيقة فيجب أن يكون الحصول في زمان سابق لكون مجازاً باعتبار ما كان أو لاحق لكون مجازاً باعتبار ما يؤول وإن كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فإذا قلنا كتب زيد مجازاً عن كتب زيد باعتبار ما كان فعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى أن معنى جوهر المسروق وهو الحادث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو

قال على معنى بالثبوت كبره كفاه في المقصود لا ناقول ليس كل مسمى يجب أن يكون معنى اللفظ آخر اللهم إلا أن تعذر اللفظ الموضوعية بالأوضاع العامة وفيه تكلف كذا قاله الفاضل الشريف (قوله ويتبع فيها ما حصوله الخ) قال الفاضل الشريف أعلم أن قولك هذا القليل قلته أسس حقيقة وهذا الخمر عصرتا في السنة الماضية كذلك مع امتناع الحصول في زمان وقوع النسبة فلا يكون الامتناع في ذلك الزمان ضابطاً للعقبة ولا للمجاز نعم يجوز أن يكون شرطاً للمجاز بحسب الالكون أو الأول وفيه بحث لأن قولك قلنت هذا الخمر أسس مجاز بحسب الالكون مع حصول المعنى الحقيقي وهو الحياة المسمى المشار اليه حال اعتبار الحكم وهو القتل على ما ذكره الشريف في مواضع وأعرضت على قولهم بوجوب امتناع حصول المعنى الحقيقي للمسمى في المجازة كيف يجوز أن يجعل الامتناع المذكور شرطاً للمجاز بين هذا ولك أن ترفع الاعتراض المذكور عن قولهم بأن المجاز في المثال المذكور باعتبار الحكم المدلول عليه باسم الإشارة والمعنى الحقيقي وهو الحياة غير حاصل للمشار اليه في زمان اعتبار هذا الحكم أعنى الإشارة ويمكن أن يدفع البحث أيضاً بان المراد جواز الشرطية لهما في بعض المواضع وبعض أفرادهما لانهما مطلقاً قلنا مائل (قوله إذا صار خيراً) متعلق بالاشرب لا بقولنا لا كان مجازاً (قوله أن معنى جوهر الحروف) إشارة إلى دفع شبهة وهي أن الحادث ليس معناه حقيقة للفعل بل معنى تفهمي وتقرر الجواب

فقد استعمل بطريق الكتابة هناك كثيراً حتى صار بحيث يفهم منه الجود من غير أن يتصور يد أو يسط ثم استعمل ههنا مجازاً في معنى الجود وقس على ذلك نظائر في قوله تعالى الرجن على العرش استوى وقوله تعالى ولا ينظر إليهم فإن الاستواء على العرش الجالس عليه فين يتصور منه ذلك كناية محضه عن الملك اختلاف الحكم) كقولك أطمع رجلاً أو كسر رجلاً عارياً فإن الحكم في أحدهما الإطعام وفي الآخر الاستئصال (قوله فعدار كقوله لا نعتسقي

مدلول الفعل أعمى الحال أو الاستقبال أدلو كان حاصله في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازاً
وإذا قلنا كتب زيد مجازاً عن يكتب باعتبار ما يؤمل فعني حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل
له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل حقيقة لا مجازاً كان حاصله في الزمان
الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازاً لان زمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين معاً
لزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما ينسب فانه أراد بالمعنى
الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له في الفعل جزءاً أعني الحدث والمسمى في الاسم ما أطلق عليه اللفظ
من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق أو لاحق مع انه ليس
بالمسمى الذي أطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن زمن سابق
أو لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والا حسن أن يقال التعبير عن الماضي بالمضارع
وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالمضارع
في كونه سبب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ أحدهما للآخر ثم في كلامه نظراً من وجهين
الأول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الأزمنة لا يوجب كونه حقيقة
لجواز أن لا يكون إطلاق اللفظ من جهة كونه من أفراد الموضوع له كإطلاق الدابة على الفرس مجازاً
مع دوام كونه محمداً على الأرض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلامر في المجاز باعتبار ما يؤمل بل يكتفي
توهم الحصول كإي عصرت خرواراً يفت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤمل مع عدم حصول حقيقة الخبر

انه معنى حقيق بجوهر الحروف وان كان تضمنياً لمجموع الجوهر والهيئة (قوله ليس المعنى الذي أطلق
عليه المجاز) مع أن ما ذكره في شرح قوله اذا أطلقت لفظاً على معنى من ان هذا يشبه إطلاق اللفظ
على المعنى وإطلاق اللفظ على أفراد يصدق عليها المعنى بشعر بان المراد بالمسمى ما استعمل اللفظ فيه
وأريد هو منه لا ما هو أعم منه ومن الفاعل الذي يستعمل اللفظ فيه (قوله والا حسن) أي في توجيه
مجازية التعبير عن الماضي بالمستقبل وعكسه (قوله من باب الاستعارة) لامن باب المجاز باعتبار
الكون أم الأول (قوله ثم استعارة لفظ أحدهما للآخر) قال الفاضل الشريف فالاستعارة في الفعل
على وجهين الأول باعتبار المعنى المصدرى مطلقاً الثاني باعتبار تقييده بالأزمنة فيكون أسهل المعنى
موجوداً بهما وهذا معنى ما قبل ان المجاز في الفعل قد يكون بحسب الزمان (قوله لا يوجب كونه حقيقة)
ذان قلت بل قبل المصنف ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم يوجب كونه اللفظ
حقيقة ل كونه مستعملاً في الموضوع له وهو خلاف المقدور وهذا ضروري وما ذكر من المثال
لا ينافيه بل يقويه قلت خلاف المقدور انما يلزم اذا كان اللفظ مستعملاً في الموضوع له بالهيئة وهو
بعينه معنى الحقيقة (قوله الثاني ان الحصول بالفعل الخ) قال الفاضل الشريف اعل مراد المصنف
بقوله ان حصل له بالفعل ان ذلك الإطلاق ان كان اللاحظة حصوله في بعض الأزمان فلا إشكال عليه
وأنت خير بما فيه من التكلف لعدم مساعدة العبارة عليه وكذا على ما قبل مراده ان كان من شأنه
الحصول لظهور ان الحصول بالفعل حقيقة ليس بشرط وقد يجاب أيضاً بان ما ذكر ليس بمجاز باعتبار

وهو لا يجوز عليه مجاز متفرع علم او عدم النظر من يجوز منه التلخيص كتابه مؤتمنة عن عدم الاعتداد
وهو لا يجوز منه مجاز كذلك قد يقال (ثم في كلامه نظراً من وجهين الأول أن حصول المعنى) أقول أراد
بكلامه ما أشار إليه بقوله وشرح هذا الكلام الخ ومثلاً النظر الأول قوله والا لكان المعنى من أفراد
الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه لا يقال مراده ان المعنى الحقيقي اذا حصل للمسمى في زمان اعتبار
الحكم لم يكن مجازاً من هذه الجهة فيكون حقيقة المستعمل لا يتحول عنها لأننا قلنا عدم كونه مجازاً من

رتبة كائنه قبل عليه هذا
رتبة كائنه والمطلق قيد
بالمؤمنة راجب عنه بان
المطلق قيد بني الكثرة
فثبت المؤمنة لا تنفاه
الثالثة وهذا هو مراد
المصنف رحمه الله فيها
نقل عنه أن معنى حمل
المطلق على المقيد تقييده
بقيد ما سواه كان هو
المدكور في المقيد أو غيره
لانه في مقابلة اجراء
المطلق على الطلاقة ومعناه
عدم تقييده بقيد
ما يدل على اسم أو رادوا
عليه الاشكال بتقييد
الرتبة بالسلامة مع ان
المدكور في المقيد سده
المؤمنة لا السلامة على ان
ذلك مناقضة في المثال
(قوله ككفارة الجبن الخ)
وهما حادثان ورد فيهما
الحكم المقدور ويحسب
الرتبة مطافاً في احدهما
كما في قوله تعالى لا يؤخذكم
الله بالغفوى في أعماكم
ولكن يؤخذكم بما
عقدتم الايمان فكفارته
اطعام عشرة مساكين
من أوسط ما تطعمون
أهلكم أو كونه مسم أو
تخرير رتبة ومقتضى اني
الأخرى حيث قال الله
تعالى ومن قتل مؤمناً
خطأ فتر رتبة مؤمنة
(قوله يحمل بالانفان)
لا متاع للجميع بينهما
فيما ورد المطلق والمقيد

(فلا بد وان تردده في لازم الغناء الوشعي ذهنا أي ينتقل الذهن من الوشعي اليه) والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط ان يلزم من
تصوره تصويره كالبصير اذا أطلق على الاعشى كالغائط اذا أطلق على الحدث (وهو) أي اللزوم الذهني (أما ذهني محض) ان لم يكن
بينهم الزم في الخارج (كنهية الشيء باسم مقابله) كما يطلق البصير على الاعشى (أو منضم الى العرفي) ان كان بينهما زم في الخارج
أيضا لكن بحسب عادات الناس (كالغائط) فإنه لما وقع في العرف قضاها الحاجة ٣٠١ في المكان المطهر حصل بينهما ملازمة

عرفية فبناء على هذا
العرف ينتقل الذهن من
المحل الى الحال فيكون
ذهنا منضمنا الى العرفي
(أو الخارجى) أي يكون
الذهنى منضمنا الى
الخارجى ان كان بينهما
زم في الخارج لا بحسب
عادات الناس بل بحسب
الخلقة فصار للزموم
الخارجى قسمين عرفيا
وخلقيا فيسمى الاول
عرفيا والثاني خارجيا
(وحينئذ) أي اذا كان
اللزوم الذهني منضمنا الى
العرفي أو الخارجى (أما ان
يكون أحدهما جزءا
للآخر كما يطلق اسم
الكل على الجزء وبالعكس
كالجمع الواحد) وهو نظير
اطلاق اسم الكل على
الجزء (والقبسة للبعد)
وهو نظير اطلاق اسم الجزء
على الكل (أو خارجا عنه)
عطف على قوله جزءا
لأنه (وحينئذ) أما ان
لا يكون اللزوم صسفة
للملزوم وهو (أي اللزوم
أما يحصل أحدهما في
الآخر كما يطلق اسم المحل
على الحال أو بالعكس وأما

للمسمى بالفعل أصلا (قوله فلا بد وان تردده معنى لازما) لان معنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى
اللازم والمراد كون المعنى الوشعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازى في الجملة ولا يشترط اللزوم
معنى امتناع الانسكاك في التصور كالصير يطلق على الاعشى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور
الاعشى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعشى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات
باعتبار المجاورة في الاول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجى والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم
أحد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الابن على الابن بل هو من
قبيل الاستعارة بتزيل المتقابل منزلة التناسب بواسطة تلخيص أو تهكم كإني اطلاق الشجاع على الجبان أو
نفاؤل كإني اطلاق البصير على الاعشى أو مشاكلة كإني اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما أشبه ذلك
(قوله أو خارجا عنه) معناه أو يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر أو لعل على ظاهره وهو أن
يكون أحدهما خارجا عن الآخر بل يناق كون أحدهما جزءا للآخر ولم يقابل ضرورة انه اذا كان
أحدهما جزءا للآخر كان أحدهما هو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء (قوله أو يكون صسفة) أي
اللزوم صسفة الملزوم وهذا عطف على قوله أما ان لا يكون اللزوم صسفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى
استعارة فان قلت قد جعل أنواع العلاقات متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون
أحد المعنيين جزءا للآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها أن لا يكون وصفه الى غير ذلك مما يشهر
به التقسيم وأنت خير بانه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة

ما يؤل عند المصنف بل مجاز بالقوله فانه لما قال فار يقت لم يبق فرق بينهما وبين اطلاق المسكر على خمر
أو يقت ويدفع بالفروق بين الاطلاق قبل الازافة والاطلاق بعدها (قوله والتحقيق ان العلاقة الخ) فيه
بحث لتصريحه فيما بعد بان العلاقة لا تقبض على الاستعارة لجواز وجود مانع فلا بد للاتفاق المذكور
على ان العلاقة فيما ذكره من الاطلاق ليس هو اللزوم الذهني على انه يرد عليه أيضا ما ذكره الفاضل
الشريف وهو انه يلزم من هذا أن لا تكون السببية أيضا علاقة للاتفاق أيضا على امتناع اطلاق الابن
على الاب مع تحقق السببية بينهما (قوله أو مشاكلة) المشهور ان العلاقة في المشاكلة البديعية هي
العصبة الحقيقية أو التقديرية والخ في أن عدها علاقة باعتبار ان دليل المجاورة في الخيال فهي العلاقة
في الحقيقة والأفلاصاحبة في الذكر بعد الاستعمال والعلاقة تسمى الاستعمال فتكون قبله (قوله مثلا
اطلاق المشفر على شفة الانسان الخ) لم يرد به اطلاقه عليها من حيث خصوصها والاحتمال كونه من
اطلاق المقيد على المطاق أو يكون من اطلاق المقيد على المقيد بقيد آخر بل أراد اننا اذا قلت مثلا
رأيت مشفرا فيما اذا رأيت شفة انسان فيجتمعا أن يكون من باب الاستعارة وهو ظاهر ويحتمل أن

هذه الجهة لا يقتضى كونه حقيقة لجواز أن يكون مجازا من جهة أخرى حينئذ لا يكون حقيقة نعم لو قال
لم يكن مجازا لا يمكن توجيهاه كمالا يحتمل ومنشأ الثاني قوله وفي المجاز باعتبار ما يؤل حصوله في الزمان
اللاحق ويمكن دفعه أولا بان مراد المصنف رحمه الله تعالى بقوله ان حصل له بالفعل في المجاز باعتبار

بالسببية كما يطلق اسم السبب على السبب وهو عين النبت (أي النبت) أو بالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا
يحتمل العكس أيضا) أي قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا يحتتمل اطلاق اسم السبب على السبب (لان الرزق سبب خائى للمطر
وأما الشرطية كقوله تعالى وما كان الله لمضيغ اعماكم أي صلاتكم) هذا نظير اطلاق اسم الشرط على المشروط (وكاعلم على المعاليم)
نظير اطلاق اسم المشروط على الشرط (أو يكون صسفة وهو الاستعارة وشرطها أن يكون الوصف بينا كالاسد رادبه لازمه وهو الشجاع

حلم المطلق على المقيد
مع اختلاف الحادثة
حيث شرطنا التتابع في
صوم كثارة ليجين حلا
على ما يقيد في كفاية القتل
واظهار حاصل الجواب
انما جلده على مقيد
وارد في قراءة ابن مسعود
رضي الله عنه في هذه
الحادثة فانما يجيء ورما
الى زيادة على الكتاب
لكونها مشهورة ولم يقيد
الشاعري رحمه الله الايام
بالتتابع في كفاية الجين
لان القسرة الغير
المترارة ليست بجبهة عنده
كما ان لا يه ليس بذهب
لشاعري رحمه الله فاه عمل
بها في مواضع منها قطع
بمين السارق ومنها
الرماع ونحوه بل
نكره لرجحه لدليل آخر
عنده ولعل ذلك ما روى
عن عائشة زلت وصيام
ثلاثة ايام متتابعات
فقطعت متتابعات أخرجه
الدارقطني وقال اسناده
صحح وسبأني في ركن
السنة وان قيل فلم يقيد
بما ورد في حادثة أخرى
على ما هو مذمومة قلنا
ومن شرط المجلس
عنده أن يكون المقيد
نوعا واحدا والاصور في
كثارة اظهاره والقتل
مقيد بالتتابع وفي المطع
التمتع بالغير بنى ورجما
فوان (قوله هذا اذا كان الحكم متبنا الخ) ويدخل فيه نحو قوله اعتق عى رقية ولا تنق عى رقية

الانسان يجوز أن يكون استمارة على قصد التشبيه في الغلط وان يكون مجازا من سلام اطلاق الكل على
الجزء أعني المقيد على المطلق وهو أكثر من أن يحصى قلت كانه قصد ما يزا لاقسام بحسب الاعتبار
وأراد انما به يعتبر كون أحدهما جزأ للآخر أو وصفه الى غير ذلك فان قلت فالاستمارة قد تكون
باعتبار جامع داخل في الطرفين أو شكل لهما فكيف حصر الجامع في الوصفية قلت أراد ان اللازم وهو
ما حصل له الجامع وصف اللازم أعني المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين أو شكلا
لهما فان قيل فاللازم أعني المعنى المجازي الذي أطلق عليه اللفظ في مثل رأيت في الجماء أسد هوزيد
الشجاع مثلا وليس بوصف اللازم أعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذي هو
الشجاع وهو وصف له واعا وقع الاطلاق على زيد باعتبار انهم من فراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا
وهنا بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجاز ان كان هو الانسان الشجاع فلما مر انه

يكون من باب اطلاق المقيد على المطلق بان يتجرد عن قيد كونه شجاعا بهير ويكون المراد منه مفهوم
الثقة مطلقا وتكون الخاصوصية مستفادة من قرينة خارجية على قياس قولنا رأيت رجلا فلما اذا
رأيت زيدا فانك لا تزيد به خصوصية زيد مثلا كذا في شرح شريف الفتح وقد يقال شقة الانسان
وان كان مقيد من جهة كونه مطلق من قيد الغلط الذي كان في المعنى الحقيقي للمشهور م هذا الاعتبار
صح جعله من باب اطلاق المقيد على المطلق (قوله قلت كانه قصد الخ) ما ذكره الشارح انما يصح اذا
كان المصنف يصدد تقسيم المجاز لا يصدد تقسيم العلاقة التي اعتبر في الاستمارة هي العلاقة
وفي المجاز المرسل الكلية والمجزئية ولا شأن أن التعاريف بين هاتين العلاقتين مثلا بالذات لا بالاعتبار (قوله
باعتبار جامع داخل في الطرفين أو شكل لهما) مثال الاول استمارة التقطيع الموضوع له لارالة الاتصال
بين الاجسام المترفة بعضها ببعض لتفريق الجماعة وابعاد بعضها عن بعض كقولنا تعالى وقطعناهم
في الارض أجمع والجامع ازالة الاجتماع الذي داخل في مفهومها ومثال الثاني استمارة الانسان للصورة
المنقوشة على الجدار (قوله فكيف حصر الجامع في الوصفية) هذا الحصر مفهوم من قول المصنف
وشرطها أن يكون الوصف بينا فان اشتراط البينة ليس الا في الجامع كما تقرر في موضعه (قوله أو شكلا
لهما) على أن الشكل داخل في الوصف فلا ينافي كون الاستمارة باعتبار شكل لهما حصر الجامع في
الوصف قال الشارح في حواشي شرح المختصر اعلم أن الصفة الظاهرة المشتركة فيها أهم من
المحسوس والمقول كافي استمارة الورد للحد واستمارة الاسد للشجاع وجبئ بدريج فيه الشكل فلا
يصح جعل الاشتراط في الشكل قسما على حدة (قوله وههنا بحث وهو ان اللازم الخ) أجيب بان
المصنف فرق في أول مطاع الفصل بين المعنى المجازي والمسمى المجازي العموم والخصوص والمسمى
المجازي هو ما صدق عليه المعنى المجازي في الاستمارة وهو الانسان الشجاع مثلا وأما المعنى اللازم
للمعنى الحقيقي فهو الشجاع والالط لم يستعمل في اللازم من حيث هو لازم بل في فرد منه عظمى القرينة
فالمشبه هو الثاني والوصف هو الاول ثم المعنى الحقيقي لم يحصل للمسمى المجازي وان كان حاصل للمعنى

ما يؤزل ان كان من شأنه الحصول بالفعل لظهوره وان الحصول بالفعل حقيقة ليس بشرط وتايلان
ما ذكر ليس مجاز باعتبار ما يؤزل عند المصنف رحمه الله تعالى بل مجاز بالقوة فانه كما قال فارقت لم يبق
فرق بينهما بين اطلاق السكر على خمر أو بقى اللهم الآن يفرق بين الاطلاق قبل الارافق وبين
الاطلاق بعدهما قال (فان قلت فالاستمارة قد تكون باعتبار جامع داخل في الطرفين أو شكلا لهما
وكيف حصر الجامع في الوصفية) أقول ان قيل لم يصح المصنف باعتبار الجامع في الوصفية فن أبين
أخذه الشارح الحرير بقوله وشرطها أن يكون الوصف بينا قال اشتراط البينة ليس الا في

ليس يوصف للمألوم أعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا أعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر
انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فحينئذ لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم
المشبه به على المشبه وإيضاح المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي أصلا ضرورة ان معنى الاسد
حاصل لذات لها الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتخصيص (قوله واذا عرفت)
يريد ان بعض أنواع العلاقة بين الشئين مما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان

المجازي فاذا دفع الامر ان ولا يخفى ما فيه من التكلف (قوله فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد) قيل هذا من
قبيل تحميط اصطلاح العلمين فان المصنف على ما ترى ما اعتبر فيه القسبة فحقا ان المألوم هو الشجاع
مطلقا (قوله وايضا لا يصح الخ) فيه بحث لانه قد صرح بان مقصود المصنف تمثيل الاقسام بحسب
الاعتبار فلا ضير في حصول المعنى الحقيقي للمعنى المجازي اذ يكفي عدم اعتباره في الاستعارة (قوله واذا
عرفت ان معنى المجاز على اطلاق اسم المألوم على المألوم الخ) اعتبار المألوم فيمساوى الثلاثة الاول من
أنواع المجاز صرح به وأما فيما قبله صرح به لغاية ظهوره لان المعنى الحقيقي اذا حصل للمعنى المجازي

الجامع كما تقرر في موضعه فقرر السؤال ان المفهوم من عبارة حصر الجامع في الوصفية مع الاستعارة
قد يكون باعتبار جامع داخل في الطرفين كافي استعارة التقطيع الموضوع لازالة الاتصال بين الاجسام
المتفرقة بعضها ببعض لتفريق الجماعة وابعاد بعضها عن بعض في قوله تعالى وقطعناهم في الارض أما
والجامع ازالة الاجتماع الداخلة في مفهومهما أو شكل الطرفين كافي استعارة الانسان للصورة المنقوشة
على الجدار وتقدير الجواب ان المصنف رحمه الله تعالى لم يحصر الجامع في الوصفية بل جعل المألوم وهو
ما حصل له الجامع كالنمر في فمها ذكرنا وصفا للمألوم وهو التقطيع وهذا لا ينافي كون الجامع وهو
ازالة الاجتماع ثم جزأ من الطرفين وكذا الصورة وصفا للانسان مشترك بينهما وبين المنقوشة وهو
لا ينافي كون الجامع شكلا لهما على ان الكل داخل في الوصف كما قال الشارح في حواشي شرح المختصر
اعلم ان الصفة الظاهرة المشتركة فيها أعم من المحسوس والمنقول كما في استعارة الورود للخنزير استعارة
الاسد للشجاع وحينئذ يندرج فيه الشكل فلا يصح جعل الاشتراك في الشكل قسما على حدة وتقرير
السؤال الثاني ان ما ذكرته يقتضي أن يكون المألوم في مثل في الجامع أسد هو ان الشجاع مع انه ليس
وصفا للاسد الحقيقي وتقرير جوابه ان المألوم ليس ان الشجاع بل الشجاع فقط وهو وصف للاسد
وانما أطلق على الرجل باعتبار انه فرد من اشجاع فتوجه البحث بان الذي استعمل فيه لفظ الاسد المألوم
مجازا ان كان المذكور في السؤال لم يأت ما ذكره في الجواب لم يأت امر ان الاول أن يكون
المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه لان المشبه بالاسد هو ان الشجاع لا الشجاع مطلقا
الثاني أن لا يصح ما ذكره لان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي أصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل
للشجاع في الجملة وجوابه ان اللفظ لم يستعمل في المألوم من حيث انه لازم بل في فرد منه بمقتضى القرينة
وهو ان الشجاع وان فهم المألوم من اللفظ المستعمل لكونه صفة مشتركة ظاهرة في المعنى الحقيقي
فمعنى ذكر المألوم و ارادة المألوم فرد من أفراد وهذا ما قاله الشارح في حواشي شرح المختصر
ان الصفة المشتركة كذا يجب أن تكون ظاهري المعنى الموضوع له لينتقل الدهر منه اليها في فهم المعنى
الاسترخاء عن غير الموضوع له باعتبار ثبوت تلك الصفة له ولا يخفى ان مجرد ثبوتها لا يوجب الفهم لكونها
مشتركة بل لا بد من قرينة خصوص مثلا اذا أطلقنا الاسد ينتقل منه الى الشجاع لكن لا يفهم منه
الانسان الشجاع الا قرينة مثل في الجامع مثلا فاذا كان المستعمل فيه ان الشجاع لم يلزم الامر ان
المذكور ان فليتامل قال (واذا عرفت ان معنى المجاز على اطلاق اسم المألوم على المألوم) أقول ان

والفرعية من الطرفين
بحري المجاز من الطرفين
كالعادة مع المعاول الذي هو
علة قابضة لها وكأجزء
مع الكل فان الجزء تبع
للكل أي بانسبة الى اللفظ
الموضوع للكل فان
الجزء يفهم من هذا اللفظ
بتعبئة الكل فيصح ان
يطلق هذا اللفظ ويراد
به جزء الموضوع له
(والكل يحتاج الى الجزء)
فيكون الجزء أصلا
فيصح أن يراد بالكل
باللفظ الموضوع للجزء
فاطلاق اسم الكل على الجزء
مطرد وعكسه غير مطرد
بل يجوز في صورة
استلزام الجزء الكل
كالرقبة والرأس مثلا
فان الانسان لا يوجده
بدون الرأس والرقبة
وأما اطلاق اليد و ارادة
الانسان فلا يجوز
(وكأنه لعل فانه أصل
بالنسبة الى الحال)
لاحتياج الحال الى المحل
(وأيضا على العكس اذا
كان المقصود هو الحال)
كالماء والكوز فان
المقصود من الكوز الماء

كافرة فان قيل الحكيم
فيه مختلفان بالنسبة
والاثبات فكيف يكون
منه قلنا العلة اعتبار
الحكم فيهما الاعتناء نظرا
الى الحاصل اذ قوله لا تعنى

فيه كافرة بعد قوله اعتنى عن رقبته في معنى اعتنى عن رقبته مؤمنة وفيه عدم تلبسها القسمة (قوله فان كان منقبا الخ) قيل

الهدوم على انه مناقشة في المثال وليس من سداد التماس (قوله ادلائني في الاسباب) بل وازان يكون السبب هو المطلق بلا مدخل من التقييد فيه (قوله ان المطلق) أي تشادي في محل المطلق على المفيد ولو عسدد اختلاف المادته وكوثر في السبب (قوله نعم ادا تعارضا) قول بالموجب والتمام بالمزمه الحال يتعلبه مع شفاء الزاع في الحكم المقصود (قوله في صوم ثلاثة ايام متتابعات) في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه مع القراءة المشهورة وفيه اشارة الى ان التعارض في اتحاد الحادثة والحكم لا يكون الا اذاورد في الحكم وكذا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم صحابته وروى شيرين مثابعي (قوله لتسألوا عن أشياء الاثمة) وجه الاستدلال بهذه الاثمة ما سبقت للهي عن السؤال عن المسكوت عنه لكونه طالبا لما لاحاحه اليه واشتغالا بما لا يسي ذلك عسدد امكان العمل بماورده الشكايت كال المطلقات ولاشك ان المطلق لما أمكن العمل به من غير نظرا على غيره فتقيده بما

معنى الجاز على الانتقال من المزموم الى المزموم وقد عرفت ان معنى المزموم ههنا الانتقال في الجملة لا انتقال الاشكال فالزموم أصل وصيوع من جهة ان منه الانتقال والزموم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشدين بحيث يكون كل منهما مسلما من وجه فطران من وجه جازا استعمل اسم كل منهما في الآخر مجازا والاجاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالحلة أصل من جهة احتياج الممول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة الحلة العلية والعلية وان كانت معلولة للمعلول متاخرة عنه في الخارج الا انها في الزمن علة لفاعلية مقتدمه عليه ولو سلم ان المول الاحكام على ما لية والاسباب على آلية 'وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالحلة مع المعلول دون السبب مع السبب كافي بيان انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى الحلة والسبب لا يطلق عليه مجازا كما يجيى والكل أصل يبنى عليه الجزم في الحصول من اللفظ بمعنى انه اغمايه هم من اسم الكل واسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم تضمن تابع لما طابقة والتبعية بهذا المعنى لان في كون فهم الجزم ساقعا على فهم الكل واجازة أصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعلق وفي هذا تسليم مأمنه في صدور الكتاب من المطراد تعريف الاصل بالاحتياج اليه فان قلت لما كان فهم الجزم سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزم بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما للجزم ولا زاعلى ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من المزموم الى المزموم ان يكون تصور المزموم متأخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون المزموم بحيث يحصل عند حصول المزموم في الزمن في الجملة وهذا المعنى في الجزم متحقق بصفة انه زام والوجود بزمان قيل احتياج الكل الى الجزم ضروري مطرود بالمجموع الذي يكون السد أو الرجل جزءا منه لا يتحقق بدونه ما ضروره اشتقاء الكل باشتقاء الجزم فمعنى اشتراط جواز اطلاق الجزم على الكل بان يستلزم الجزم الكل كالرقبة والراس فان الانسان لا يوجد بدونه ما يختلف اليه والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطع يده أو رجله هو ذلك الشخص بعينه لا عبره فاعتبر الجزم الذي لا يبي ٧ سان موجودا بدونه وأما اطلاق العين على الرقيب فاعلموا من جهة ان الانسان بوصف كونه رقبيا لا يوجد بدونه كالطلاق للسان على الترجان فان قيل معنى استلزام الجزم للكل يقتضي بالفعل أو بالقوة واعتبر هذا حال الجوز لم يبق اشتباه في المزموم بخلاف ما اذا لم يحصل له اسلافه ومحتاج الى البيان (قوله وانما قال كالحلة مع المعلول) في هذه التسمية بحث لانه قال كالحلة مع المعلول الذي هو علة غائية فقل هذا لوال كالسبب مع السبب الذي هو مقصود من السبب أو قال سبب غائي لاستقام الكلام ولا يرد السبب المحض فضاء المرام (قوله لان من السبب ما هو سبب محض الخ) فيه بحث لان الاصل ههنا بمعنى ما ينقل منه الى الفرع في الجملة كما صرح به وهو صادق على سبب السبب فلا يجوز اطلاقه عليه (قوله وفي هذا تسليم مأمنه الخ) يمكن ان يتكلف في الجواب بان قول المصنف فيكون الجزم اسلافه بمعنى حذف الاداة من قبيل زيد اسدي عن الجزم كالاصل في الاحتياج لان كل أصل يحتاج اليه فيكون في الجزم جهة الاصلية لانه أصل حقيقة (قوله وأما اطلاق العين على الرقيب الخ) قيل لا نسلم كون العين في الرقيب مجازا بل هو من قبيل المتقول كائن عليه في كتب اللغة اللهم الا ان يقال

فيل لم يعرف هذا في انواع الامثلة الاولى بل فهموا واحالا له قال بعد ما ذكرها فلا بد أن تريد معنى لازما لمعناه الوضحي ان قد اعرف المزموم في تلك الافواع أيضا وعدم التصريح به لعله طهوره قال المعنى الحقيقي اذا حصل للمسمى بالفعل أو بالقوة واعتبر هذا حال التجوز لم يبق اشتباه في المزموم بخلاف ما اذا لم يحصل له اسلافه محتاج الى البيان قال (بل يكون المزموم بحيث يحصل عند حصول المزموم في الزمن في الجملة)

والمراد بالحلل الحصول فيه وهو أعم من حلول العرض في الجوهر (واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع أصلي
علاقة للعيان أيضاً كالاتصال في معنى المشروع كصالح علاقة ٣٠٥ للاستعارة) أي ينظر في التصرفات

كون الجزء ملزوماً للكل لا زماً عديم وجدان الانسان بدون الرأس أو الرقبة انما يلزم على ان الجزء
لازم والكل ملزم من اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصنف اننا لا نريد بالمستلزم
واللازم مصطلح أهل الجدل بل مصطلح أهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم
ما يتبعه فالحكمة، يجيبون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماً مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية
قد توجد بدونها وعلماء البيان يجيبون معنى المجازي على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية
على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والذيق فكل من رقية والرأس
ملزوم وأصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه في الوجود في كون ما ذكره مصطلح أهل الحكمة تطرفاً ثم
يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطبقون الاوادم على ما يكون مقتضى الماهية ويعتبر
انفساً كما عليها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم أصلاً له وملتزماً به معنى كونه محتاجاً
اليه ويلزم منه حرمان الاصل والاتباع في جميع أقسام المجاز ضرورة انه مبنى على الانتقال من الملزوم
الى اللازم لا نناقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يقتضيه انفساً كما عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد
عرفت انه ليس مراد (قوله والمراد بالحلل) المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه
به بحيث يصير الاول ناعاً والثاني منوعاً كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فإشار المصنف
الى اننا نلحق بالحل والحل هذا المعنى بل معنى الحلل حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في
الجوهر أو الصورة في المادة أو الجسم في المكان أو غير ذلك كحصول الرحلة في الجنسية (قوله واعلم ان
الاتصالات) يعني كيجوز المجاز في الائمة اللغوية اذ وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك
يجوز في الائمة الشرعية اذ وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون
تصرفان شرعيين يشتركان في وصف لازم بين أو يكون معنى أحدهما سلباً للمعنى الآخر ذلك لما
سيجيء من ان المتعبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان
وجود العلاقة بحسب اللغة أو الشرع وسواء كان الكلام خبراً أو انشاء وفي التثنية بالاتصال في معنى
المشروع وبالسدسية إشارة الى ما ذكره نغراً لاسلام وغيره من ضبط أنواع العلاقات بأنها اتصال صورة
كأين النعام والمطر ومعنى كأيمن الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل
من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وغيره علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع
لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة (قوله فان الهبة موضوعه للارقة) يعني انها عقد موضوع

سلمنا الاشتراك الآن الكلام في اطلاق العين بمعنى الباصرة على الرقيب (قوله لا نناقول انما يلزم الخ)
قبل عليه انه يقتضي احتياج العلة التامة الى المعلول لانه لا يلزم لها بذلك المعنى اللهم الا أن يراد باللازم
الخارج للمجهول مع امتناع الانفكاك وقد يقال المدعى أن عدم وجود الشيء بدون الشيء يدل على
احتياج الاول الى الثاني وكونه فرماً اذا لم يكن الاول علةً للثاني ولا مضاً بقاله (قال المصنف في المعنى
المشروع كيف شرع) كما كيف في موضع الحال من ضمير شرع قدم عليه لاقتضائه الصداقة في الاصل
وان اختلف عنه معنى الاستفهام في مثل هذا المقام وشرع صفة للمعنى المشروع فيه لان اللام فيه للعهد
أقول يعني أن يكون اللازم متأخر عنه في القصد والاعتبار حتى كان يحصل عند حصول الملزوم في
الذهن ولا يعتبر حصوله فيه قبل الملزوم وان كان في الواقع كذلك قال (لا نناقول انما يلزم ذلك لو اريد
باللازم ما يقتضيه انفساً كما عن الشيء الخ) أقول فيه بحث لانه يقتضي احتياج العلة التامة الى المعلول لانه

المشروعة كالبيع
والاجارة والوصية وغيرها
ان هذه التصرفات على
أى وجه شرعت فالبيع
عقد شرع لتكليف المال
بالمال والاجارة شرعت
لتكليف المنفعة للمال
فاذا حصل اشتراك
التصرفين في هذا المعنى
يصح استعارة أحدهما
للاخر (كالوصية
والارث) فان كلاً
منهما استخلاف بعد
الموت اذا حصل الفراغ
من حوائج الميت كالتجهيز
والدين فالخاصة ان كان
يشترط للاستعارة في غير
الشرعات اللازم البين
فكذلك في الشرعات
واللازم البين للتصرفات
الشرعية هو المعنى
الخارج عن مفهومها
الصالح عليها الذي يلزم
من تصورها وتصوره
(وكالسدسية) عطف على
قوله كالاتصال في معنى
المشروع (كتكليفه عليه
السلام اتفقوا بلفظ
الهبة فان الهبة وضعت
لملك الرقبة والتكاح
لملك المتعة وذلك)
أي ملك الرقبة (سبب
لهذا) أي ملك المتعة
فاطلق اللفظ الذي وضع
لملك الرقبة وأريد به ملك

المتعة (وكذا تكاح غيره عندنا) أي تكاح غير النبي صلى الله عليه وسلم بنقل بلفظ
الهبة عندنا اذا كانت المتكوحه حرة (٣٩ - تلويح - اول)

وكذا ينقصد أى الشكاح (بلفظ البيع لما قلنا) من طريق المجاز فإن البيع وضع الملك الرقبة في راديه السبب وهو ملك المتبعة والملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا (فإن قيل ينبغي أن ثبت العكس أيضاً بطريق إطلاق اسم السبب على السبب) أى ينبغي أن يصح إطلاق اسم الشكاح ورادة البيع أو الهبة بطريق إطلاق اسم السبب على السبب فإن الشكاح وضع للملك المتبعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة (قلنا إنما كان كذلك) أى أنه يصح إطلاق اسم السبب على السبب ٣٠٧ (إذا كان) أى السبب (علة) شرعت للعكس) أى

لذلك المسبب أى يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب (كالباع للمالك فإن المالك يصير كالعلة الغائية) لقولنا قال إن ملكك عبد الله فهو شرى أو قال إن اشتريت فشرته متصرفاً يعنى فى الثانى لافى الاول) وحل قال إن ملكك عبداً فهو شرى فاشترى نصف عبداً ثم باعه ثم اشترى النصف الاخر لا يعنى هذا النصف له مدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فإنه بعد اشتراء النصف الاخر لا يوصف بملك العبد وان قال إن اشتريت عبداً فهو شرى فاشترى نصف عبداً ثم باعه ثم اشترى النصف الاخر يعنى هذا النصف لأنه بعد اشتراء النصف الاخر يوصف بشرائه العبد ويقال عرفاً انه مشترى العبد وهذا بناء على ان إطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول

بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمى بل يجوز أن يعتبر فيه زيادة خصوص لا توجد في المعنى اللغوى (قوله وكذا) لا ينقصد بلفظ البيع) لأنه مثل الهبة في إثبات ملك الرقبة وبزيد علم بالزرم العوض فيكون انسب بالشكاح ولا ينقصد بلفظ الاجارة لانهم التمسك بالمنفعة وهى لا تكون سبب الملك المتبعة بحال وكذا الاجارة والاحلال والتمتع لانهم لا يوجب الملك حتى ان من أباح طعاما لغيره فهو وانما يتلعه على ملك المبيع وكذا الوصية لانها لا يوجب الملك بنفسها بل يوجب الخلافه مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن المضاف السبب باعتبار تعريه عن العوض بتأخر الملك الى أن يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك المضعف اذا استعملت في الشكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة عين فيبدل الموهوب له فوجب للمالك بنفسها واعلم أن ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمى الهبة والنكاح يكون أحدهما سبباً للآخر كافي في المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره نحو الاسلام من الاتصال بين السببين أيضاً أى ألعاظ التملك وألفاظ الشكاح فإن كلاهما يوجب ملك المتبعة لكن أحدهما واسطة والاخر غير واسطة (قوله فإن قال) تقرير وتتميل لجهة إطلاق المسبب على السبب إذا كان السبب علة ومشروعة للحكم والمسبب حكماً مقصوداً منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة في عبد منكر لانه لو قال إن ملكك هذا العبد واشترى منه النصف الاخر في فصل الملك أيضاً لان الاجتماع صفته مرغوبة فيعتبر في غير المعين وبلغ في المعين لانه يعرف بالإشارة اليه (قوله وهذا بناء) يعنى أن قوله إن ملكك أو اشتريت

النظر أن الاحتمال لا يكون قيداً للمفهومات فإن النطق ليس قيداً للعنوان (قوله وكذا) لا ينقصد بلفظ البيع) فيه بحث لأن إمكان المعنى الحقيقي شرط عندهما ويسع الحرف لا يصح بحال ويمكن أن يقال المرونة يجوز سببها فحينئذ يصح البيع فكان الحرف ما يصح بيعه بهذا الاعتبار (قوله ولا ينقصد بلفظ الاجارة) خلافاً لما ذكره لأن المستوفى بالشكاح منفعة في الحقيقة وقدمى الله سبحانه العوض) أى بقوله عز من قائل فأقولن أجورهن فذلك دليل على انه بمنزلة الاجارة ولكن هذا فاسد لان المجازة شرعية لا تنقصد الاموئقة والنكاح لا ينقصد الاموئد او يبدوا بينهما مقايير على سبيل المناقاة كذا في المبسوط (قوله والمسبب حكماً مقصوداً منه) هذا شرط نأخذ على ما اعتبره البيهقيون في علاقة السببية فإن مطلق السببية علاقة صحيحة للإطلاق من الطرفين عندهم فاعتبار الشرط المذكور لجهة الإطلاق مطلقاً يحتاج الى دليل (قوله لانه يعرف بالإشارة اليه) هذا الاصل ذكر محمد رحمه الله في الجامع الكبير حيث قال أصل الباب ان الصفة في الحاضر لغوى الغائب معتبر وأراد بالحاضر المعين والغائب غير المعين على ما فيه عليه الشارح وهذه المسئلة مماها الفقهاء اعقابها ووجه التسمية ان الشيخ أبابكر الاسكاف كان اماماً بالنج وكان له باب يقال له اسماق فأراد منهم أن يحجبه هذه المسئلة بدعوى ويقول هل اشتريت بتائة درهم فيقول نعم بل الوف ثم يقول هل ملكت مائتي درهم فيقول والله ما ملكتها قط ثم يقول لا يحجبه كم أقول وجهه أنا لا نأسلم ان هذا المعنى الكلى غير معتبر في العقد المخصوص غاية أن يعتبر مع شئ آخر

والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة أما بعد زوال المشتق منه فبجاء لغوى لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشترياً عرفاً فصار منقولاً عرفياً باللفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفاً في قوله إن ملكك راد الحقيقة اللغوية وفي قوله إن اشتريت براد الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضوع بل المقصود المسئلة التي تأتي وهى قوله (فإن قال عنيبت بأحدهما الآخر

صدق ديانته لا قضاء فيما بينه فتدقيق) يعني في صورة ان ملكك عبد الله فهو حر ان قال عليت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديان وقضاء لان العبد لا يتحقق في قوله ان ملكك ويتحقق في قوله ان اشتريت فقد عني ما وعطل عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عني بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على السبب صدق ديانته لا قضاء لانه اراد تخفيفا (اما اذا كان سببا محضا) هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان (فلا يتعكس) أي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب

عبدني معنى ان انصف بكوفي بالكاومر بالمجموع عبد وادم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الصرب مجاز بعد انقضاءه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانتهى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل محلا يمكن بقاؤه كالتحرك والتكلم ونحو ذلك حقيقة والافعال وأما قيل قيام المعنى به كالضارب لمن يضرب ولا يضرب في الحال انك سبب صرب فجاز انما اذا زال ملكه لا نصف الاول عند قيام ملكه انصف الثاني لم يكن ملكا لعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتق الفاعل على الاصح الا انه غلب على المعنى المجازي أعني من قام به الاشتراحا لا ما ضافا فصاحفة عرفة (قوله صدق ديانته) أي لو استغنى المقتضى بحجبه على رفق ما نوى لا قضاء أي لو رفع إلى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت إلى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز (قوله بناء على الاصل الذي نحن فيه) هو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على السبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه (قوله فان العتق) أي هذا التعريف الذي هو الاعتناق موضوع في الشئ لعرض ارادة ملكا لرغبة فلا يكون هذا انما فيما ميسره من ان الاعتناق اثبات القوة لازالة الملك فان قيل فالعتق في المجاز هو السببية بين المعنى الحقيقي والمجازي فيكون اطلاق الاسم السبب على السبب متلاوه ههنا ليس كذلك فلما قد بقاء العرض من المعنى الحقيقي مقامه

تروى انه ملك من الدراهم متفرقا فوافق على نفسه فسميت اصاحفة (قوله حقيقة حال قيام الخ) هذا يشعر بكون كل من ادى الفاعل والمفعول موضوعا لما في الحال فيسلم بطلان دعوى في الاسم والفعل طورا وسكنا فاما ان بصاري الفرق بين مذهبي أهل العربية والاصول واما ان يقال اعتبار زمان الحال فيمدرك بالقبضية للموضوع لا بالجزئية ولا يتحقق ما فيه من التكلف في ههنا بحث وهو ان وضع المسئلة ليس في صيغة اسم الفاعل بل في صيغة الما صي المراد به المستقبل والظاهر ان معنى ان ملكك لم يمتري ان وقع معنى ملك لعبد أو شراؤه في زمان مستقبل ولا ضرورة في جملة على ان انصف بكوفي بالملك مشتق ببناء المسئلة على قضية اطلاق الصفات ليس بظاهر والظاهر ان يقال ملكا ان ديانا لا يقال في العرف الا على ملكه مجتمعا لا منفردا وهذا الفرق مجرى في الشراء فلذا اختلف حكم المسئلة في الصورتين (قوله وقيل بل حقيقة) الحقيقة للشاخصة والظاهر للعتقة ومن جهة ثمرات الخلاف ان ابا حنيفة روجه الله لم يثبت خيار المجلس بعد انقضاء البيع بقوله عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا رجل المتفرق على التفريق الاقوال وابنته الشافعي رحمه الله وحمله على ما لا بد ان (قوله أي لو استغنى المقتضى الخ) نظيره لو استغنى أحد من قبيته قال كان لقفل على ان يدرهم وقد قضيته هل يرت من دينه يقتنه المفتي بالبراءة واذا مع القاضي منه ذلك يقتضى عليه بالدين الا ان يفهم بينة على الايقاء (قوله لعرض ازالة ملكا الرقبة فلا يكون الخ) ظاهر كلامه بوجه ان العرض من وضع ولا خير فيه فان الطبيعة الكلية معتبرة في كل جزئي قال (وههنا ليس كذلك) أقول يعني ان السببية

(على ما قلنا) وهو قوله اذا كانت الاصلية والشرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين انما هو قد فهم منه انما فيمكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمسراد بالسبب المحض ما يفهم اليه ولا يكرر شرعيته لاجل تلك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كأي العبد والاحد من الرضاعة وهوها (فيتم اطلاق لفظ العتق) أي بناء على الاصل الذي نحن فيه (فان العتق رضع لا رالة ملك الرقبة والطلاق لا رالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لفسد أي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة (ادعى نفه) اليها ولو است هذه أي ازالة ملك المتعة (أي من مقصورة منها) أي من ازالة ملك الرقبة (ولا يثبت العتق بلفظ الطلاق تخلصا للشافعي رحمه الله)

لما قلنا أي من انه ادرك السبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم السبب على السبب (ولا يثبت ويجعل العتق أيضا بطريق الاستعارة) جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم السبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فيبته بقوله (اذ كل منهما اسقاط بني على السراية والزوج) اعلم ان التصرفات اما ثبات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعرف من القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوت في البعض وبالكزوم وعدم قبوله الفسخ وانما لا يثبت

بطريق الاستعارة أيضا ما قلنا (لأنها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شروع ولا اتصال بينهما فيه) أي بين الاعتراف والطلاق في معنى المشروع كيف شروع (لأن الطلاق يقع قبداً كشاح والاعتناق اثبات القوة الشرعية) فإن في المنقولات اعتبرت المعاني الغريبة ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر إذا قرى وطار عن وكروه ومنه عتاق

٣٠٩

أدركت وقوت فنقله
الشرع إلى القسوة
المخصوصة (فإن قيل
الاعتناق إزالة الملك عند
أبي حنيفة) رحمه الله تعالى
على ما عرفت في مسألة
تجزي الاعتناق
(والطلاق إزالة القبض
فوجد المناسبة المحوزة
للاستعارة بينهما قلنا
نعم) يعني أن الاعتناق إزالة
الملك عند أبي حنيفة في
مسألة تجزي الاعتناق
(لكن بمعنى أن التصرف
الصادر من المالك هي)
أي إزالة الملك (لا يعني أن

الشارع وضع الاعتناق
لإزالة الملك فالمراد بالاعتناق
اثبات القوة المخصوصة)
أي براد بالاعتناق اثبات
القوة المخصوصة لأن
الشارع وضعه لفرد على
هذا أن الاعتناق في
الشرع إذا كان موضوعاً
لإثبات القوة المخصوصة
ينبغي أن لا يستند إلى
المالك فإنه ما أثبت قوة
فأجاب بقوله (فيستند إلى
المالك مجازاً لأنه صادر
منه سببه) وهو إزالة الملك
فيكون المجازي الاستناد
كأن ثبت الربيع البقل
(أو يطلق) أي الاعتناق

ويجعل كأنه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في سببه مجازاً كالبيع والهبه الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في إثبات ملك المتعة (قوله لأنها) أي الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للأرض مع اشتراكهما في الوجود والحادث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور وله زيادة اختصاص بالاستعارة منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لأنهما لفظان منقولان عن المعنى الغروي الواجب وابطته عند استعارة الألفاظ المنقولة والمعنى الغروي للطلاق منبئ عن إزالة الحبس ورفع القيود يقال أطلقت السجون خليفته وأطلقت العبر عن عقاله والاسبر عن أساره فنقل إلى رفع قيد الشكاح فإن المرأة بعد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعاً لا يحل لها الخروج والبروز بلاذنه والمعنى الغروي للعتاق منبئ عن القوة والغلبة يقال عتق القرخ إذا قوى وطار عن وكروه وعتاق الطير وكأسها جمع عتيق لأن بادة قوة فيها أفل في الشرع إلى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي شرع عليه فإن قيل لو كان معنى الاعتناق إثبات القوة المخصوصة لما صح استناده إلى المالك في مثل أعتق فلان عبده أذليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد إزالة الملك مجازاً من وجهين الأول أنه مجاز في الاستناد حيث أسند الفعل إلى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهم لباسهما فإن المالك سبب فاعلى إزالة الملك وهي سبب لإثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لإنشاء العتق لا ناقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لأن الإنشآت الشرعية غير معزولة بالمالكية عن المعاني الإخبارية فلا بد من صدور

العتق لإثبات القوة إزالة الملك الرقبة ولا يخفى أنه ليس كذلك فمراده أن هذا التصرف موضوع في الشرع أي معترف فيه لهذا الغرض لأنه موضوع لمعنى والغرض من وضعه له ما ذكر (قال المصنف بل بمعنى المشروع كيف شروع) قيل عليه التخصيص والاستعارة في معنى المشروع كيف شروع ممنوع فإن ذلك غير معلوم من الفقه وبعض أهل الشرع يشكرون فلا بد له من دليل حتى ينظر فيه (قوله الواجب رعايته عند استعارة الألفاظ) قيل فيه بحث لأنه حوزي المجاز المرسل قيام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه حيث قال في جواب السائل أن الغرض من المعنى الحقيقي الخ وأوجب ههنا رعايته المعنى الحقيقي في الاستعارة وهو تحكيم بحث والأفلا بد من بيان سبب التخصيص وقد يجاب بأن قوله الواجب رعايته صفة مخصوصة وإشارة إلى مناسبة المعنى الغروي للمعنى الوضعي ههنا وإذا وجدت المناسبة يجب رعايته المعنى المناسب عند الاستعارة لكونه أمراً الهن بخصوصية والأفلاقتامل (قوله فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي شرع عليه) قيل كون الطلاق رفعا والاعتناق إثباتاً لا ينافي في استعارة أحدهما للآخر فإن من الاستعارات استعارة أحد الضدين للآخر كاستعارة البصر للسمع اللهم إلا أن يقال استعارة أحد الضدين للآخر بناء على أنه جازم أو أنهم إنما يجوزون في المجازات والمقامات الخطابية لا في المسائل الشرعية (قوله غير معزولة بالمالكية الخ) قيل فيه بحث وهو أن هذا الاقتضاء من قبيل أعنى عبدك عني بالق فلا ينشأ المعنى

والسببية ليست بين اثبات القوة التي هي معنى حقيقي للاعتناق وبين إزالة الملك المتعة التي هي معنى مجازي للاعتناق بل بين الغرض عن معناه الحقيقي الذي هو إزالة الملك الرقبة وبين معناه المجازي فيرتبط به الجواب قال (لأنهما لفظان منقولان عن المعنى الغروي اللغوي الجواب رعايته الخ) أقول فيه بحث لأنه

(عليها) أي على إزالة الملك (مجازاً) فقوله أعنى فلان عبده معناه أزال ملكه بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب وحينئذ يكون المجاز في المفرد فقوله أو بطلق عطف على قوله فيستدل بأن قيل ليس مجازاً هذا إشكال على قوله أو يطلق عليه إيجازاً أي ليس إطلاق الاعتناق على إزالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول أي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية قلنا منقول في إثبات القوة

(ثم يطلق مجازاً على سيئته) وهو أزال الملائكة (برده إليه) أي على ما سبق أن الطلاق روم

ازالة الملك عن المتكلم قبيل ان تكلم جميعا الكلامه على ما يبي في فصل الاقضاء الثاني انه مجازي
المستحدث اطلق الاعناق الموضوع اثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكذا الوجهين ضعيف
اذ لا يفهم من الاعناق لعمه وعرفا شرعا ازالة الملك والغليص عن الرق لا يصح اسناده حقيقه الا الى
المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يصرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولا لا سدا لال
ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل أو جماع لانه المعنى في اثبات وضع الالهة انه وكون اثبات القوة
ان سببا عاذا الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك بل وان ينقل اللفظ الى معنى غيره ان سبب بالمعنى الحقيق
منه على ان لا تسلم ان الاعناق مقبول بل هو حقيقه لغوية لم يطرأ عليها هل شرعى (قوله يرد عليه)
فدجواب عن هذا الاراد ان العتق تصرف شرعى معناه اثبات القوة المخصوصة على مام فلا بد له من
اعتق يدل على هذا المعنى حقيقه أو مجازا يحصل العتق شرعا واستحارة الطلاق لازالة الملك ليست
استعارة لهذا المعنى فلا يجب نبوته ثم ما يخالف ما اذا قال أزلت ههنا الملك أو رفعت ههنا فقد الرق فانه
مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على السبب كما كان الاعناق في مثل اعتق فلان عبده
مجاز عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم السبب على السبب ولا مسامح لذلك وما نحن فيه لانه اذا فصل
الاطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق فليست تأمل ويمكن دفعه بان
العتق ثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك (قوله لا لفظ الاعناق) على

القيود والاعتاق اثبات
القوة الشرعية (أنا
نستعير الإطلاق وهو إزالة
القيود لازمة للملك) لا لا نقط
الاعتاق حتى يقولوا
اعتاق ما هو انصال
يجوز للاستتارة
وجود بين إزالة الملك
 وإزالة القيود (ولا
يعتاق بعيننا ان الاعتاق
 ما هو

الاقتضائي من ملاحظة الاخبارية على ماسا في تحفيقه في فصل الاقتضاء ويؤيده ان الشارح يشكر
بقام المعنى الاخباري في أمثال ذلك اللهم الآن يقال ان هذا حكم من طرف المصنف (قوله لا دليلهم
من الاعتناق لعمدة وشرع الخ) لا يخفى ما في هذا الكلام من سوء الترتيب لان قوله لا دليلهم الخ حاصله
منع النقل فيه وقوله بعد هذا فيكون اللفظ منقولاً اليه لا الى ازالة الملك ممنوع وقوله وكون اثبات
القوة اسبباً أخذ الاشتقاق لا يصلح دليلاً على ذلك على تقدير التسليم فلم يبق لمنع النقل بعده هذا وقوله
على ألا نسلم أن الاعتناق الخ وجهه فليتهم (قوله فاعبر عنه الافراد من الفقهاء) أعجاب عنه صاحب
التأليف بان كل من يفهم ازالة الملك يفهم معنى اثبات القوة الخصوصية لان كلامه من العوام يفهم أنه صار حراً
ومن كونه حراً يفهم أنه ثبت له ما يخص بالحرار وهو بعينه اثبات القوة الخصوصية وأنت تبسر بان مراد
الشارح في معرفته بخصوصه وما ذكره معرفة اجابته لا يشهد في هذا المقام فليتنامل (قوله لا بد من
اثباته بنقل أو عناع) أجيب بان النقل مدكور في كتب الفقه المعتمدة كاصول فخر الاسلام والهداية
والنهاية والكافي وبالجملة كرون العنق عبارة عن القوة كالتمثيل السائر بين الحنفية والشافعية
والشارح نفسه نقل عن أهل الامة ما يدل على ذلك نعم العنق بمعنى التخلص ذكره الجوهري الا ان ازالة
الملك ليست بنفسه بل لا زعمه لا خفاء ان الثلاثي اذا نقل الى الباب الافعال يكون معناه غالباً اثبات معنى
مجردة وهذا شائع ولم يثبت عن ائمة الامة ان الاعتناق ازالة الملك فالنقل الى اثبات القوة الخصوصية أولى
للمناسبة فامة اذ لا يثبت الفرق بينهما الا بالاطلاق والتقييد ولو سلم عدم ثبوت هذا النقل لم يثبت النقل

وكون الوصف في الطائفتين
في صورة اختلاف الحادثة مسكونا عنه
مروروي بخلاف ما ذالم
لكن العدل كما في صورة
لتعارض الوجهات فانه
يطالب المبين لعدم
امكان العمل بدونه على
ما ينفسه قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا اهل الله كروا
انتم لا تعلمون فظهر ان
عن السؤال بدونه والاخر به
العمل يمكن العمل بدونه
واما لا يمكن العمل بها
فمنذ تنازعهما كما اذا رد
الحكم وتحدثت الحادثة
ولا تعارض في المتنازع
فيه قط الا ترى ان الشارع
أوجب في كفارة
القتل اعتناق ربيعة مؤمنة
وفى كفارة الجيب اعنائ
وربيعة مؤمنة كانت أو
وهو ظاهر (قوله)
وقال ابن عباس رضي الله

يجوز في الجواز المرسل قيام العرض من المعنى الحقيقي مقامه حيث قال في جواب السؤال السابق إن العرض من المعنى الحقيقي قد يقام مقامه ويجعل كالمعنى الموضوع له الخ وأوجب هنا رعاية المعنى الحقيقي في الاستعارة وهو تحكم بحتم الإلزام من بيان سبب التخصيص قال (على) أما لا نسلم إن الاعتراف منقول بل هو حقيقة لغوية الخ) أقول يعني لا نسلم أنه منقول إلى إزالة المذهب لا يجوز أنه حقيقة لغوية فتم ادور اثبات القوة الشرعية لما عرفت أنه اعترافه الأئمة من الفقهاء ولا ولو كان حقيقة

وهو (إن إزالة الملك أقوى من إزالة القيد وليست أي إزالة الملك (لازمة لها) أي لإزالة القيد (فلا تصح استعارة هذه) أي إزالة القيد (لذلك) أي لإزالة الملك (بل على العكس فإن الاستعارة لا تجري إلا من طرف واحد كالاسد للشجاع

الخصم مما لا حاجة اليه على أن القيد بالنظر إلى قوله ما بهمسم الله وفهمه ابهام القيد في المطلق فيكون أمر القوي وأمر الضعيف من يقوم - وله حجة في العربية ليكون من أهل اللسان وعلامة التأويل وحسن الامة وترجمان القرآن وقد أطبق العلماء على الاحتجاج بقول الشعراء وأرباب الفصاحة في اللغة كأمري القيس والأعشى والناطقة فكيف لا يابن عباس رضي الله عنهما وهو صاحب كبير وعالم متقن (قوله وهامسة العصابة الخ) والاستدلال في ذلك من حيث أنهم سمعوا أم المرأة مهمة من القيد مع أنها مقيدة بال دخول في الربائب وهم أهل اللسان تثبت بشهادتهم العربية حيث قال عمر رضي الله عنه أم المرأة مهمة في

حذف المضاف أي للمفهوم فقط الاعتناق فليست أم (قوله فالجواب) يعني لا يجوز استعارة إزالة القيد لإزالة الملك لأنه يجب في الاستعارة أن يكون المستعار منه أقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وإن يكون المستعار له لازمة كالشجاع للاسد وكلا الطرفين منصف ههنا وللخصم أن يمنع ذلك بناء على أن في إزالة الملك يبقى نوع نفاق وحق الولاء من المراد بالزوم ههنا الانتقال في الجهة لا امتناع الانفكاك ثم نقول أن لا يقول لو لم يمنع امتناع إطلاق الطلاق على إزالة الملك بطريق الاستعارة أو بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب لكن لا يجوز إطلاقه عليه بطريق إطلاق المقيد وهو إزالة القيد خصوصاً على المطلق وهو إزالة طلاق القيد والملك كإطلاق المشفر على شفة الإنسان والذوق على الإدراك بالهمس ونحوه (قوله فإن الاستعارة لا تجري إلا من طرف واحد) لا امتناع كون كل من الطرفين أقوى من الآخر

إلى إزالة الملك أيضاً وهذا يكفي في منع صحة الاستعارة (قوله وللخصم أن يمنع ذلك الخ) قد يعارض ذلك بالأثر الباقية في إزالة القيد أكثر كعواز لرجعة في الرحي وجوب النفقة وعدم جواز نكاحها لغيره ونحو ذلك والجواب أن الأثر المذكور تنقضي بانقضاء العدة فلا يبقاؤها لغيره بخلاف حق الولاء وقد يجاب أيضاً عن قوله وللخصم الخ بأن قوة الزوال أعماهي بحسب قوة المزال ولا عبرة ببقاء الأثر في الحال وظاهر أن ملك الرقبة أقوى من ملك المتعة لأنه يستتبعه بالعكس فيكون زوال الأول أقوى من زوال الثاني بلا مبره وفيه بحث لأن ملك الرقبة أغنياء ببيع ملك المتعة التي في ضمنه وزم منه أن يكون أقوى منه ويترب عليه إن إزالة ملك الرقبة أقوى من إزالة ملك المتعة الذي في ضمنه ولا نزاع فيه فإن إزالة الأولى مستتعبة لإزالة الثانية كان المزال الأول يستتبع المزال الثاني دون العكس إلا أن المستعار منه في محل النزاع إزالة ملك المتعة التي تحصل بالنكاح لا الذي يحصل في ضمن ملك الرقبة فإستعارة لإزالة ملك الرقبة ليس أضعف منها وهو أضعف لاستعارتها فليست أم (قوله وإن المراد بالزوم الخ) أجيب عنه بأن المراد بالزوم المستتبع وبالألزام التابع كما هو ولا شأن أن إزالة القيد لا تستتبع إزالة الملك فإزالة الملك ليست لازمة لإزالة القيد بالمعنى المراد وفيه بحث لأن المراد بالتبوع ههنا ما منه الانتقال ومن التابع ما به كما من الشارح إشارة إلى هذا ولا شأن أن إزالة القيد قد ينتقل منه إلى إزالة الملك في الجملة ولو في بعض المواضع وهذا القيد يكفي في المتبوعية (قوله بطريق إطلاق المقيد الخ) قيل هذا الكلام في غاية الضعف إذ ليس في الأثران أحد أهم مقيدة بأمر الآخر مقيدة بأنها إزالة القيد وليس ههنا مطلق والجواب أن إزالة ملك الرقبة وإن كان مقيداً آخر إلا أن إزالة مطلق الملك الشامل لملك الرقبة والمتعة مطلق ثم إذا استعمل المقيد في هذا المطلق بطريق المجاز المرسل ثبت فردده الآخر أعني إزالة ملك الرقبة بواسطة الرقبة كما هي في إطلاق المشفر على شفة الإنسان فإنه يراد به مطلق الشفة مجازاً فيكون إطلاقه على شفة الإنسان كإطلاق العام على الخاص لا من حيث خصوصه بل

فيه أيضاً لكان مشتركاً وهو خلاف الأصل فنقول (يعني لا يجوز استعارة إزالة القيد لإزالة الملك لأنه يجب في الاستعارة الخ) أقول هذا التعليل مع كونه فاسداً في نفسه كما سيظهر عن قريب غير موافق لمراد المصنف رحمه الله تعالى فإن مراده أن إزالة الملك لما كانت أقوى من إزالة القيد لم يصح استعارة ما نأخذ الأولى لأن أحد الطرفين إذا كان قوياً بتعين الاستعارة للطرف الضعيف ولا يجوز العكس بخلاف ما إذا كانت الاستعارة منصفة على التشابه فإما حينئذ يجوز بين الطرفين كما سيأتي للمصنف رحمه الله تعالى أعلم أن هذا الجواب ليس لإبطال هذا اليرادفان هذا اليراد حق لأن هذا اليراد أعماه يبطل إذا بين وجه تعلق معنى الاعتناق بالبحث وليس فليس قال (وللخصم أن يمنع ذلك الخ) أقول يعني له أن يقول أولاً لا سلم إن إزالة الملك أقوى من إزالة القيد كيف وقد بين الملك أنه هو حق الولاء ولا يبقى لقيد السكاح أثر أصلاً

كتاب الله تعالى فاهم هو أي فاطمها وعليه اعتقاد إجماع من بعدهم فهو دليل آخر لم يتعرض له المصنف رحمه الله وما قبله الإجماع

وكذا اجارة الحر) عطف على قوله بفتح الطاء بلغة الحق وانما يسهل بالمرحى لو كان عبدا ثابت البيع (ثم لا يلفظ البيع دون العكس لان المنة الربعية سبب

في وجه التشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ولقائل أن يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح بكرة القمر وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون التشبيه أقوى في وجه التشبه انما يتلطف في بعض أقسام التشبيه على ما تفرق في علم البيان (قوله وكذا اجارة الحر) يعني لو قال بثبوت نفسي مثلا شهر ابراهيم لم يذ كر بتعدد اجارة ولو ترك واحد من القيود في العقد ولو قال بثبوت نفسي اود اري مثلك بكذا فإرأيت يذ كر

سببها ضابغ المنة في وجه التشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ولقائل أن يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح بكرة القمر وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون التشبيه أقوى في وجه التشبه انما يتلطف في بعض أقسام التشبيه على ما تفرق في علم البيان (قوله وكذا اجارة الحر) يعني لو قال بثبوت نفسي مثلا شهر ابراهيم لم يذ كر بتعدد اجارة ولو ترك واحد من القيود في العقد ولو قال بثبوت نفسي اود اري مثلك بكذا فإرأيت يذ كر

المدة بنقدي يعلو لا كان العمل بالحققة مع تعذر شرط الحجاز وهو بيان المدة وان ذ كر المدة فان لم يسم جنس العمل فلزوا به فيه وان دعهما مثل بثبوت نفسي مثلا شهر ابراهيم لم يذ كر كذا انعقاد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند أهل المدينة فيجوز عند غيره هذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل بنقدي يعاصي بعمل المدة على تأجيل الثمن أو بيعا وسدا عملا بالحققة القاصرة (قوله ولا يلزم) أي لا يرد عليه ان عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بثبوت مثلك منافع هذا العبد شهر انكذ العمل كذا ولا يلزم منه هذا الاشكال والا فقدم البصة لازم قطعا (قوله ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة) يريد ان ما ذكره من اطلاق اسم السبب على السبب اغما يصح في البيع والمثالة لان الملك مسبب عنه ثابت بقرينة لا يصح في غيره لانه ليس البيع والبيعة بين المنة المنة الثابت بالنكاح لا اختصاصه بثبوت منة الاطلاق والابلا والطهاره والالا عتاق سببا لازالة المنة الثابت بالطلاق لا اختصاصا بما يقبل الرجعة أو يبيدونه لا تختص المنة بالنكاح الابد الفاعيل ولا البيع سببا

بل لان المنة المدة منة لا تصلح محللا لاشارة في لو اضاف الاجارة اليها لانسف فكذا الجار صها) فالاجارة انما تصح اذا استيف العقد الى العين فان العين تقوم مقام المدفوعة في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ المنة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بافظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على السبب لان المنة ليست سببا للمنة المتعنة التي تثبت بالنكاح بل

هو مستفاد من امر خارج (قوله ولقائل أن يقول الخ) قبل هذا كلام في غاية البعد مما نحن فيه فان المسائل الفقهية لا يجرى فيها ما يجري في الاشعار والطب بل اراد الكلام لاهل مقتضى الطاهر لفائدة بديهية وتكثيرة غريبة على انه لو سلم فاعلم انما يدعى توجيه كلام المصنف لاهل مراده اذ معني عبارته كيدل عليه السياق والسباق فيما اذا قوى أحد الطرفين لا يجزى الامن طرف واحد وظهور ذلك من هذا أن التعديل السابق المذكور بقرنه لانه يجب في الاستعارة الخ اغما يتلطف على ما فهمه لاهل ما اراده وجوابه منع ان الاستعارة فيما اذا قوى أحد الطرفين لا يجزى الا في طرف واحد فانه اذا اراد الجميع بين سببين في أمر من غير قصد الى كون أحدهما ناقصا لا آخره لئلا ولو وجدت الى زيادة والنقصان في نفس الامر أم لا فالاحسن ترك التشبيه الى التشابه ويجوز التشبيه أيضا في كل من الطرفين صرح به في شرح التلخيص وغيره (قوله كذا في الاسرار) فعلى هذه الزوايه لا فرق في انعقاد الاجارة بعد رجاء القيود والمذكورة بين الحر والعبد فان فرقنا الى القول الثاني (قوله عملا بالحققة القاصرة)

وكان قوله يبي اشارته الى أن لغيره النكاح أيضا أثر الكس لا يبي بل يبي ما نقض العدة كجواز لودعة بالرجعي وجوب النفقة وعدم جواز نكاحه الفيرم ونحو ذلك ههنا بحث أما لو افلان قوة الزوال اغماض بحسب قوة الزوال لا رجعة بقاء الاثر في المسائل وظاهر ان ملك الرقة أقوى من ملك المنة لانه منة لا عكس فيكون زوال الاول أقوى من زوال الثاني بلا هيبة وأما تأنياف لان المصنف رحمه الله تعالى قائل بكون المراد بالزوم التبعية لكنه يتكرو وجوده أيضا ههنا نظره وان زوال ملك الرقة لا يتبع زوال ملك المنة بل الامر بالعكس قال (ولقائل أن يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه الخ) أقول فيه بحث لانه اغما يدعى توجيه كلام المصنف رحمه الله تعالى اذ معني عبارته كيدل عليه السابق ان الاستعارة فيما اذا قوى أحد الطرفين لا يجزى الامن طرف واحد وجنحة فلا يرد عليه الاشكال قال

طريق اطلاق اللفظ على ما بين معناه للاشتراك بينهم في الاذم وهو الاستعارة ثم اغما لا يثبت العكس لما ذكرته ان الاستعارة لا تجزى الامن طرف واحد وأما مثال البيع والمثالة فيصح

وعند البعض لا بد من
السماع فان التفتة لظن
على الانسان الطويل
دون غيره فلنا لاشترط
المشاهدة في اخص
الصفات

على عدم حمل المطلق على
المقيس في صورة لا يكون
اجتماعا على الاصل الكلي
لجواز أن يكون الدليل لاح
لهم في هذه الصورة ليس
بشي لان ذلك ليس للدليل
آخر لاح لهم بل لان
أحدهما مطلق والاخر
مقيس وان مستند اجتماعهم
هو الايام فيكون هو
بمنزلة العلم المنصوص فيهم
ولان التقيس لما قد
أنه كلام العرب فيكون
دليلا قطعيا فلا يمكن صرفه
عن ظاهره الابتداع
قطعي على أن الصورة
الحزنية وان لم تصلح
لأثبات الحكم الكلي
لكنها صالحة للتقصير وهو
المراد هنا على ما يفيد
قوله فهذه الدلائل لنفي
المذهب الاول (قوله

ولان اعمال الدلائل
واجب) ولوجمل المطلق
على المقيس يلزم باطلاله
لعدم دلالة المقيس على
اجزاء ما لم يجد فيه القيد
ثم يحصل العمل بالمطلق
اذا عمل بالمقيس وينهما
يون بعينه وما قيل يحكم

ملك المنفعة الثابت بالاجارة لا اختصاصه بالخارج عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو
مسبب عنه فالظن ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم أحد المتباينين على الآخر
لاشتراكهما في لازم مشترك وهو في أحدهما أقوى وأعرف كاطلاق اسم الاسد على الرجل الشجاع فهذه
معنى النكاح مبين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في إثبات الملك وهو في البيع أقوى وكذا
الطلاق والتمليك أمران متباينان يشتركان في إزالة الملك وهي في الطلاق أقوى وكذا الاجارة والبيع
عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في إثبات ملك المنفعة والاحتيا هو في البيع أقوى فاستعير اسم
أحدهما للدلالة على مجازا فبذلك ما عرفت من ان الاستعارة انما تجسرى من طرف واحد للثاقوت
المباينة المطالبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجى
الذى هو صفة اللازم فكيف يكون مبيانا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين
لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبثا للملك
والمثبث للملك لازم خارجى صفة للهبة كذلك نقل عن المصنف وقد يجاب عن أصل الاعتراض باننا لنسلم
أنه يجب في المجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل يجنبه حتى يراد
بالفعل جنس النبات سواء حصل بالمطر أو غيره فعلى هذا القول ان اشتركت عندنا هذه وأراد الملك
فلكه هبة أو أثارا بدت وعلى ما ذكره المصنف لا يعنى وهذا الاعتراض مما أورده صاحب الكشف
وأجاب بان ملك المنفعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء هو لا يختلف في ملك النكاح والعين لكن
تغير الاحكام لتغيرها مضافة لاذ اتاها في ثبت باب النكاح مقصودا وفي ملك العين نكاحا ونكاحا
اللفظ لا إثبات ملك المنفعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمل المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا لثبات ملك
المنفعة قصد الاستعانة فيه أحكام النكاح لا أحكام ملك العين واعلم أنه اذا وجد بين المعنيين فوطان
من العلاقة قلنا أن تعتبر أهم مشترك يتنوع المحار بحسب ذلك مثلا اطلاق المشقة على شقة الانسان
ان كان باعتبار تشبه بهايه في الخلط فاستعاره وان كان باعتبار استعمال المقيس في المطلق فجاء مرسل
نص عليه الشيخ عبد الله رحمه الله تعالى (قوله واعلم أنه يعتبر) يعنى ان الاعتبار في المجاز وجود
العلاقة المعروفة باعتبار وقوعها في استعمال العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في أحد
المجازات ان تنقل باعتبارها عن أهل اللغة وذلك لاجتماعهم على أن اختراع الاستعارات القرينية البدعية
التي لم يسمع باعيانها من أهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما
كان كذلك وللهذا لا بد من المجازات تدنوهم الحقائق وتغسل الخفاف بها لجواز التجوز بمجرد وجود
العلاقة لجواز اطلاق نحلة الطويل غير انسان للشجاسة وشبكة للصيد للحدارة وآب الابن للسببية وابن
للأب للسببية واللازم باطل اتفاقا وأوجب يمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن
المقتضى ليس بقادح لجواز أن يكون لما منع مخصوص

فان البيع الفاسد بيع حقيقته لكنه قاصر لعدم إفادة الملك بدون القبض (قوله وهو في البيع أقوى)
لعدم احتمال الرجوع بدون رضا المشتري (قوله وهو في العتاق أقوى) لانه قد يكون فيه إزالة ملك
الرقبة والمنفعة معا وليس في الطلاق الا إزالة ملك المنفعة فقط (قوله سواء حصل بالمطر أو غيره) لفظ
أو يعنى الواو اد الاستواء انما يكون بين الشئين لا بين أحدهما (قوله واعلم أنه اذا وجد الخ) هذا دفع
لتمويه المتأخذه بين كلامي المصنف وصاحب الكشف فان المصنف جعل انتقاد النكاح لفظ الهبة
بطريق الاستعارة وصاحب الكشف جعله مجازا مرسل (قوله لجواز أن يكون لما منع) قال الجذوف والله
ضرب يه في فصول البدائع هذا كلام القوم ولم يحسم أحد حول تحقيق لما منع عن التجوز في أمثاله والذي

المقيد بقهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم انفاء المقيد ليس بشي لان كاذب منها ما حمل

فهي الأصل من حيث أنه مبتدأ وخبر وتذكر العمل بالمعنى الحقيقي مخصوصان بهذا بنى فاما ذكره فانه صحيح
متعذر فعمل أن الأصل هذا بنى من ادائه البنية فاصل الخلاف أنه اذا استعمل

٣١٥

مطلقا والعمل بحقيقته تعيين
لفظ وأريد به المعنى المجازي

هل شرط إمكان المعنى
الحقيقي بهذا اللفظ أم لا
فعندهما يشترط بحيث
يتمتع المعنى الحقيقي
لابد المجازي وعنده لا بل
يكفي صحة اللفظ مسن
حيث العربية (لهما)
أن في المجاز ينقل الذهن
من الموضوع له إلى
لازمة فالثاني (أي اللزوم
(موقوف على الأول)
أي الموضوع له فيكون
اللازم تلقا وفرضا
للموضوع له وهذا هو
المراد بالخلفية في حق
الحكم (فلا بد من
إمكانه) أي إمكان الأول
وهو المعنى الموضوع له
لتوقف المعنى المجازي
عليه وأيضاً بناء على أن
الأصل المتفق عليه أن
من شرط صحة الخلف

على التفسير الثاني للكلام الامام فلا يقع الخلاف إلا في جهة الخلفية وأما على التخصيص الأول
فالأصل عنده هذا حرف وقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الأصل أيضاً ولا يقتصر على جهة
الحقيقة وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الأصل والخلف أي في تعيين مجموعهما إلا كل واحد منهما
إذا المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا بنى لا ثابت الحربة بالخلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد
سبق أن معنى الخلفية في الحكم أن الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الأصل ثبوت البنية
والخلف ثبوت الحربة وعنده الأصل هذا هو الخلف وهذا بنى مجازاً فيقع الخلاف في كل واحد من
الأصل والفرع لا نقول هذا لازم على التفسير الثاني أيضاً لأن الأصل عنده ليس هذا بنى حقيقة بل
التكلم به وهو مخالف لثبوت البنية والتحقيق أن الأصل والخلف هما اللفظان أعنى الحقيقة والمجاز
والنزاع في أن هذا خلف عن ذلك في حكمه أو في التكلم به وما ذكره من أن حكم هذا خلف عن حكم ذلك
أخذ بالاصل وتوضيح المقصود فعمل التفسير الأول تكون الحقيقة التي هي الأصل عنده مغايرة لما هي
الأصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعاً كخلف على التفسيرين (قوله
فصحة الأصل) من كلام المصنف ولم ينقل جواب الشرط الواقع في كلام نغرا الإسلام وهو قوله وجب
المصير إلى خلفه احتراز عن الغاء الكلام لحصول المقصود بونه وهو أنه جعل الأصل ماصح تكلمها
وتعذر العمل بحقيقته وظاهره انما يصدق على هذا بنى لا على هذا آخر (قوله لهما) المشهور في
استدلالهما أن الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الأصل والخلفية في المقصود أولى وفي استدلاله
أن الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ فاعتبار الأصل والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من
العدم إلى الوجود أولى وذكر المصنف أن في استدلالهما ما يلائم كلام أهل العربية من أن معنى المجاز
على الانتقال من اللزوم إلى اللزوم فلا بد من إمكان اللزوم لإحقاق الانتقال منه وأجاب بأن الانتقال
منه بتوقف على فهمه لا على إرادته أو الفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على
إمكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى أن المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البقاء أكثر من
أن يحصى بل في كلام الله تعالى أيضاً (قوله لأن الأصل وهو البر غير ممكن) فإن قيل هذا ظاهر فيما إذا

لا يكفي فيما ذكره وظاهر (قوله وهو قوله وجب المصير إلى خلفه) جواب الشرط في عبارة نغرا الإسلام
صار مستعار الحكم لا مانتقله (قوله المشهور في استدلالهم الخ) أجيب عنه بأن المقصود وإن كان هو
الحكم لكن أيقظه بهذا اللفظ هو المقصود لا بونه وفيه تأمل (قال المصنف وأيضاً بناء على أن أصل
المتفق) فيه بحث لأن كلامه ههنا يدل على أن الأصل عندهما نفس المعنى الحقيقي وقد سبق أن ليس
الأصل ذلك عند أبي حنيفة رحمه الله فكيف يستقيم ما أشار إليه فيما مر من دعوى الاتفاق فيما هو
الأصل والخلف عندهم ويمكن أن يدفع عما أشار إليه الشارح بقوله وما ذكره الخ فتأمل (قال
المصنف يمكن في حق البشر كما كان للنبي عليه السلام) المقصود بيان إمكان البر في حق الخائف لا غير من
أفراد البشر والتنظير يفيد ذلك فلا يرد أن إمكان الأصل في غير الخائف متحقق في هذا بنى لا كبر سنا

فإن قيل هذا ظاهر فيما إذا لم يكن في الكفر ما هو أم ماذا كان فيه ماء فأرى (قوله) أقول انما أرى عقيب
يبين بآرائه كإدلاله عليه القائل انما قال المصنف رحمه الله تعالى في شرح الوفاية فإن لم يذكر اليوم
ابراً فإيجاب عليه اذا فرغ من التكلم لكن موسعاى بحيث يسع وقت الفراغ لشرب الماء حتى لو لم يسع

مسألة من السماء البر وهو من السماء يمكن في حق البشر كما كان للنبي عليه السلام وإن خلف لا شرب من الماء الذي في هذا الكور
فيه لا يجب الكفارة لأن الأصل وهو البر غير ممكن

هذه الاستعارة مستعار
لنظا الاسد لشجاع ولاجل
أن الاستعارة تقع أولاً
في المعنى لا لتجسري
الاستعارة في الاعلام الا
في اعلام يدل على المعنى
كما تم ونحوه (و يفتق
بقوله يا حلاله موضوع
له فان قيل قد ذكر في
علم البيان ان زيد اسد
ليس باستعارة بل هو
تشبيه بعبارة لا بدوى
أمر مستعمل قصد الان
التصديق والتكذيب
ينرجهان الى الخبر وانما
تكون الاستعارة اذا
حذف التشبيه عرأيت
أسد ابري وان كان هذا
مستحلاً أيضاً بواسطة
القرينة لكن غير
مقصود فان القصد الى
الروية فعل هذا
لا يكون هذا ابنى
استعارة)

لاه سبق لاجراء بحر
وقية مؤنسة ويكون
المقيد هو المقصود (قوله
وابطال الحكم الشرعي)
فيكون القياس باطلا
لان من شرطه أن
لا يكون مخالفا للنص
(قوله وكيف تناس مع
ورود النص الخ) تبطل
طابه المعلى وجوب
القبول اجراء المقيد ولا
يتم ورود النص المطلق
فيه ولا لانه على عدم

لاستعارة في يقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التبعيخ جري على لسانه عبدى سر يعنى (قوله وان
الاستعارة تقع أولاً في المعنى) ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو أنه ليس مجازاً ودوى
بل مجازاً يعنى أن الضرر في أمر عقل حيث جعل ما ليس بأسد أدنى استعارة الهيكل المخصوص
لرجل الشجاع ثم استعمل به لفظ الاسد على أنه استعمال في مجاز وعلمه والمذهب المنصور أنه مجاز
لدوى مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع أسداً ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له
بل معناه أنه جعل افراد الاسد جميعاً متعارفاً وهو ما له تلك الجماعة في ذلك الهيكل وثمة الصورة والجملة
المخصوصة وغير متعارف وهو ما له تلك الجماعة لكن في ذلك الهيكل وثمة الصورة والجملة الشجاع من
هذا القبيل الا أن لفظ الاسد لم يوضع للتصديق الا للقسام الاول فيكون استعماله في القسم الثاني
استعمالاً في غير ما وضع له وأما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فبني على أنه يجب في الاستعارة ادخال
المشبه في جنس المشبه به يجعل افراده جميعاً متعارفاً وغير متعارف والعلية ثنائي الجنسية واعتبار
الافراد الا اذا تضمن نوع وصفيه اشترى بها كتمام في الجود فيعمل فمعين متعارف وهو ما له غاية الجود في
ذلك الشخص المهود وغير متعارف وهو ما له غاية الجود في ذلك الشخص فيعمل فزيد من قبيل المسمى
وبما عاودنا لفظ حاتم وما ذكره المصنف من أنها لا تخفى في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى يستعار
أو لمعناه ثم لفظه ففقيه نظراً الى العلم الدال على معناه العلوي بالضرورة فلم لا يجوز استعماله للشخص آخر
ادعاء وتخيلاً كما جاز استعمال الهيكل المخصوص بالاسد لان الانسان الشجاع لا يقال له لا يدل على
معنى مشترك بينهما بين المشبه لا ناقول المعنى الذي يستعار أو لا المشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به
كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلاً فان ثابت للمشبه حقيقة
والتحقيق أن الاستعارة تقتضى وجود لازم مشهوره نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول
الامر سواه كان علماً وغير علم جازاً استعماله في الاعلام (قوله فان قيل) حاصل السؤال ان هذا ابنى من

في عدم تصديقه لتضمنه ابطال حق الغير ولا ينفع كونه من الاحوال المشتركة (قوله ميل الى المذهب
المرجوح الخ) قيل عليه مجرد ادعاء معنى الحقيقة لاستلزام الميل الى المذهب المرجوح الا بدله من
اعتبار وضع اللفظ للمعنى الادعائي فالحال الفرق بين المذهبين هو اعتبار الوضع في الاول وعدمه في الثاني
ليكون مجازاً عقلياً أو لعمرياً يؤيده أنه قال ثم توسط هذه الاشياء باستعمال لفظ الاسد الخ فلو كان
مراده المذهب المرجوح لكان المناسب أن يقول ثم يستعمل لفظ الاسد وقد يجاب بأنه قال ميل الى
المذهب ولم يقل اختياراً للمذهب المرجوح فيكون فمما ذكره تبادر المذهب المرجوح من كلامه ولا شك
في ذلك على أن ادعاء معنى الحقيقة ليس الادعاء استعمال اللفظ في ما وضع له كما لا يخفى وأما قوله يستعار
لفظ الاسد فلهما كلاً في الاموال المراد منه الاستعمال كما أشار اليه الشارح (قوله والمذهب المنصور الخ)
سياق كلامه ههنا لا يلائم سياقه في التلخيص وشرحه لان المفهوم من كلامه ههنا ان الادعاء على
المذهب المرجوح غير الادعاء على المذهب المنصور وان كان باطلاً والمفهوم من كلامه هناك ان
الادعاء الذي ذكره أرباب المذهب المرجوح حتى أكن لا يلزمه كون اللفظ حقيقة فليتأمل (قوله)
في على أم يجب الخ) فيه بحث وهو أن القوم اعتمدوا العنصر في بيان الاستعارة بناء على أن
أكثر الاستعارات في الانجاس لا الانحصار بل على المحقق الشريف في شرح المغناخ عدم جريان
الاستعارة في الاعلام بأنه مبني الاستعارة على المبالغة في حال المشبه بدعوى أنه عين التشبيه وذلك
بما يحصل اذا كان المشبه به مشهوراً وبوجه الشبه ولا شأن أن الانجاس مشهورة بأوصاف لها حتى ان
أسماء هاتين عن أوصافها ابداً تماماً وأما الأشخاص فلهما أشهر بأوصاف كذلك والا اذا اعتمد تشبيه

فيجب القيد حتى يكون على خلاف شرط القياس بل على وجوب المطلق أعين من أن يكون في ضمن
قيل

اعلم أن الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لأجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبهة لفظاً ومعنى فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ عندهم فهو لمزيد أسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل بكون تشبيهاً في التشبيه لا يعنى فعدم من هذا أنهم

مستلزماً تدعوى أمر مستحيل قصداً فهذا عين مذهبهما لأن شرط صحة المجاز إمكان المعنى الحقيقي (قلنا حسداً في الاستعارة في أسماء الاجناس ونسب استعارة أهلية لأنه يلزم حيث سد قلب الحقائق في الاستعارة في المشتقات ونسب استعارة تبعية نحو ونظمت الحلال أو الحلال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق لا يلزم هنا فاب الحقائق وهذا ابني من هذا القبيل) وهذا الذي ذكروه هو أن زيداً أسد ليس باستعارة بناء على أن الاستعارة لا تقع في خبر المبتدأ وإنما هو مخصوص بالاستعارة في أسماء الاجناس أما الاستعارة في المشتقات فانهما تجري في خبر المبتدأ عند علماء البيان كما يقال الحلال ناطقة أي دالة استعارة الناطقة للدالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدأ لكن يستفي في أسماء الاجناس بل في الاسم المشتق

فيلز يد أسد هو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الآلة أي زيد مثل الأسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب الاتفاق وحاصل الجواب أنه ليس من قبيل زيد أسد بل من قبيل الحلال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لأن ابني معناه مولود ومخالف من مائى فيكون مشتقاً من ناطقة ثم أدرج فيه سؤالاً آخر وهو ان اتفاق المحققين على أن مثل زيد أسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى أمر مستحيل اجماع على أنه يشترط في الاستعارة إمكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب أبي يوسف ومحمد ولا يقال بالفارق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلقاً في الحكم لا في التكلم وأشار الى الجواب بأنهم متفقون على أن مثل الحلال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو بطلان النطق للعالم فعلم أن إمكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الإطلاق وهذا يمكن أن يجعل معارضة وأن يحصل منها مع السند (قوله اعلم أن الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء) يميل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على أنها عبارة عن ذكر المشبهة به وإرادة المشبهة مدعياد دخول المشبهة في جنس المشبهة يجعل أفرادها قسمين متعارفين غير متعارفين مع نصب قرينة مانعة عن إرادة المتعارفين ولا يخفى أن ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن إرادته أمران متسندان (قوله فهذا عين مذهبهما) فيه بحث لأن الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى أمر مستحيل وعندهما

زيد يدعوه في الشكل والهيئة وقصدت المبالغة في التشبيه وادعاء أنه عين عمرو ولكال تشبيه به قلت رأيت عمراً فالظاهر أنه استعارة لكون علاقته المشابهة وبالأجالة المقصود من العدول عن التشبيه الى الاستعارة هو المبالغة في حال المشبهة أعني وجه الشبه حتى كان المشبهة يساوى المشبهة به في ذلك وذلك يحصل اذا جعل المشبهة من أفراد المشبهة بهذا خلاف جنسه ان كان المشبهة جنساً أو جعل عينه ان كان شخصاً (قوله ان يجعل معارضة وان يجعل منعاً مع السند) تقرير الاول أن يقال دليلاً على عدم اتفاق المحققين على أن مثل زيد أسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى أمر مستحيل ودل على ما ذكرتم من كونه اجماعاً على أنه شرط في الاستعارة أن كان المعنى الحقيقي كما هو مذهبهم ما يمكن عند تأمل ما فيه وهو أن اتفاق المحققين على أن مثل الحلال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي اجماع على أن إمكان المعنى الحقيقي ليس شرطاً في المجاز على الإطلاق كما هو مذهب الامام وتقرير الثاني أن لا نسلم اتفاقهم على عدم جواز الاستعارة في خبر المبتدأ مطلقاً وإنما يكون كذلك لو لم يتفقوا على أن قولنا الحلال ناطقة استعارة وليس فليس (قوله أمران متسندان) أجيب عنه بأن التدافع ليس بين ادعاء معنى الحقيقة ونصب القرينة بل بين إرادته ونصبها والحق أن الجواب إنما يظهر اذا كان المدعى في المذهب المرجوح دخول المشبهة في جنس المشبهة به بأن يجعل قسمين متعارفين غير متعارفين كما ذكر في المطول وأما اذا جعل المعنى الحقيقي مستعاراً للمشبهة استعارة الهيكل المخصوص الى الرجل الشجاع كذا كرهنافلا قدبر (قوله فيه بحث لأن الشرط على هذا الخ) فديجاب عنه بأن الإشارة في قوله فهذا عين مذهبهما راجعة الى قوله بل يكون

(ولا يخفى أن ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن إرادته أمران متسندان) أقول يريد به الرد على المصنف رحمه الله تعالى لكنه ضعيف لأن التدافع ليس بين ادعائه وبين نصب

فيجوزون هذا في خبر المبتدأ أو فقههم أن الاستعارة في خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقائق اذا كان خبر المبتدأ اسم جنس أما اذا كان اسماً مشتقاً فلا تستلزم قلب الحقائق نحو الحلال ناطقة فلا تجوز في أسماء الاجناس وتجوز في المشتقات وهنا خبر المبتدأ وهو ابني اسم مشتق لأن معناه مولود معنى فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحلال ناطقة واعلم أنهم يسمون الاستعارة في أسماء الاجناس استعارة أصلية والاستعارة في الأفعال والأسماء المشتقة استعارة تبعية لأن الاستعارة إنما تقع فيها بالتبعية وقوعها في المشتق منه وسأني قريباً

ويجب أن يعلم أن المطلوب
دلائلهم الواجبة وذلك
أن قولهم زيد أسد ليس
استعارة مع أن قولهم
أبت أسدا يرى استعارة
ليس بقوى والفرق الذي
كرهته في المتن أن زيدا
سدد عوى أمر مستحيل
صدا بخلاف رأيت أسدا
يحي لاشأن أنه فرقوا
ما ذكره بذلك أن في
سعد الأجناس لا تجري
لاستعارة في خبر المبدأ
وتجري في الاسماء المشتقة
أضد من الأول
وفرقهم أن الأول بمعنى
أن قال الحقائق دون
الثاني أو من من سمح
العسكوت لأن قولهم
الحال باطقة ليس في
الاستعارة أدنى من قولهم
زيد أسدا الذي أوجب
أن أحدها استعارة
والآخر ليس باستعارة
وغال أدكر هذه
الاعتراضات في المتن
لعدم الاحتياج إليها في
قولهم الحال باطقة لما
كانت استعارة الاتفاق
علم أن أمكان المعنى
الحقيقي لا يشترط صحة
المجاز وعلى تقدير تسليم
الفسوق بين المشتقات
وأعمال الأجناس قولهم
هذا إني من قبيل
المشتقات يذهب قيسه
الاستعارة بلا اشتراط
إمكان المعنى الحقيقي

عدم الاستعارة فإن أحد ههنا الآخر (قوله ويجب أن يعلم أن الحواشي الذي أوردته في المتن انما هو
على تقدير تسليم زعم علماء البيان) فذكره في علم البيان أن نحو رأيت أسدا يرى من باب الاستعارة
مختلف زيد أسداً المحققين على أنه تشبيه بليغ للاستعارة وإن نحو الحال باطقة كذلك من باب
الاستعارة بالاتفاق ففهم المصنف من ذلك أن الاستعارة لا تجري في خبر المبدأ إلا إذا كان مشتقا أو بين
الفرق نحو زيد أسداً ونحو رأيت أسداً يرى بأن الأول يشغل على دعوى أمر مستحيل قصداً إذا قصد بين
والتشبيه انما هو وجهان إلى الخبر الذي قصد التكلم اثباته أو نفيه لأن التشبيه هو الحكم على ما يقفه
الخبر الواقع والتكذيب بخلافه فينصف الخبر بكونه محالاً أو مستحيماً فيفتقر نحو زيد أسداً على تقدير أدائه
التشبيه ليخرج عن الاستعارة إلى الاستقامة بخلاف نحو رأيت أسداً يرى فانه وإن اشغل على اثبات
الاسديته لم يتركه لم يقع قصداً بل انقصداً فانه إلى اثبات الوجود لا ليقف على نفيه فذكر أدائه التشبيه
للتجسيم ومن الفرق بين ما ذكرنا كان الخبر باطلاً وبين ما ذكرنا كان مشتقا بأن الأول يشغل على قلب الحقائق
وهو جعل حقيقة الإنسان حقيقة الأسديته بخلاف الثاني فانه لا يشغل على الإثبات وصف الحقيقة
ليس ثالث لها ثم اعترض بأن الفرق الأول ضعيف لأن الكلام المشغل على المحال باطل سواء قصد
أوليه قصد فلا بد من التأويل ولأن الاستعارة وجهان على دعوى أمر مستحيل قصداً مثل ونحو أسداً
وتكلم بدو لأن المحال ربما يجوز أداؤه لغرض واعتبارات لطيفة مع نصب الفرقين المماثلة على عدم
إرادة تبينه في الواقع أن الفرق بين المبدأ والمشتق أضد من الفرق الأول لانه عما يقف بين ما ثبت
صفاً بين ما ثبت قصد الكمال إثبات المحال باطل قطعاً من غير فرق بين المبدأ والمشتق وما ذكر من
لزوم قاب الحقائق في الأول دون الثاني في غاية الضعف الظهور أن استعارة لفظ المحال ليست أدنى من
استعارة أسديته الإنسان سواء معى قلب الحقائق أو لم يسم على أن انقلاب الحقائق معناه عند المحققين
انقلاب كل واحد من الواجب والممكن والمنع إلى الآخر لا شك أن لفظ المحال مجتمع بانه يمكن
جعل المنع ممكناً هذا تقرير كلام المصنف وأما ما طعن على حقيقة المحال بأن أحدهم ككلام علماء
البيان في هذا المقام اعلم أن الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل التشبيه في التشبيه ويحصل
الكلام خلوعاً من التشبيه صالحاً لا يراه التشبيه به لولا الفرقين حتى لو كان التشبيه كبراً لفظاً كان زيد
أسداً ولقبني منه أسداً ولقبته به أسداً أو تشبه رأيت أسداً في مقام الأخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا
اعتبار بكونه خبر مبتدأ أو غير ذلك حتى ذهبوا إلى أن قوله تعالى حتى يبين لكم الخط الأبيض من الخط
الأسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر يخرج من باب الاستعارة إلى باب التشبيه في مثل زيد أسداً يجب
أن يحمل على حذف أدائه التشبيه لامتناع حمل الأسد على زيد وأما نحو قولهم الحال باطقة ونظير
تشبهنا إلى عدم جواز الاستعارة عند الاشتغال على دعوى أمر مستحيل قصداً وهو مردود بأن كونه
تشبيهاً ليس مذهبهم وأما لا يمكن مجازاً كما هو المشهور مع أنه مجاز اتفاقاً غايته أنه لو قصدوا لاشتباه
العتى خلافاً على أن وفي الكلام أب عنه (قوله ويجعل الكلام خلوعاً من التشبيه الخ) ليس المراد
يكون الكلام خالياً عن التشبيه أن لا يكون له ذكر في الكلام أصلاً بل على وجه نبي عن التشبيه سواء
كان على جهة المحال نحو زيد أسداً ولا كالجبن الماء بدليل أنهم جعلوا نحو قوله قد زار أزاره على القوم
استعارة كما صرح به في حاشيته الكشف وغيره مع اشتغاله على ذكر الطرفين (قوله أو تشبهنا) ينبغي أن
يزيد عليه قوله أو منوياً بالان التشبيه إذا كان مراد في الكلام ولا يمكن تقديره في الطبع على وجه لا يتصل
نظامه كقوله تعالى وما يستوى البحران هذا أعذب فترات ساقطه مرابه وهذا ملح أجاج الآية يخرج
الفرق بين بل بين إرادته وبين نصبه ما قال

استعماله) لانه لما يستعمل لاجل الداعي الذي يأتي من بعد واذ لم يكن الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة أنه اذا استعمل اللفظ يجب أن يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجازي فهذه الضرورة لاتنافي العموم بل العموم انما يثبت ان استعماله المستحكم وأراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد في الاستعمال ضرورة (وهو أحد فروع الكلام بل في نفسه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد أن ينقض فأقامه وقوله تعالى لما طغى الماء والله متعالي عن البحار والضرورات نظيره قوله عليه السلام لا تبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد أريد به الطعام اجاعا فلا يشل غيره عنده) ذكر الصاع وأراد به ما فيه بطريق اطلاق المحل على الحال

المفيد وغيره وجوابه أن النص المطلق يدل على وجوب تحرر الرتبة سواء وجد فيه القيد أو لم يوجد وان لم يدل على تعيين اقل فلا يجوز أن يثبت بالقياس وجوب القيد لكونه اطلاقا لحكم

النص المطلق وليس معنى الاجزاء الجواز بل الكفاية والاعناء عن جزء الجنائية من

الحال كذلك فاعارة قطعه لان المشبه متروك بالكلمة وهو الدلالة التي شبيهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد أسد ثم لا يخفى ان هذا الجاني من قبيل زيد أسد لا من قبيل الحال ناخقة لانه لا حاجة الى تأويل الابن المشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت التعلق له لا على تشبيهه باعتق بالنسبة ليكون استعارة تبعية الا أن علماء الأصول يسمون مشبه المجاز اكلها ومصطلح بعض أهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور أيضا لكونه مستعمل في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لاني معناه الحقيقي ليقدر الى تقدر أداة التشبيه بدليل قولهم زيد أسد على أي مجترئ ضائل والطير أغرب عليه أي باكية ونحن قد قلنا ذلك في شرح التلخيص فهذا الجاني معناه هو معق من حين ملكته كالابن فترك المشبه وأطلق عليه اسم المشبه به (قوله مسئلة) المجاز المقترن بشئ من أداة العموم كالعرف باللام وبغوره لا خلاف في أنه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من أنواع المجاز كالطول والسيبة والجزئية ونحو ذلك أما اذا استعمل باعتبار أحد الأنواع كاللفظ الصاع المستعمل فيما يحلها فالصحيح أنه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغة العموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية أو المجازية وقد يستدل بأن عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدلائل لا لكونه حقيقة والالكان كل حقيقة عاما والجواب أنه يجوز أن يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها أن لا يكون لها دخل في التأثير ولو سلم فيجوز أن يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز أو يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية أنه لا يعم حتى اذا أريد المعلوم اتفاقا لا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بأرادة بعض الافراد فلا يثبت السكل كالمقتضى وأجيب بأنه أريد الضرورة من جهة المستحكم في الاستعمال بمعنى أنه لم يحط ببقا لأداة المعنى سواء فممنوع لجواز أن يدل على الجار لا غرض سندكرها مع القدرة على الحقيقة ولان للمستحكم في اداء المعنى طريقين أحدهما حقيقة والاخر مجاز يختار

الكلام عن الاستعارة الى التشبيه (قوله من قبيل زيد أسد الخ) قيل عليه لو كان من هذا القبيل لكان تشبيها فيسارزم أن لا يفتق الابن أجيب بأن الشارح يصدده تحقيق تركيب هذا الجاني على مقتضى مذهب الامة أهل البيان غاية الامر انه يقتضي حينئذ أن لا يفتق الابن فيكون تركيبا لمذهب أبي حنيفة رحمه الله على أنه بعد هذا يرجع قوله وقوله ونحن نقول (قوله بدليل قولهم زيد أسد على الخ) رده المحقق الشريف في حواشي المطول حيث قال هذا الاستدلال يشهر بأن أسدا في أسد على مستعمل في مفهوم مجترئ وسائل فلا تنصو حينئذ تشبيه فضلا عن الاستعارة بل يكون من اطلاق اسم الملزوم على اللازم ثم ان استعمال الاسد في معناه الحقيقي لا ينافي تعلق الجار نه اذ الوظ مع ذلك المعنى على سبيل التبع ما هو لازم له ومفهوم منه في الجملة من الجرأة والصولة عندئذ نلزم كلامه ومن أراد التفصيل والتوضيح فليراجع ثمة (قوله لا خلاف في أنه لا يعم الخ) لاشك أن المجاز موضوع للمعنيين المجاز بين موضعين تعيين فهو بالنظر الى الموضوعين بمنزلة المشترك فن جوزه عموم المشترك ينبغي أن يجوز هذا أيضا فدعوى عدم الخلاف فيما ذكره محل بحث (قوله وقد يستدل بأن عموم اللفظ الخ) قيل وجه الاستدلال أن الحقيقة ليس لها دخل في العموم لانه اللفظ المستعمل فيما وضع له وكذا المجاز ليس له دخل فيه ولا في نفسه فعمل أن العموم والخصوص انما يثبتان بادئتهما وليس لكون اللفظ حقيقة مؤثرا في ادخل فيه وحينئذ يندفع جوابه وأنت خير بان الحواجز انما هو عن الاستدلال على التقرير السابق ولا يستقيم فيه التوجيه المذكور ادلوج قوله لانه حقيقة على نفي مدخلية الحقيقة بل يصح قوله والالكان كل حقيقة عاما وان أريد أن ههنا تقرير آخر لا يأتى عليه الجواب فليس فيه قدح لما ذكره الشارح (قوله ولان المستحكم الخ) (ولان المستحكم في ادعاء المعنى طريقين أحدهما حقيقة والاخر مجاز الخ) أقول هكذا روي

أجزأ ما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة في الكلام أي عاود رتبته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولأن المجاز واقع في كلام من يستعمل عليه المجاز استعمال الحقيقة والاضطرار إلى استعمال المجاز وإن أريد الضرورة من جهة الكلام والسمع بمعنى أنه لا يتعدى العمل بالحقيقة وجب التحل على الجاهل ضرورة كالأبواب العامة والكلام وانحلاء اللطش عن المرام قلنا نعم أن الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فإنه ينافي بدلالة اللفظ وإرادة المتكلم وقد استلزم ضرورة التحل اللفظ على معناه المجازي يجب أن يحل على ماصده المتكلم واحتمل اللفظ بحسب القرينة أن عامافهم وإن خاصا خاص بخلاف المقضي فإنه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير إثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فإن قيل قد سبق أن العموم أغاير بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة إلى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع أعم من الشخصي والسوي بدليل عموم التكرار المنفي بمحوها والمجاز موضوع على الترتيب والاعتبار بقوله بل عدم عموم المجاز عالم بحد في كتب الشافعية ولا يتصور من أحد نزاع في صحة قولنا جاني الأسود الزمنا الأزيد ونخصيصهم بالصاع بالمطعم مبنى على ما ثبت عندنا من عدمه من عدم عموم المجاز ومع ذلك فالاعتبار لا يكون ضروريا من جهة التكميل على ما هو في كتب القوم مما لا يعقل أصلا بل هو أن لا يجد المتكلم لفظا بدلا على جميع أفراد مراد بالحقبة فيضطر إلى المجاز فكما يتصور الاضطرار إلى المجاز لا بسبل المعنى الخاص فكذلك لا بسبل المعنى العام وإنما بإزالة بعض الملازمة

الفرق بين القليلين حتى حتى قيل الإصواب في العبارة فإن المتكلم أولان المتكلم بلا أو وما قبل من أن معناه جعلوا المتكلم فيه طريقين فحاصله الإجماع بعيد لا يفهم من العبارة فلا يثبت إليه وغاية ما يقال إن يحصل الدليل الأول نحو يزاد العدول إلى المجاز لا لغرض مذكورة في ما بعده وحاصل الثاني أن المتكلم فاعل مختار لمجاز أن يختار أحد الطرفين وإن أنخص عن الأغراض المذكورة (قوله غير ملفوظ) ولا مقدور كما هو جوابه فلا يرد جواز أن يكون المقدور ههنا لفظا عاما وقد يقال الفرق المذكور غير مفيد فانه يستدلون في المقضي بكونه ضروريا على عدم العموم والكلام على هذا الاستدلال وأما الاستدلال عليه بأن المقضي لازم عقل (الح) فهو استدلال آخر وليس سوق استدلال بعض الشافعية على عدم عموم المجاز على هذا الاستدلال اللهم إلا أن يقال ما آل قوله بخلاف المقضي فإنه لازم عقلي (الح) هو الفرق بين الضروريتين ولا يلزم من كون أحد ههنا دليلا على عدم العموم كون الآخر كذلك فليتناول (قوله قلنا المراد بالوضع الح) فيه بحث لأن الوضع النوعي قسمان أحدهما معبى الذي هو المعنى في العموم ليس بمحقق في مجاز وقد سبق بتحقيقه فارجع إليه والاستدلال بالتكرار المنفي ضعيف لا ما لبست بجازها سبق من أمم مستعملة فيما وضعت له فالصواب في الجواب أن يقال العموم إنما يستفاد من الصيغة والمجاز فيها بل التجوز في المادة ولا عموم بحسبها (قوله عالم بحد في كتب الشافعية) ولم يقل

العبارة في السخ والطاهر أن هذا الكلام إعادة لما سبق بطريق آخر وضع مكان حق العبارة أن يكون هكذا فإن المتكلم الح أولان المتكلم بلا أو قال (بخلاف ما يقتضي فإنه لازم عقلي غير ملفوظ الح) أقول اعترض عليه بأن اللفظ أعم من أن يكون ملفوظا أو مقسدا بإجماع الفخا فإن يكون المقدر ههنا لفظا عاما ليسو بشيء لأنه إذا كان مقصدا كما أشار إليه الشارح بقوله فإنه لازم عقلي فإن المقدر في حكم الملفوظ بلا ملائمة وإنما الخلف في ما يقتضيه الكلام ضرورة صحة بلا مقدر في النظم كالزمان والمكان والمفعول قال (قلنا المراد بالوضع أعم من الشخصي والنوعي الح) أقول فيه بحث لأن الوضع النوعي المعبر في العموم ليس بالمعنى المتعبر في المجاز والاستدلال بعدم عموم التكرار المنفي ضعيف لا ما لبست

في المقدر الثاني في غيره (الح) يعني أن بد كذا القيد يفهم أن عدم أجزأ غير لماؤمنة بأن على ما كان عليه من عدم الأصل (قوله رد لالة المطابق عليها شمنية الح) أمانته فلا ن دلالة بالقصد إنما هي على جهة غير معينة محتملة لمخصص كثيرة على سبيل البديل دون الشو لكون أم المجلس عندهم موضوعا للملازمة مع وحدة لا يعمها أو ماصدا فلا دلالة ليست إلا على نفس الحقيقة مع ما لها موضوعا لها من حيث هي وإنما يستفاد الفرد في مظانه من التثنية بدليل إطلاقه بدو أم على الواحد والكثير (قوله بقطبي الح) أي بقطبي الدلالة سواء كان تاما من جهة أخرى أو لا وسواء كان قطبي الثبوت كما في الكتاب أو ظني كغير الواحد بالنسبة إلى مثله دون القياس ولكن أن تخصص المحض بالكتاب لأن البحث عن عوارضه والمقصود بالبيان هو أحواله في الباب (قوله حتى يفيد تأييدا إشارة إلى أن حمل المطابق على المفيد بالقياس مدحجه عليه أولا بقطبي كذا فيما اتخذ الحكم وردا به

الفروردة من جانب السامع لتعجب الكلام على مامر (قوله مسئلة) لاتزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي بكون المعنى الحقيقي من افراذه كاستعمال الادباء عرفا فامدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة من ارادة الموضوع له فظاخر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما موضوع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق ونعما لاتزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعاقبا الحكم مثل أن تقول لا تقتل الاسدا والاسدين أو الاسود وتريد المسع والرجل الشجاع أحدهما من حيث أنه نفس الموضوع له والآخر من حيث أنه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجازا أو لتحقيق أنه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر إلى الوضعين بمنزلة المشترك فن جوز ذلك جواز هذا ومن لا فلاز اما ارادة المعنيين في الكتابة على ما صرح به في الفتاوح فليست من هذا القبيل لما عرفت أن مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا يقال للمعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لا باقوله هو مشروط بأن يكون الكل موجودا متحققا له اسم وحده لا بالجزء بمعنى انتقال الاسم من الجزء اليه كالانسياب المركب من الرقبة وغيرها والمجموع

الامام الشافعي بعموم المجاز لما قال ارادة جميع المطعومات واما التخصيص بالمطعم فلماذا كره الشارح (قوله وهو مجاز بالاتفاق) اعترض عليه في فصول البدائع بأن المنصوص في كتب الشافعية أن مذهبه أن اللفظ ظاهر في المعنيين بل حقيقة فيهما كإلى المشترك حيث الحق المعنى المجازي للوضع النوعي للعلاقة بالمعنى وكونه مجازا فيهما باختيارا بالماجب فكيف ادعى الاتفاق في المجازية (قوله وان كان اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجازا الخ) اعترض عليه جدي في فصول البدائع أن اللفظ اذا كان مجازا لم يكن بدون القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي اما عن نفسه فلا يكون مراد أو ماعن وحده فدل على أن وحده معتبرة في الوضع معا وده من جهة المعنى الموضوع له فلا ارادة بدونها ليست ارادة للمعنى الحقيقي هب وأيضاً وان لم يشافها ارادة المجازي لم يتحقق الصرف وقد اعترف به الشارح وان ما فيها امتناع اجتماعهما ويمكن أن يجاب باختبار ان القرينة صارفة عن وحده المعنى الحقيقي بمعنى أنها تدل على أنه ليس مراد وحده ولا يلزم من هذا دخول الوحدة في الموضوع له بل المتبادر من إضافة الوحدة إلى ضمير المعنى الحقيقي خروجها عنه ثم انصرف بواسطة القرينة لامتثاله ارادة المعنى المجازي لارادة الحقيقي فليست (قوله والتحقيق أنه فرع الخ) فيه بحث وهو أن اللفظ بالنسبة إلى المعنى المجازي ليس بموضوع وضعا معتبرا في الاشتراك ولهذا قال بمنزلة المشترك ثم ان عدم جواز الجمع في المشترك ليس بدليل على حتى يصح التفريق بل بحسب اللغة كما صرح به فيتمثل أن لا يثبت الجمع في المشترك في اللغة وثبت فيما هو بمنزلة المشترك (قوله لا يقال للمعنى الحقيقي جزء الخ) جوابه انه ان سلم الجواز المذكور فلا بد من ضم فيه اذ ليس كل واحد من المعنيين حينئذ مراد باللفظ بل أورد به معنى واحد يتركب من المعنى الحقيقي والمجازي ولم يستعمل اللفظ في واحد منهما بل في المجموع مجازا وليس هذا محل النزاع ههنا واما ما ذكره من الجواب فريد عليه أن الماسعين معوا جواز الجمع مطلقا والجواب المذكور يقتضي أنه اذا وجد ارتباط بين المعنى الحقيقي والمجازي يجعلهما معنى واحدا عرفا بقصد اليه ارادة واحدة في استعمال الات الاقاط كإلى صور التغلب جاز الجمع بينهما مع كون هذه الصور أيضا من التنازع فيه على ما دل عجز الماسين انما مسئلة في ما وضعت له الصواب في الجواب ما أشار إليه الشارح في أول البحث أن

من أعظم الكسائر الخ هذا هو الفرق في السبب معنى وأما صورة فـالان الظاهر والخبرين غير القتل والفرق في الحكم أمام معنى فلان جواز الاطعام في الظاهر وصوم الثلاثة في الخبر عند العجز مبنى على نوع اسر ليس في القتل وأما صورة فلان حكم القتل وجوب الحرير والصوم فقط على الستة وحبس الحكم الظاهر وجوب البرم الكفارة بأحد الثلاثة من الاطعام والكسوة وتحرير الرقبة ثم صوم ثلاثة أيام ان لم يجد ذلك الثلاثة (قوله أنه قد قدم الرقبة بالسلامة الخ) نقص لما مر من دليل اجراء المطلق على اطلاقه من أن أعمال التامع واجب وفي حمل المطلق على المقيد بطلان المطلق وأعمال المقيد بدانكم أبطم المطلق في تقييدكم الرقبة بالسلامة مع حرمان الدليل في هذه الصورة ولا يخفى أنه موجه واقع في مورد وان حجب به في المحصول جوابا عما تقول ان قوله اعقب رقية يقتضي تمكن المكلف من اعتناق أى رقية شاء من رقاب الدنيا فقول القياس على أنه لا يجوز نه الا المؤمنة (قوله ليس في

ليكان دليلا على زوال الممكنة الثانية بالنسبة فيكون القياس باسما هو غير جائز في دفع عا ذكر المصنف رحمه الله تعالى (قوله ليس في

والشبهة والتي عناني
 عنهما اتم الاستدلال به
 يتوقف على ضبط التاريخ
 فان لم يثبت بل انصب
 معارضته لقوله في خمس من
 الاول شاذو يجرى فيهما
 في اني جود والاول في
 الاباحة كل منهما يوجب
 محذور الاجاب يمكن
 ابواب منه بان العموم
 ليس على صرافته بالانذار
 لخصيص غير السائمة منه
 في ترجيح حديث العوامل
 بقوة الدلالة حينئذ هذا
 على مذهبتنا وامان قدم
 انخاص على العام مطلنا
 فالامر عدده طاهر (قوله
 قيدتم وقوله واشهدوا
 ذوى عدل متكم الخ)
 مجموع وان الفاسق اهل
 للشهادة بعد اعتباره
 لا يظهر شهادته عند
 الدعوى ويجب عدم
 قبولها او يكون عزيمة
 على الخلل فلا نقبلها
 منه مثالا لقوله تعالى
 ان جاءكم فادعوا اليها
 فادعوا الى الطيبات وادعوا
 الى الطيبات وادعوا الى

المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعم ارى محض وبالملة لم يثبت في اللفظ اطلاق لفظ
 الارض على مجموع السماء والارض ولذا الاسان على الاصح والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال
 اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي اعم من جهة اللفظ اذ لم يثبت ذلك في عموم يستدلون على امتناعه
 عندنا بوجه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع مروج وانسبه الى المتبوع
 ولا ينعده ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني ان المعنى الموضوع له بعلة التحلل للفظ والثاني
 الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا لانه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له مكان المعنى
 الحقيقي وعدم ارادته للعدل عنه اي المعنى المجازي وهو محال الرابع ان الحقيقة في وجب الاستثناء
 عن الضمنية والمجازي وجب الاحتمال اليها وتأتي الاوزان يدل على تنافي المميزات الخامس ان اقفوا
 للمعنى بعلة التباس للخص فيمنع استعماله للمعنيين هو حقيقة لاحدهما محال لاخر كما يمنع استعمال
 الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كيتساع اكتفاء شخصين في ايراد احدى آل واحد بل بلسه كل واحد
 منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما محال لاخر والسكك ضعيف اما الاول فانه لا نزاع في ان رجحان
 المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيه اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل
 رأيت أسدين رمي أحدهما وفترس الآخر لا خفاء في جواز ارادة التابع فقط بعونه القوية فضلا
 لبح ارادته مع ارادة المتبوع وأما الثاني فانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الارادته عند ادلاق
 عليه الاعتراض فليتأمل (قوله وبالملة لم يثبت في اللفظ الخ) وأما قول أهل التفسير في قوله تعالى لنفخا
 عليهم ركات من السماء والارض أي من جميع الجهات وكذا في قوله تعالى من بين أيديهم ومن خلفهم
 فليس جلا هذا كراجر وارادة الكل بل على ذكر المقتدر ارادة المطلق وقد ناقش في جواب كره بأنه
 استقر له في وعدم الوجهان لا يدل على عدم الوجود (قوله غاه من جهة اللفظ) قيل والحق ان
 الجمع بينهما كما لا يجوز لانه لا يجوز عقلا وذلك لان ارادتهما جميعا لا يتجولان ان يكون من حيث ان
 أحدهما حقيقة والآخر مجازي أم لا وان كان الثاني وليس بمالحق فيه وان كان الاول فلا بد من توجه
 الذهن الى أحدهما حقيقة والى الآخر مجازا وكل منهما مقضية والذهن لا يتوجه في حالة واحدة الى
 سكين باتفاق العقلاء انما يختلف في توجه الذهن الى تصورين (قوله الاول ان المعنى الحقيقي متبوع)
 فيه بحث لان هذا الدليل لا يجري فيما اذا كان اللفظ مشتملا على المعنيين اشتراكا لفظيا بمراديه
 بين أحد المعنيين ولازم المعنى الآخر اذ ليس ذلك المعنى متبوعا لهذا الا لازم فيكون اخص من الدعوى
 انهم لا ان يخص الدعوى أيضا (قوله فضلا عن ارادته مع المتبوع الخ) قد ناقش فيه بان النفاذ صرحوا
 بان هل المقضية للعدل قد تدخل على جهة اسمية ليس فيها دلالة لا تدخل في اسمية على اسمية
 حسرها هل فلا يجوز هل زيد نام وفرقوا بانها ان اراث الفصل في خبره ان ذكرته في خبره ان اراث
 وحث الى الالف المأوف وعاقته ولم ترش بافتراض الامم بينهما بخلاف ما ذكره في خبره ان اراث
 عنه ذاعلة كذا ذكره الشارح في المظلول ومن هو اعلم ان جواز ارادة التابع بدون المتبوع لا يقتضي
 العموم اعلم استفاد من الصيغة ولا تجار فيها بل التعور في المادة ولا عموم بحسب ما فليتأمل قال (أما
 الاول فانه لا مرع من رجحان المتبوع الى قوله فضلا عن ارادته مع المتبوع) أقول قبل لا يلزم من جواز
 ارادته منفردا عن المعنى الحقيقي جواز ارادته في حالة الاشارة لعدم المزاحم وهو المتبوع بخلاف حالة
 الاجتماع لقوله قض لايس كايين وليس شيء لاتباع العقلة عن معنى التبعية فان مراد الشارح ان
 اابع مع نفسه اذا جاز ارادته بالاستقلال بواسطة انقرضه فلا يجوز ارادته التبعية به اولى بتحقيقا

وهو اما على وهو ان المقصود تعريف براءة الرحم بدليل أن العدة لا تجب الا بعد الشغل أو توفيه والمصرف هو الخبز أو نقي كقوله عليه السلام طلاق الامنة نثنان وعدتها خمسة (قوله لا يستعمل) بيان حكم من أحكام المشترك مع الإشارة الى دفع ماعسى أن يقال أي حاجة الى التأمل فيه ونرجع بعض المعاني على بعضه لم يبحوز أن يحمل على كل واحد من المعاني ويظهر من كلام صاحب الهداية رحمه الله أنه حوز ذلك في النفي دون الإثبات حيث قال ومن أوصى لمواليه وله موال أعنتهم وموال أعنتوه فالوصية باطلة لان الجهة مختلفة فصار مشتركا فلا باطل يقطعها لفظ واحد في موقع الإثبات بخلاف ما اذا حلف لا يكلم موالى فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل لانه مقام النفي فلا تنافي فيه ومنهم من يجوز في الجمع دون المفرد وعن الشافعي رحمه الله تعالى أنه ظاهر فيها يجب الحمل عليها عند التجرد عن القرائن وهذا معنى عموم المشترك عنده فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم

اللفظ من غير تصور استقرامه في المعنى وأما الثالث فلا يتسلم أن ارادة غير الموضوع له فيجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز أن يراد المجموع ويكون كل منهما داخل تحت المراد وأما الرابع فلان استغننا الحقيقة عن القرينة معناه أن المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي أيضا وإن أريد أن المجاز يقتصر على قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت أن محل النزاع أعما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشرط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي أي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عن النزاع فان قيل اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له هو ادو غير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على أنه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخل تحت المراد وأما الخامس فلا بد أن كان اثباتا للمعنى بطريق القياس فيابط لان الامتناع في القياس عليه مبنى على أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والدار في مجال شرع وحصول الجسمين في مكان واحد يشغل كل واحد منهما بتمامه محال عقلا فنأين يلزم منه استحالة إطلاق اللفظ و ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً وإن كان توفيهما عقلا محال عقول بالحسوس فلا بد من الدليل على استعمال ارادة المعنيين فاما مجموعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على ألا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا حوازا معا وانت خبر بأن هذا كلام تخيلي ولا يفيد امتناعا عقليا (قوله من غير تصور استقرامه وتخلو في المعنى) قيل علمه المستدل مقال بالحلول حقيقة بل قال بمنزلة المحل فكأنه قال كالأبصار حقيقة الحلول لا يتصور ما هو بمنزلة فها وجه اقناعي يقيد الظن وهو يكفي في مثل هذا المقام وأجيب بأن الكلام في الاستدلال عقلا وما ذكره لا يفسده (قوله وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي أيضا) فيه بحث من وجوه الأول أن المفهوم من كلامه أن وجود العلاقة كاف لارادة المعنى المجازي من غير اشتراط قرينة مانعة وفيه رفع للثقة عن الحقائق وجوابه أن رفع الثقة عن الحقائق إنما يلزم لو كان الماني في ارادة المعنى المجازي اشتراط أصل القرينة وأما اذا كان اشتراط القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فلا ينافي أنه يقتضي أن يتحقق ارادة المعنى المجازي من غير أن يكون اللفظ مجازا وهو متناف لقوله الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاستعمال المعنيين استعمال في غير ما وضع له فيكون مجازا اتفاقا وأنت تشير بأن الشارح أشار الى محصل هذا السؤال بقوله فان قيل الخ الثالث أن مراده بالاتصال بالمعنى الحقيقي أن كان ارادته معه ف ارادة المعنى المجازي لانه خارجة عن القسمين وإن كان اشتماله على العلاقة لا يبين للتفسير فائدة كل معنى مجازي كذلك وجوابه أن التفسير للتوضيح على أن فيه دفع توهم أن يراد بالمعنى المجازي المعنى المنسوب الى المجاز أعني كون اللفظ مجازا وهذا التقدير يكفي في دفع اعتراض الاستدراك الرابع أن كون اللفظ مجازا لا ينافي لارادة المعنى المجازي سواء أريد وحده وهو ظاهر أو مع المعنى الحقيقي لمقال من أن الموضوع له هو وحده فهو في المجموع مجاز وكل ما هو مشروط لا لازم شرط العازوم فتكون القرينة المانعة شرطا لارادة المعنى المجازي مطلقا وجوابه أن المراد من اشتراط القرينة المانعة لا ارادة المعنى المجازي من حيث هي وأما اشتراطها من حيث استلزامها للمجازية فقد أشار اليه بقوله فان قيل الخ (قوله قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده الخ) فيه بحث لان الوحدة اذا لوحظت في الوضع يلزم من انتفاء أيها عن انتفاء موالا فلا صرف ولان الصرف ان وجد فلا موضوع له وإن لم يوجد فلا مجاز وقد عرفت جوابه في صدر البحث (قوله بطريق الملك والدار في مجال شرعا) أما استعارة الراهن ثوب الراهن من المعتمدين فمجاز ونصرف بالماكية ولذا لا يصح المترجم ولا يسقط الدين بهلاكه (قوله على ألا نجعل اللفظ الخ) فيه بحث لان ذلك الاستدلال ليس مبنيا على كون اللفظ مختلفا الحقيقة (قوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك) إشارة الى أن السبب هو الابتلاء لان الواضع هو الله تعالى على الرأى الصحيح أو

فاجلدوه لانه اريد بها ما وسعته ولا المس بالبدن قوله تعالى اولامس النساء لان الوطء وهو الجمار مراد بالاجماع اعلم ان لفظ المسولى حقيقة في المولى الاسفل وهو المعقن بخلاف معقن المعقن واد اوصى لمواليه لا يستحق معقن في المعقن مع وجود المعقن

قصدا لالام وليس هو اشارة الى ردكم كقولكم منهما مراد او غير مرادى حالة واحدة لانه صرح به بقوله فيكل وضع يوجب الخ فوجب ان يكون هذه اشارة الى شيء آخر على ما ذكره السيد الشريف رحمه الله تعالى (قوله كذا كبرنا الخ) من ان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فالواستعمل في المعنيين حقيقة فكان على منهما نفس الموضوع له أى المعنى الذى خص به اللفظ وهو باطل قياسا عليه هذه معاملة منشؤها استراتل لفظ تخصصه من الشيء بالشيء بين قصر التخصص على المحصن كما يقال فيما زيد الاقام انه تخصصه زيد باقيامه بين جعله المحصن مفعولا من بين الاشياء بالخصوص للمحصن كما يقال في

ايكون استعماله فيه باعتدال استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل يشهد بجواز اقله الكثرة مستعلا في الجموع المعنى هو غير الموضوع له (قوله فلا يستحق) أو رد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلاثة لانه اما ان يتحقق ارادة الجمار فيتم ارادة الحقيقة كالامس في قوله تعالى اولامس النساء أو يذهب الوطء بجمارا بالاجماع حتى حل الخب التيمم فلا يراد ان المس بالبدن فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فعده المراد المس بالبدن ولا صحة لتيمم الجنب قلنا اراد اجماع من بعد الصلابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من جعلها على المس بالبدن وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو محال بالاجماع الصلابة رضى الله تعالى عنهم على أن المراد الوطء بل يحل تيمم الجنب أو المس بالبدن ولا يحل ذلك لا نقول لان لم أر مثله ذلك بخلاف الاجماع وانما يكون لورفع أمر متفق عليه وعدم القول أن المراد المس بالبدن مع جواز التيمم ليس قولنا بالعدم حتى يمنع شيئا نفسه وانما أن يفسر ارادة الحقيقة فلا يراد الجمار وذلك اعني بقدره كالجوار يذهبها حقيقة فلا يراد غيرهما من المسكات بل لافقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في الكثرة بل لا بدليل آخر من اجماع أو سنة فان قيل لم لا يجوز

حقيقة ويجازى حتى يستقيم ما ذكره بل على ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ الذى هو بقوله المولى الخازنى الذى عبرة العارفة فلا تقر بل اذكره (قوله كالامس الخ) قدم هذا الفرع في البيان مع انه ثالث الفروع في ترتيب المصنف لزم مناسبة بحث الجمار واعتراض بأن تعليل الاصل بل رجحان المتبوع على التابع لا يناسب هذا التفرع لا يدل على عدم جواز ارادة الجمار مع أن المراد في هذا الفرع المعنى الجازى وأجيب بان معنى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والجازى معان المعنى الحقيقي اذا أريد لا يراد المعنى الجازى وبالعكس ولما كان الاول سابقا في الاعتبار تعرض له بقوله رجحان المتبوع على التابع واكتفى في الثاني الذى هو عكس الاول بالافهام ضمنا وقصر التوضيح الاولين على الاول والثالث على الثاني (قوله وفيه بحث لان منهم الخ) قيل عليه الخلاف السابق لا ينعى الاجماع الا ان جاز وقوع الاجماع هذا الخلاف مع أن العلماء يقولون قائل عليه أولى وأجيب بان احتمال وقوع الاجماع به هذا الخلاف لا يكتفى للمستدل على ثبوت المعنى الجازى بالاجماع ولما نقل العلماء قمارض بنقل الخلاف الذى ثبت عند الشارع (قوله لا نقول لان لم أر مثله ذلك الخ) قال في فصول البدائع مثله صرف عند الخلافين جزم على أن السكوت فيه اعم به بالجويزى بيان لاسمى الجاهة على أن

للتابعية والمتبوعية قال (أورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلاثة الخ) أقول ان قيل لا ينعى تنوع الفرع الثالث على ذلك الاصل لان قول المصنف رحمه الله تعالى لان الوطء وهو الجمار مراد بالاجماع لا يلائم قوله رجحان المتبوع على التابع لا يدل على عدم جواز ارادة الجمار فقام معنى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والجازى معان المعنى الحقيقي اذا أريد لا يراد المعنى الجازى وبالعكس ولما كان الاول سابقا في الاعتبار تعرض له بقوله رجحان المتبوع على التابع واكتفى في الثاني الذى هو عكس الاول بالافهام ضمنا وقصر الفرعين الاولين على الاول والثالث على الثاني هكذا يجب أن يعلم هذا المقام قال (لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة الخ) أقول يعنى أن الحمل على المس ويجوز تيمم الجنب مخالف لاجماعهم على هذا المجموع المركب من القول بالوطء وحل تيمم الجنب والقول بالمس وعدم خبره يسمى عدم القائل بالفصل ويطبق عليه الاجماع المركب وتقرير الجواب انك ستعرف في مساحت الاجماع ان مثل ما ذكرنا يكون مخالفة للاجماع ومردود اذا رجع أمر متفق عليه وجهنا ليس كذلك ان عدم القول بأن المراد المس مع جواز التيمم قولنا بالعدم ليجتمع مخالفته (قوله زاما أن يتحقق ارادة الحقيقة)

البنين في الامان في قوله
آمنونا على اولادنا فلان
الامان ملحق الدم فبنى
على الشبهات وفي هذه
المسئلة روايتان (ولاجمع
بينهما بالبحث اذا دخل
حافيا او متنهلا اورا كبا
في لا يضع قدمه في دار
فلان لانه يجازي من
لا يدخل فيبحث كيف
دخل فهذا من باب عموم
المجاز) اعلم انه نذكر
هنا مسائل تسترعى انا
جعنا فيها بين الحقيقة
والمجاز اولها اذا حلف

أن يراد باللامسة مطاق المس الشامل لوط وغيره وان لم يطاق ما يحاطر العقل فيثبت الحكم في
الجميع بطريق عموم المجاز فلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا
قرينة لوسلم تفارح عن البحث واماني نسبة كما اذا اوصى لحوالسه بنى وله معق وومتق المعق يتحقق
الاول لان مولى زيد مع الحقيقة في معتق لانه انما انقضى المستحق فبعد اختصاص معناه بالمضاف اليه
باعتبار مفهومه من كلامه مكتوب في ما يختص به باعتبار مكتوبه لانه مجاز في معتق معتقه لو جردا لانه
وكون زيد سببا لعققة في الجاهل او الملقط المولى حقيقة في المعق سواء اعتقه حرا لاصل او غيره فهو ليس
بمجاز في معنى المعق على ما يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وانما سمى المعق الاول اسقلا لانه اصل
والفرع اعلى للاصول كغصان الشجرة والاظهار انه يجرى اسقلا بالنسبة الى المعق اسم فاعل حيث
سمى المولى الاعلى (قوله وكذا اذا اوصى) يريد أن لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة في
أبنائه واولاده الصليبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور وانما يتحقق الذكور خاصة
عنده المذكور والاثبات عندهما وهو احد قولى بنى خيفة رجه الله تعالى وان كانت له اناث خاصة فدرش
لهن وان كان له ابناء وبنوا بناء يتحقق الابناء خاصة عند بنى خيفة رجه الله تعالى عملا بالحقيقة
وعندها الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على القرين وان اوصى لاولاده فلان ذكور
والا ناث الصليبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يتحقق الصليبية خاصة

عدم قولهم بالعدم منحوع (قوله لانه يتوقف على القرينة الصارفة) قيل فيه اعتراف بوجوب
قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ارادة المعنى المجازي وقد كان نفاها أولا والجواب أن التوقف
ههنا بكون اللفظ حينئذ مجازا لا لارادة المعنى المجازي من حيث هو كذلك وهو المنفى فيما سبق كانه
عليه (قوله ولوسلم تفارح عن البحث أى لوسلم انه غير موقوف على القرينة تفارح عن حمل النزاع لان
النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في الاطلاق واحده معناه الحقيقي والمجازي بأن يكون كل منهما متعلقا
الحكم وههنا ليس كذلك اذا اريد المعنى المجازي غايته أنه يتناول المعنى الحقيقي والمجازي الا (آخر قوله لان
مولى زيد حقيقة في معتقه الخ) فيه بحث وهو انه اذا حلف ما يملكه من ابيه يتناول الاعلى والاسفل فلا بد
من الفرق وأجاب في فصول البدائع بأنه معنى أحدهما فيم في شتاق المني كهو وفيه تأمل (قوله اختصاص
معناه بالمضاف اليه) فيه بحث لان الاضافة للاختصاص في الاثبات لا الثبوت مثلا اذا قلنا جاني غلام
زيد او معتق زيد فعنه جاء في الاعلام الذي أثبت غلامته زيد أو الذي أثبت معتقته زيد فالاختصاص
لزيد في المملوكية والمعتقية أغلحو في اثباتهما في ثبوت ما لله في نفس الامر ولا ينافي هذا بثبوتها لغيره
نقط أوله لغيره في نفس الامر به الفرق بين غلام زيد ولا غلام الابن في المعنى ههنا أيضا وصبت للذوات
التي اختلفت معتقتهم ويرعى بالاختصاص به في نفس الامر معنى عدم الواسطة بل يكون ثباتي وتخصيصي
فيه شاملان بالواسطة وان لم يكن تخصيصه في الثبوت كذلك كالقول ليس هذا الامولى زيد فالصواب
أن يقال عدم تناول المولى للمعنى المعنى مثلا بأنها مضافة حقيقة في الاول مجازا فغيرها بالواسطة انقضى
مباشرة وههنا سبب كذا في فصول البدائع وخواشيه قوله على ما يتوهم من ظاهر عبارته) حيث قال
اعلم أن المولى حقيقة في المولى الاسفل الخ وانما قال يتوهم لان مراده بالمولى هو المضاف لان الكلام
فيه بقرينة قوله لواله (قوله لانه اصل) في بعض النسخ هكذا ولا يظهر أنه معنى اسقلا بالنسبة الى المعق

عطف على قوله اما أن يتحقق ارادة المجاز قال (ولوسلم تفارح عن البحث) أقول يعني لوسلم انه غير
موقوف على القرينة ههنا تفارح عن البحث كما عرفت أن النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في
اطلاق واحده معناه الحقيقي والمجازي بأن يكون كل منهما متعلقا بالحكم وههنا ليس كذلك اذ مراد المعنى
على المقصور عليه كافي قولهم خص المال بزيد على ههنا يتحقق تعريف الوضع بوضع المشترك لخروجه عنه بحسب الظاهر وشاع في

المعنى المجازى لان معناه
الحقيقى متصور اذ ليس
المسراد أن ينتمى ووضع
القدمين في الدار وباقى
الجسد يكون خارج الدار
وفي العرف صار عبارة
عن لا يدخل (وكذا) أى
من باب عموم المجاز قوله
(لا يدخل في دار فلان)

الاستعمال دخولها على
المقصود كما في قوله تعالى
يختص برحمته من يشاء
فينتقص التعريف بوضع
المراد أى مخرج حله
على المعنى الثانى مع أن
الاول معنى حقيقى للفظ
التخصيص لا يحتاج في
حله عليه الى تأويل
بجدا لان الثانى ويجاب
عنه بأن المشترك بحسب
مكان جعله لا يوجد الا فى
معنى واحد وان معنى
المترادفين مثل حيث انه
من آثار جعل مرادف
لا يوجد في المصدرافى
الاتحولان في الدار الحيقية
مراد في مثل هذا الموضع
وامانا نيا فلان أصل
الوضع يقتضى التخصيص
معادان الوضع لا فهم ما
ضمير من يريد افهامه
وهو يقتضى أن يكون
لكل معنى لفظ واحد فدل
أن الافراد معتبر في
المستعمل فيه التسمية
وان لم يصرح بالوضع
باشترطه والمخوط في
الوضع اعتبار عدم الاجتماع

لا عدم الاعتبار كذوب واحد مشترك بين تجميعين يمكن انتفاعهما

وهذهما الجموع وقيل الصليبات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق مرقا على اولاد الابن بخلاف
الابناء فان قيل لو قال الكفار آمنوا على اولادنا فمعنى ذلك انهم آمنوا بغير اولادنا فمعنى ذلك انهم آمنوا بغير اولادنا
الامان بغير الابناء عندنا حقيقى رحمه الله تعالى كما هو رواية القياس لكنه يشمله مع نفسه في رواية
الاستسكان بما لجواب أن شعور الامان اياه ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة أن الامان لحسن
الدم وهو مبنى على التوسع اذ الانسان يشهد الرب فيبني على التسميات واسم الابناء قلبه تناول جميع
الفرع مثل بنى آدم وبنى هاشم فحصل مجرد صورة الاسم شبهة أثبتهم الامان لكن فيها ما تابع في
الخلفية وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا آمنوا على الآباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدا
لانهم وان كانوا اتبعوا في تناول الاسم لكنهم أصول خلقه فلا يدخلون بالديسل الضديف الذى هو طاهر
الاسم لان الصالة الخلفية تعارضه وعلى هذا تكون حرمة تكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات
يتناولها (قوله والدخول حائرا مناه الحقيقى) لان وضعه الثانى في التسمية ان يجعل الثانى ظرفا للاول
واسطة كوضع الفروم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقى ههنا محصور اذ لا تضيق ووضع
القدمين في الدار بحيث يكون باقى جسده خارج الدار لا يقال عرفا أنه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله
اذ ليس المراد أن ينتمى ويضع القدمين في الدار وباقى الجسد يكون خارج الدار وليس معناه أن يخرج باقى

اسم فاعل حيث معنى المولى الاعلى (قوله ولو قال الكفار آمنوا الخ) أورد عليه أن الكفار اذا قالوا
آمنوا على اولادنا فالمعنى آمنوا الكفار على اولادهم وذلك لانهم آمنوا بغير المتكلم مع الغير عبارة عن الكفار
فولد الكفار كافر ايضا منهم مع ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله تعالى في الاستدلال بالشخص لان النوع كما
فيما نحن فيه وأثبت بان ضمير المتكلم مع الغير ليس عبارة عن كل متكلم مع كل ما يعاينه بل يكون
مصابحا معه حقيقة أو حكما الاوى أن جماعة من الكفار اذا قالوا لمن في قلوبهم من المسلمين آمنوا
فآمنوا بضمير متخص الامان بتمام الجماعة حتى لو دخل دار الاسلام غير تلك الجماعة لجارسيه (قوله واسم
الابناء الخ) الاولى أن يقول واسم الاولاد كما يشهد به كلامه في خبر القيل (قوله مجرد صورة الاسم) أى
صورة اسم الابناء مع غير تناول معناه وقد يقال في نفسه الاستسكان أن المقام مقام ارادة العموم
بحسن الدم فبراد الفروع بطريق عموم المجاز واللفظ طاهر (قوله فكذلك أصول خلقه) وأما الشبهة
على الاولاد أكثر من على الآباء فدخلوا في الاستسكان لان يقتضى دخول الاجداد والجدا فيه
فيل حاصل الفرق الذى ذكره الشارح في مسألة الاجداد والجدا في هذه الصورة تندفع الشبهة التي
أثبتها الامان لو جرد المانع من اعتبار التسمية وهو معارضة الصالة الخلفية وهذا الفرق مشكل
بمسألة المكاتب وهي أن المكاتب اذا اشترى أباه دخل في كتابته مع أنه أصل خلقه وأجبت عنه أولا
بان الحكم بكتابة الاب يلزم منه ملكية الابن وانه شقيق جدا وثانيا بأنه ليس فيما نحن فيه لان كلامنا
في لفظ الاب هل يتناول الجد طاهر التسمية الامان ابتداء بصورة هذا الاسم لان ثبت الامان بطون
السراية والكتابة تثبت من جهة الابن أمر حكى باللفظ بدل عليها وقاتل أن يقول لا نسلم أن اعتبار
الشبهة بحسب ظاهر الاسم يستلزم حينئذ اعتبار التسمية قايما لم (قوله وعلى هذا تكون حرمة تكاح
الجدات بالاجماع الخ) قيل هذا غير مرضى لان حرمة تكاح الام اذا ثبتت بعلمية الاصلية فحرمة ما هو أصل
الاسل ثابتة بطريق الاولى فهي ثابتة بالنص المحرم كدكاح الامهات دلالة وانس هذا كسنة الامان
فان الشبهة الادعية الى الاستسكان بالنسبة الى الام أكثر من بالنسبة الى الجد فلا يتقدمها الدلالة
المجازى فانيه انه يتناول الحقيقى والمجازى الاخر قال (بخلاف ما اذا آمنوا على الآباء والامهات)
أقول أورد عليه أن المكاتب اذا اشترى آباءه يكون مكتابا عليه فيما ثبتت الامان ههنا كذلك وأجيب

حقيقة وأما دلالة السكتي لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساكتا فيها بحث بالدخول فيها وهي نعم الملك والاحارة العار به لانسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا) أي لراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها أي الاحارة والعار به بطريق الجاز (حق يلزم الجمع بينهما) أي بين الحقيقة والجاز (ولا بالبحث) عطف على قوله بالبحث في قوله ولا جمع بينهما بالبحث (إذا قدم نارا أو ليل في امراته كذا يوم يقدم زيدا لانه يذ كر لنهار والى وقت كنه لعلالي ومن يواهم يومه مذ ذره) صورة المسئلة أنه اذا قال لاهر أنه أنت طالق يوم يقدم زيد بحث ان قدم نارا أو ليل فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والجاز فقوله لانه يذ كر دليل على قوله ولا بالبحث والهاء في لانه رجع الى اليوم والمساء باليوم في الآية الوقت فالسوم حقيقة في النهار وكثيرا ما راديه الوقت مجازا فاحتجنا الى الضابط يعرفه في كل موضع أن المراد باليوم النهار أو مطلق الوقت والضابط هو قوله

الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينم ليس على حقيقة كالأبحثي فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي قلت أراد أنه من افراد معناه الحقيقي بمعنى أنه اذا دخل حافيا صح أن يقال حقيقة أنه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل منتعلا أو راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بأن الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يثبت بالدخول راكبا قلت كان المراد أنه صار حقيقة عرفت في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة الغريبة أعني وضع القدم سواء مع الدخول أو بدون حتى لو وضع القدم بالدخول لم يثبت كذا ذكره قاض خان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفت في مطلق الدخول (قوله راديه) أي يكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكتي بدلالة العادة وهو أن الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنها إلا أن السكتي قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بأن تكون الدار ملكا له فممكن من السكتي فيها فبحث بالدخول في دار تكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكتا فيها سواء كان غيره ساكتا فيها أو لا لقيام دليل السكتي التقديري وهو الملك صرح به في الحاشية والظاهر به لكن ذكر شمس الأفتة أنه لو كان غيره ساكتا فيها لا يبحث لانقطاع

(قوله ليس على حقيقة) بل المراد منه الاضطجاع (قوله ان قلت قد صرح في المبسوط الخ) ترتيب السؤال على ما قبله وجهين الاول أنه ذكر سابقا أن الدخول غير معتبر في معناه الحقيقي وقد صرح في المبسوط والمحيط بخلافه والثاني أنه ذكر أن المعنى الحقيقي مهجور وقد صرح فيها بخلافه (قوله لكن ظاهر قوله الخ) يريد أن بين كلام المصنف كلام المبسوط والمحيط مخالفة من حيث أن كلام المصنف يدل دلالة ظاهرة على أن المعنى العرفي لوضع القدم الدخول مطلقا وكلاهما يدل على أنه الدخول ماشيا ويمكن أن يوفق بين كلامه بأن مرادهما الدخول ماشيا من افراد معناه العرفي الذي هو الدخول المطلق ثم إن الحقيقة العرفية لم تهجر بالنظر الى هذا الفرد كما تهجر الحقيقة الغريبة بالنظر الى بعض افرادها وهو وضعه بالدخول حتى لو وضع بدون لم يثبت (قوله لقيام دليل السكتي التقديري) ينبغي على هذا أن يبحث بالدخول فيما اذا استأجر الدار أو استعاره ولو لم يمكن لقيام دليل السكتي التقديري وهو الممكن للمستأجر والمستعير ويمكن أن ينظر في ذلك التحسين المستأجر والمستعير ضروري يتغير بقدر الضرورة فلا يظهر في ما باله تمكن الملك ولم تظهر به المسئلة والله أعلم

أن كلامنا في لفظ الاب هل يتناول الجسد ظاهر أو ان الامان هل يثبت به بصورة الاسم ابتداء أم لا لاثبات الامان له من جهة الاب بطريق السرية والكتابة انما ثبت بطريق حكم لا باعتبار لفظ يدل عليه على ما يتوهم من ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى (قوله فان قوله لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل والماثل مجاز في معق الملقى) وليس كذلك بل الجاز فيه انما هو المولى المضاف الى فلان ونحوه وانما قال يتوهم من ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى لان من اده بالمولى هو المضاف لان الكلام فيه بقوله نسبة قوله مواليه (قوله قلت مكان المراد انه صار حقيقة عرفت في الدخول ماشيا الخ) فيه بحث أما أولا فلا نعلم معترف بضدقه حيث قال لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة الخ وأما ثانيا فلان قوله بخلاف الحقيقة الغريبة الى آخره يدل على انه مهجور مطلقا وليس كذلك انما هجرت في ضمن بعض افرادها وهو ما اذا وضع القدم في الدار ولو يكون باقي جسده خارجا بل الصواب في الجواب أن يذ كر ههنا ما ذكرنا في نقاي زار بل الدخول حافيا معناه الحقيقي ويقال المراد أنه فرد من المعنى الحقيقي العرفي ثم تهجر الحقيقة العرفية بالنظر اليه كما هجرت الحقيقة الغريبة بالنظر الى بعض افرادها فالتحقيق أن لا أضغ ندري حقيقة عرفت في عدم الدخول مطلقا ثم تهجر في فرد من الافراد حقيقة لغوية في عدم وضع

بالمشقة الخاصة التوبة
 بدلا لا معاقب لزم من
 استعماله في المعنيين
 اعتبار الانفس راين في
 استعمال واحد واعتبار
 الاجتماعين المتباينين
 الها ولو سلم أن المراد
 التعيين لا انفس لكن
 هذا أيضا يوجب أن لا
 يراد باللفظ حقيقة الا
 المسمى الواحد لان معنى
 الاسم حال بطريق
 الحقيقة أن يكون على
 قانون الوضع أى ارادة
 المعنى لاجل أن الواضع
 عين ذلك الماهول ولاشك
 أنه لو وضع في أحد
 الوضعين لفظ المشترك
 لكل واحد من المعنيين
 بحيث يكون كل واحد
 مهما منطبق الحكم ولا
 يلزم من كون الاستعمالين
 في كل منهما حقيقة أن
 يكون في الاستعمال
 الواحدية ماحقيقة
 والجملة أن العرض من
 الوضع تنهيم المراد بكل
 وصح يوجب أن لا يراد
 به الا الماهول والافاق
 العرض قوله لا استلزامه
 الجمع بين الحقيقة
 والجزر لان المتنازع
 فيه هو الاستعمال في
 الكل بأن يكون كل واحد
 مراد بالاستقلال
 لا بالذات في الامر
 الثالث فلا يصح

الفسحة بفعل غيره (قوله فاذا تعاق بفعل محمد) هو ما يصح تقديره بمدة مثل ليست التوبة يومين
 وركبت الفرس يومين بخلاف قوله يومين ودخلت ثلاثة أيام وفيه اشارة إلى أن المعتبر في الاستعداد
 وعدمه هو الفعل الذي يتعلق به اليوم لا الفعل الذي أضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار
 فلا يعمل عنه الا عند تفرده وذلك فيما اذا كان الفعل الذي يتعلق به اليوم غير مبتدأ لان الفعل المنسوب الى
 ظرف الزمان بواسطة متصرف في ذكروه يقتضي كون الظرف معيارا للغير فانه عليه مثل صحت النشر
 يدل على سوم جميع أيامه بجلاص صحت في النشر فاذا امتد الفعل الى اطراف الوقت لم يكن معيارا له فيقع
 حل اليوم على حقيقته وحرما امتد من الطلوع الى الغروب واذا امتد الفعل لم يمتد الطرف لان الممتد
 لا يكون معيارا للغير الممتد فحينئذ لا يصح حل اليوم على النهار الممتد بل يجب أن يكون مجازا عن جزء من
 الزمان لا يتصرف في العرف بمدايره الا أن سواء كان من النهار أو من الليل بدليل قوله تعالى ومن نواهم
 يومئذ يذره فان التوفيق عن الزحف حرام ليللا كان أو نهارا ولا ينطلق الا من جزء من الايام اليومية وهو
 جزء من اليوم فيكون مطلق الا من جزء من اليوم فتتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بأن اليوم مشترك
 بين مطلق الوقت وبين بياض النهار لان المتعارف اسمه في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي
 بياض النهار اذا قرن بفعل بمدايره واستعمال الناس مجازا في العمل بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من
 المشايخ ما يدل على أن المعتبر هو المصاف اليه حدثت الواقعة في مثل أنت طالق يوم أزوجك أو أكلت أن
 التزويج أو التكميل لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وفي بيان الهداية قلت هو من ناسخاتهم حيث لم
 يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الاستعداد وعدمه وأما إذا اختلفا في مثل أمرتك
 بذلك يوم فقدم زيد بقدره فاقطعوا على أن المعتبر هو ما يتعلق به الطرف لا ما أضيف اليه حتى لو قسم ليللا
 لا يكون الامريده الا ان كون الامريده حاصلا يمتد فان قلت التكميل مما يقبل الانتقار بالمدة فكيف
 جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتعدد الامثال كالغروب والجلوس والركوب مما يمكن أن
 (قوله مثل ليست التوبة يومين وركبت الفرس يوما) ولاشك أن الممتد بقاؤه ما لا اصداه ما ليس قوله يومين
 ويوماقريته على أن المراد من الممتد بقاؤه ما (قوله وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب) والظاهر أن
 المراد طلوع الشمس كإن المراد غروبها فاطعها لكن النهار الشرعي ليس بذلك بل امتد من طلوع الفجر
 الى غروب الشمس فالظاهر أن يحمل على هذا لان الشرع أملا (قوله وكلام المحيط مشعر بالخ) وكذا
 كلام البرزوي حيث قال وكذا اليوم اسم الوقت وليباض النهار ويكن أن يرجح كلام المصنف بأن المجاز
 خير من المشترك (قوله فقد اتفقوا على أن المعتبر الخ) منه يعلم أن ما ذكره المصنف في شرح الوابية من
 حله في قسمي اختلاف المضاف والمضاف اليه على النهار لكونه حقيقة غير متحيز كذا في فصول الابدان
 ويمكن أن يقال ما ذكره المصنف اعتراض على القوم يعني أنهم وإن اتفقوا على اعتبار الفعل المتعلق
 الا أنه ينبغي أن يعتبر طرف الحقيقة ترجعها لجانها (قوله قلت امتداد الاعراض الخ) أجاب المصنف
 بتقديم مطلق الحكمه مجبورة فيما اذا عرى عن الدخول وبمنعوله بها فانه قال (حينئذ لا يصح حمل
 اليوم على النهار الممتد بل يجب أن يكون مجازا عن جزء من الزمان) أقول ان قبل ان الحقيقة اذا تعذر
 بصار الى أقرب المجازات اليها فكان يجب أن يصار الى جزء من النهار دون مطلق الزمان فلذلك اذا قيل
 دليل على ارادة العبد وقد دل عليها ما يأتي من الآية والاستعمال قال (قلت امتداد الاعراض
 اعادها فعد الامثال الى قوله فلا يتحقق بتعدد الامثال) أقول فان الامثال عبارة عن التجددات بالتدريج
 والمجملات بالشخص ولاشك أن أفراد الضرب والجلوس والركوب ونحوها كذلك بخلاف الكلام فان
 لا يتعدد بتعدد الكلمات بل المعروف وقد تفرق في موضعه ان كلاما من المعروف نوع من اللفظ فتكون

والمراد بالمعيار ظرف لا يتصل عن المظروف كالיום للصوم وهذا البحث كله بأقوى كلمة في فصل حروف المعاني (فإن امتد الفعل امتد المعيار فبراد باليوم النهار) لأن النهار أولى (وإن لم يمتد أي الفعل (كقوله اطلق هنا) أي في قوله أنت طالق يوم يقدم زيد (لا يمتد المعيار فبراده الآن) اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فبراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ نوره ولأن العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان ذلك الآن جزأ من النهار أو من الليل (ولا بالحدث) عطف على قوله بالحدث الذي سبق (بالكل الحنطة وما يقتضيه منها عند معاني لا يأكل من هذه الحنطة لأنه براد باطنها فخصت به يوم الحجاز ولا رد قول أبي حنيفة ومحمد (رحمهما الله) أي على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والحجاز (فحين قال

هناك مجموع كان بكل واحد من المعاني داخل في المراد لا نفسه ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة

والحجاز كالعام وإن لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بينهما والجواب عنه أنه ليس شئ وراء كل واحد فلو جمع بينهما وزعم

المرء الثانية مثالا في الأولى من كل وجه جعل كالعين الممتدة في الكلام فإن المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في المرة الأولى فلا يتحقق تجديد الامثال فإن قلت كان اليوم ظرفا للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاعف إليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيعمل على الآن عند عدم امتداده المضاف إليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الأول أنه لم يتعلق به بتقدير في كما في صحت الشهور حتى يلزم كون الظرف معياره في يوم يقدم زيد بمثلة اليوم الذي يقدم فيه زيد يوم ربك زيد بزيادة يوم الذي ربك فيه ويكني في ذلك وقوع الفعل في جزء من أجزاء اليوم وقد يجاب بأن ظرفيته للعامل بعددية لانهية وحالة انظار معنى لامتداده على المعنى بخلاف المضاف إليه فاعتبار العامل أولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلمنا أن امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من أين يلزم في لأول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فإن قلت كثير ما يتعد الفعل مع كون اليوم مطلقا الوقت مثل أركبوا يوم أتيكم العدو وحسوا الظن بالله يوم أتيكم الموت وبالعكس مثل أنت طالق يوم يصوم وأنت حر يوم تسكف الشمس قلت الحكم المذكور رافعا وعند الإطلاق والمطلع والموانع ولا يمنع مخالفتها بهونه الأقران كما في الامثلة المذكورة على أنه لا امتناع في حمل اليوم في الأول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الإضافة كما اذا قال أنت طالق حين يقوم أو حين تسكف الشمس فإن قيل كيف جعل التقييد والتفويض معا عند الإطلاق والعناق جمالا عند مع أنه ان أراد انشاء الامر وحدوده فهو غير متعدي في الشكل وإن أريد كونه مخيرة ومفوضة وهو متعدي فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقدا متعديا قلنا أريد في الإطلاق والعناق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا أو معتقدا بالزمان لانه لا يسل التوقيت بالمدة وفي التقييد والتفويض كون مخيرة ومفوضة لانه يصح أن يكون يوما أو يومين أو أكثر ثم ينقطع فيقتدق بوقته بالمدة فإن قلت ذكر في الجامع الصغير أنه لو قال أمرك بذلك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس من المعاني أن اليوم لمطلق الوقت بل على أنه بمنزلة أمرك بذلك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم اليمية بخلاف ما اذا قال أمرك بذلك اليوم وبعد غدا فإن اليوم المنفرد لا يستتبع مابا زائمه من الليل (قوله لانه براد باطنها)

في شرح الوفاية بوجه آخر حيث قال اعلم أن المراد بالامتداد امتداد يمكن أن يستوعب النهار لا مطلق الامتداد لانهم جعلوا التسليم من قبيل غير الممتد ولا شأن أن الكلام ممتد زمانا طويلا لكن لا يمتد بحسب يستوعب النهار (قوله لا يكون مثله الخ) الأول اما تكرار حرف واحد فلا عبرة بل بالانطلاق به لا بوصف بالتسليم عرفا (قوله مثل أركبوا يوم أتيكم العدو) وقد مر أن الممتد في الركوب بقاؤه لأصله الذي هو الانتقال من الأرض على القرس ولكن القرس قد زلت ههنا على أن المراد به الانتقال والبقاء لا الانتقال والنزول فلا يدفع العدو والابقاء على القرس بعدد ركوب فلذا أورد السؤال ثم أجاب (قوله على أنه لا امتناع في حمل اليوم الخ) فيه بحث لأن وجوب الركوب مثلا لهما وعند اتیان العدو لا مطلقا فلو حمل اليوم على بياض النهار لا يكون الظرف معيارا لعدم امتداد مقدار بياض النهار

بجائز لانهما زمانا ذكره المصنف رحمه الله تعالى من الدليل يتضمن الجواب عن السؤال وعما قيل الخ قال (يعني ان ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من قوله لان الفعل اذا نسب الى ظرف زمان يفسر في بضمه كونه معيارا الخ) أقول يتضمن الجواب عن قوله فان قلت كان اليوم ظرفا للفعل المتعلق به الى آخره وعما قيل سلمنا الخ أمّا تضمنه الجواب عن الأول فلان اليوم وإن كان ظرفا لفعل المضاف إليه أيضا لكن امتداد الظرف بامتداد الفعل ليس بمجرد الظرفية بل لكونه انتساب الفعل إليه بواسطة

لشعبي وصوم رجب ولزى باليمين انه نذرو عيني هذا مقول القول (حتى لو لم يصح بحسب القضاء) لكونه نذرا (والكفارة)
 لكونه عينا هذه مرة الخلاف ٣٢٢ واذا كان نذرا وعينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ

حق بيقينه في النذر مجاز
 في اليمين (لا يندر بصفته
 بين عوجيه) هذا
 دليل على قوله ولا يدر
 أثبت أنه عي عوجيه
 بقوله (لان استحباب المباح
 يوجب تحريم حله
 فيجوز بمحتمل بين
 قوله تعالى قد فوض
 الله لكم تحريمه أيا ما حكم
 كأن شرا القريب
 شرا بصيغته تحريم
 عوجيه) فالجواب أن
 هذا ليس جمعا بين
 الحقيقة والمجاز بل
 الصيغة موضوعة للنذر
 وموجب هذا الكلام
 اليمين والمراد بالمرجوب
 اللزوم المتأخر فدلالة
 اللفظ على لازمه لا تكون
 مجازا كما أن لفظ الأسد
 اذا أريد به الهبكل
 انقصه وصعد على
 الشجاعة التي هي لازمه
 للاستدلال بطريق الالتزام
 ولا يكون مجازا وانما
 المجاز هو اللفظ الذي
 استعمال وبراده لازم
 الموضوع له من غير
 ارادة الموضوع له
 وهنا توسع في خاطري
 اشكال وهذا وقوله
 (ويعلمه أنه ان كان
 هذا موجباً يكون
 عينا وان لم ينو)

أي ماقى الحنطة من الاجزاء يقال فلان يأكل الحنطة أي طعامه من أجزاء الحنطة وأكل ماقى الحنطة يعم
 أكل عينا وأكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فله عندنا حسن دون حسن الدقيق وقيل
 بحسبه عندنا وعندنا وأما حقيقة أكل الحنطة فهو أن يقع الأكل على نفس الحنطة بأن يصعد ماقى النظم
 فيضها (قوله الله على صوم رجب) وقع في عبارة نحر الاسلام وجه الله غير منور للعلمية والعدل عن
 الرجب لان المراد رجب منه أي الذي يأتي عقب اليمين والمسئلة على ستة أو بسبعة لان القاضي اما أن
 لا ينوي شيئا أو ينوي النذر مع نفي اليمين أو بدونه أو ينوي النذر أو بدونه أو ينوي النذر
 واليمين جميعا فان ثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع عي بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما الإشارة
 في أول هذه المسئلة بقوله ونوى اليمين أي مع نية النذر أو من غير تعرض له بالنفي والاثبات فمعدني يوسف
 رحمه الله الخامس عي والداس نذر وعندهما كلاهما نذرو عيني وهما معنيان مختلفان وموجب الاول
 الوفاء بالتمتع والقضاء عند القوت لا الكفارة وموجب الثاني التاملة على السر والكفارة عند القوت
 لا القضاء واللفظ بيقينه في النذر لانه المفهوم عرفا ولهذا لا يتوقف على التيه بخلاف اليمين فإرادتها
 معاجم بين الحقيقة والمجاز وتقرر الجواب أن هذا الكلام نذر بصيغته لكونه موضوعا لذلك عي
 (قوله يعم أكل عينا) هذا على ظاهر الرواية عندهما وذكر في حقائق المذمومة أنه لا يبحث بأكل عينا
 عندهما ثم هذا الذي يشوبها وأما الذي أن لا يأكلها جافة لا يبحث بأكل نجسها وسويقها عندهما
 كذا في المسوط (قوله فله عندنا حسن دون حسن الدقيق) قيل عليه كأن السويق حسن دون حسن
 الدقيق كذلك الخمر حسن دون حسن الدقيق وهو حسن دون حسن الحنطة لكن الكل متخذ من الحنطة
 وقد يوجه اختلاف الجنبه بأن الدقيق متخذ من الحنطة العرا المقرا معها حقيقة بخلاف السويق
 يغير الحنطة أولا بالقليل اسم حقيقة ويعبر عنها وخواصها وطبيعتها ثم يتخذ منه السويق وبالجملة مني
 الاعمال على العرف وأكل السويق لا يعد أكل الحنطة بخلاف أكل الدقيق وما يتخذ منه (قوله لان المراد
 جرب بعينه) لتعليل لكون رجب العرا المصروف معدولا عن رجب المعروف باللام الهدي ولولم يعتبر
 العدل كان مصروا وليس فيه حيث لا الهية وفي الحديث ان رجبنا شهر معظم وهذا التعليل ذكره
 صاحب الكشف وتبعه الشارح وفيه بحث وهو أن رجبنا علم لان جميع أسماء الشهر ومن باب الاعلام
 الجنبه يدل عليه دلالة قطعية امتناع شعبان ورمضان من الصرف فان الالف والتون المزدتين لا يذوران
 في الاسم منع الصرف الامع العلية وتعرف العلم يمنع أن يكون بالاداة فلا يكون أصله الرجب على أن
 العدول من علم الى علم باطل غرور كذا ذكره مولا شمس الدين الاسفهانى في شرح البدائع الساطع
 ومال الى أن منع الصرف سهو من الناسخ وأيده بأنه وقع منونى كثير من نصح البرزوي ويمكن أن يجاب
 بأن بعض الاعلام قد دخله صرف التعريف لأصح الوصفية الأصلية كالحسن ولعل الرجب منه والفرق
 في ذلك بين علم الجنس وعلم الشخص يحتاج الى نقل ثم العدول عن علم جنسى الى علم شخصى ليس بعيد
 على أن اللام التي تدخل على الاعلام الملع معى الوصفية انما دخلها بعد ارجاعها عن العلمية واطلاقها
 على المحدثين بها أو صافى القصد المدح أو الذم كما صرح به في شرح اللب السيد عبد الله فليس يتخذ فيه ما ذكر

تقدر في دون ذكره وهو متنفذ في المضاف اليه وأما فضله الجواب عن الثاني فلان روم حله على
 بياض المار في الاول لكونه أولى من غيره لانه معنى حقيق لا يعدل عنه الاعتدال نذره وعلى مطابق
 عوجيه (وان لم يكن موجباً يكون
 أي اليمين كما اذا اشترى القريب بعق عليه وان لم ينو) (وان لم يكن موجباً يكون
 جمعا بين الحقيقة والمجاز

ذلك ولا علينا إثباته
وبالجملة لو استعمل
المشترك في أكثر من معنى
واحد مجازي الزم الجميع
وأتصدق هذه الشريطة
مع كذب المقدم ولا حاجة
إلى القول بأن استعمال
المشترك في معانيه بطريق
المجاز لا يصح والآن
يكون بينهما علاقة فيراد
أحدهما على أنه نفس
الموضوع له والآخر على
أيه يناسبه ولا يراد كل
واحد على أنه مجاز نية
بالاستقلال إذ استعمال
اللفظ في أكثر من معنى
واحد مجاز باطل بالاتفاق
(قوله فإن قيل) معارضة
على دليل امتناع عموم
المشترك على ما صرح
بقوله اعلم أن المحذورين
تسكوا وقوله قلنا لا اشتراك
منه لذلك وإنما ورد في
صورة الدعوى لكونه
مذهبا له ولقوة وروده
وما يقال إنها من الدرجة
ومن الملائكة استغفار
فتدفع السيد الشريف
قدس سره أنه من كلام
العوام والدليل على
اشتراك الصلاة معنى هو
أن الاشتراك اللفظي
خلاف الأصل فلا يرتكب
من غير ضرورة ولو صح
تفسيره بما ذكرناه
محول على بيان اللزوم
وإن حمل الآية على

بوجبه أي لازمه المتأخر عين لأن التذرية يجب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا ويجب المباح بوجبه
تحريم ضده الذي هو مباح أيضا ترك الصوم مثلا لأن إيجاب الشيء بوجبه المنع عنه ضده وتحريم المباح
عين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة أعيانكم أي شرع لكم تحليتها بالكفارة سمي تحريم النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم مارية أو العسل على نفسه عينا فعلى تقرير المصنف رحمه الله الموحى ونفس العيين وقيل
معناه أن هذا الكلام عين بواسطة موجبه أي أنه ثابت له من موجب التذرية لزم المسدور والذي هو
جائز الترك في نفسه ألا تترك في الواجب بنفسه فصار التذرية تحريم للمباح بواسطة موجبه أي حكمه
ودلالة اللفظ على لازم معناه لا تكون بطريق المجاز ما لم تستعمل في اللزوم ولم يرد به اللزوم مع قرينة مانعة
عن ارادة الموضوع له لأن الحقيقة أيضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التعيين والالتزام ولا
يصير بذلك مجازا ففهم الجزء أو اللزوم قد يكون من حيث أنه نفس المراد باللفظ حينئذ مجاز وقد يكون
من حيث أنه جزء المراد أو لازمه فاللفظ حقيقة كما إذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه
وفهم الشجاعه من لفظ الأسد المستعمل في السبع فالخامس أن الصيغة حقيقة لا تجوز فيها والعين لازم
لها فلا يجمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من أن معنى الجميع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي
والمجازي معالا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له

عدول من علم على علم كاطنه (قوله أي لازمه المتأخر عين) فإما في بوجبه زائدة (قوله للمباح
الذي هو صوم رجب) أراد بالمباح ما لا وجوب في أحد طرفيه والا فالصوم من قبيل المنذور لا المباح
المصطلح (قوله مارية أو العسل الخ) روى أنه عليه السلام دخل بمارية في يوم عائشة رضي الله عنها أو
حفصة وأطاعت على ذلك حفصة فعاثته فيه فحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم مارية فتركت وقيل شرب
عسل عند حفصة فطأ طأ عائشة وسودة وصفيقة فقلن أن أنتم مثلن الرخصة المغايرة فحرم العسل فزلت
(قوله وقبل منه الخ) وقيل معناه أنه عين بواسطة معناه وهو الإيجاب فإن الإيجاب المباح بوجبه تحريم
ضده وهو إيجاب قاله فخر الإسلام وقيل مراده بالإيجاب الوجوب مجازا (قوله ودلالة اللفظ على لازم
معناه الخ) مرتبط بتقرير المصنف وبالقيل معا فالتقرير وارد عليهما (قوله وفيه نظر لما سبق الخ)
نظروا فغابروا على ما قدره والا فالتقرير مافي فصول الدائم وهو أن قولهم لا إراد الحقيقة والمجاز معا المراد
منه أنهما لا يراد أن ارادة قصديته وأما ارادة لوازم الحقائق بطريق التبعية للعقائين وكونها لا رمها
فليس يجمع بين الحقيقة والمجاز في الارادة القصدية وهذا معنى قولهم اسم الذات مستجمع جميع
الصفات فيعمل في الأحكام بحسب الاعتبارين وذلك في الشرعيات كالهبة بشرط العوض والاقالة
يسميان بيعا لأن من لو اردهما وكشما الما القريب يسمى اعتاقا لأنه من لو ارده وموجباته فكذلك ما نحن فيه
سمياه نذرا أطلق عليه وموجب عين قصديته أو يكونه لكن لا إطلاقا للصيغة عليها وارادة لها قصدية

الوقت في الثاني لأن ارادة الما لم تنتهت أريد مطلقا لأن دلالة الآية والاستعمال قال (ودلالة
اللفظ على لازم معناه الخ) أتول هذا مريب بتقرير المصنف رحمه الله تعالى وبما ذكره يصير أيضا غير
مختص بالاشتراك (وفيه نظر لما سبق غير مرة الخ) أقول منشؤه قولهم ودلالة اللفظ على لازم معناه لا
تكون بطريق المجاز فيكون وارد على المصنف رحمه الله تعالى وعلى ما ذكره يصير أيضا غير مختص فإن قيل
كأول قولهم الجمع بين الحقيقة والمجاز بإرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا فليزول قول المصنف رحمه الله
تعالى ودلالة اللفظ على لازمه لا تكون مجازا بأنها لا تكون دلالة على المعنى المجازي قلنا بآية قوله وإنما المجاز
هو اللفظ الذي استعمل ورا ديه لازم المعنى الموضوع له الخ والجواب عن النظر يؤخذ من الجواب الثاني
الذي سبقه عن صاحب الكشف بأن يقال ما هو المعنى المجازي وهو تحريم ترك التذرية لازم المعنى الحقيقي

بوجبه ركاه الكلام على ما بينه المصنف رحمه الله لأن إيجاب الاعتداء فاهو بالحمل والتعريض على ما صدر من مقتضى هذا الإيجاب

ولهذا عدل المصنف رحمه الله في تحريم البحث عن عبارة القوم إلى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فإذا أريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمة المتأخر كان جوابا بين الحقيقة والمجاز سواء ثبتت الصيغة بمجاز أو لا (قوله ويمكن أن يقال في جواب هذا الاشكال) يعني أسأل الاشكال على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فإنه لا يتقدم هذا المقال أكن هذا الجواب لعمامة في حد فوى العين فقط وأما إذا نوى اجماعا جعلا في تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلب لا عبرة بإرادة النذر لأنه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير لإرادة فكأنه لم يراد بالمعنى المجازي قلت فلا يمنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بإرادته ولا تأثيرها واعلم أن الاشكال المذكور لم يقع في حاشي المصنف رحمه الله على دليل القواعد والا قصد نقله صاحب الكشف عن الامام السرخسي مع الجوابين وجهين الاول انه لما استعملت الصيغة في محل آخر شرحت العيين من أن يكون مرادة فصار كالحقيقة المعهورة ولا ثبت من غيرية والثاني أن تحريم ترك المدور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على قصد إلا أن يكون عينا يتوقف على الفصل لان الشرع لم يحبه بينما الاعتدال الفصل بخلاف شراء الفراء فان الشرع جعله

بل المزوم والتبعة (قوله فانه لا يتقدم هذا المقال فيه بحث لان المصنف نذر الاشكال بالترديد فيجوز أن يكون الجواب اختيار الشئ الثاني ومعه الجمع في الإرادة نعم لو اقتصر على الشئ الاول لم يكن الجواب جوابا عنه ويمكن أن يشكك في مقال لاشأن المتصور باطل ما قيل في الجواب السابق من أن العيين موجب الكلام وذكر الشئ الثاني لتأكيد ارادة الشئ الاول كما قيل ليس العيين الاموجب الكلام والالزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فعين أن يكون موجب كاحصرت به فوجب أن يتقدم العيين بلانية (قوله فلا يمنع الجمع في شيء من الصور) قال القاضى الشريف هذا مردود بان كلام المصنف مخصوص بالانشاءات الشرعية حيث قال لكن في الانشاءات الشرعية يمكن أن يثبت الخ وقد يقال فيما ذكره نوع تحكيم لان المعنى الحقيقي اذا لم يوجد مع ارادته من اللفظ ثبت نفس اللفظ سواء كان خبرا أو اشاء شرعيا أو عرفيا وقد يجب أن في الانشاءات الشرعية من يدق ولا تحكيم وقيل منع (قوله فلا ثبت من غيرية) قبل فيه بحث لانه ينبغي أن يحتجنا العقول الى المية في شراء الفراء لان اللفظ غالب الاستعمال في الشراء المحذور وخلاف الاجماع وجوابه أن عقول القريب اغتاز من دخوله في ملكه الشاري حتى لو ملكه بالارث والهبة عتق عليه وان لم يذوه فاذا استعمل الشراء في الشراء المحذور دخل المشتري في ملكه الشاري وعتق عليه بحكم الشرع من غير توقف على الإرادة ولا كذلك العيين

غير موقوف على الإرادة وهو لو لم يملكه بغير معنى مجازي لا يلزم الجمع الممنوع قال (لا الاشكال الوارد على جواب القوم الخ) أقول زعم بعض شراح المعنى أن المصنف رحمه الله تعالى أجاب عن ذلك الاشكال باختيار الشئ الثاني فقال لأجمع بينهما في الإرادة لأنه نوى العين ولم يشأ النذر ولكنه ثبت النذر بصيغته والعين بآرادته لان هذا الكلام من قبيل الانشاءات في الانشاءات يمكن أن يثبت المعنى الحقيقي والمجازي وان لم يشأن أراد وليس من الصور الخ قال (يدفع هذا بان كلام المصنف مخصوص بالانشاءات الشرعية التي يثبت بها مناط احكامها ونسج الشارع حيث قال لكن في الانشاءات يمكن أن يثبت الكلام المعنى الحقيقي والمجازي الى آخره) أقول فلا يلزم من ثبوت المعنى الحقيقي فيها بقرينة ثبوتها في جميع صور الخبر والانشاءات العربية قال (والاقتداء نقله صاحب الكشف مع الجوابين وجهين) أقول كلاهما اختيار للشئ الاول بقدر الاول ان استعمال هذه الصيغة غالب في النذر المحذور وصارت العيين كالحقيقة المعهورة فلم تثبت لانية ونظر الثاني ما أم أن ما هو المعنى المجازي ولا يتوقف على الإرادة ليس المعنى

النذر بصيغته والعين بآرادته لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فثبت الموضوع على ما لم ينزوي حقيقة هذا الجواب أما سلم أن العيين هو المعنى المجازي لتكن في في الانشاءات يمكن أن يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالعيني مجرد الصيغة سواء أراد أولي رد المجازي ان أراد فهذه المسئلة تنقسم أقساما فان لم ينشأ أو نوى النذر فقط أو نوى النذر مع نفي العيين كان نذر اطلاقا معلا بالصيغة وان نواها أو نوى العيين فقط ونذره بين أما النذر فيما بصيغته ولا تأثير لإرادة فيما نواها أو نوى العيين في الارادة فدان نوى العيين مع نفي النذر فحين فقط وهذا الذي أوردته اشكالا وهو قوله (وان قيل يلزم أن يثبت النذر أيضا اذا نوى أنه عيين وليس بغير) لان النذر يثبت بالصيغة فيجب أن يثبت مع أنه نوى أنه ليس بنذر واجاب بقوله (قلنا لما نوى مجازه ونسج حقيقته بصدق ديانته) لان هذا حكم ثابت بيه وبين الله تعالى وان نوى النذر بصدق ديانته بينه وبين الله تعالى لا مدخل للتضام فيه حتى يوجب فيه قضاء الفاسي ولا صدقه في نفسه بخلاف العتاق فانه اذا قال أردت المعنى المجازي وثبت الحقيقي لا بصدقني القضاء

عقلا أو حسا أو عادة
أو شرعا وعسى اما
خارجة عن المتكلم
والكلام كدلالة الحال
شعوبين الفور ومعنى
من المتكلم كقوله تعالى
واستقر زمن استطاعت
منهم فانه تعالى لا يأمر
بالمدحسية وألفظ خارج
عن هذا الكلام كقوله
تعالى فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر فان
سياق الكلام وهو قوله
تعالى أنا عذنا يخرج
من أن يكون التخيير وهو
طابق امرأى ان كنت
رجلا لا يكون فوكلا أو
غير خارج فاما أن يكون
بعض الأفسر أدلى كما
ذكرنا في التخصيص أولم
يكن هو

اقتداء في مثل فذل يصلي
وفلان يصوم وفلان
يتصدق فأقروا القرآن
وقيل عليه الركعة
وعدم إيجاب الاقتداء
انما يلزم اذا لم يكن بينهما
أمر مشترك هو المقصود
بالإيجاب اذ لا ركعة في
قولنا ان السلطان قد
أطلق زيدوا الامير قد
تخلع عليه فأخذه موهأها
الرعيا وعظوه فكذلكنا
ان الله تعالى يرحم النبي
صلى الله عليه وسلم
ويوصل اليه من الخير
ما يليق بعظمته وكبريائه

اعتنا قصد ارم بقصد ارم بديع الكلام في هذا المقام ماذكره شمس الأئمة السرخسي رحمه الله ان كلمة
تقديم عزلة بانه كافي قول ابن عباس رضي الله تعالى عنه ما دخل آدم الجنة فقامت الشمس حتى
خرجت وكلمة على نذر الان هذا الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذر عادة فعمل عليه فاذنوا ما فقد
نوى بكل ألفاظ ما هو من محتملاته فتعمل نيته ولا يكون جعابا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلتين
(قوله مسئلة لا بد له عاز من قرينة ممانعة عن ارادة المعنى الحقيقي) سواء جعلت داخلية في مفهوم المجاز كما
هو رأي علماء البيان أو شرطاً لاعتباره كما هو رأي أئمة الأصول (قوله أو عادة) يشمل العرف
العام والخاص وقد يفرق بينهما استعمال العادة في الأفعال والعرف في الأقوال (قوله فهو عين القول)
هو في الأصل مصدر فارت القدر اذا غلب استعمال السرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريب فيها ولا لبث
ف قيل رجع فلان من ثوره أي من ساعته ومن قبل أن يسكن (قوله كقوله تعالى واستقرز) أي استنزل
أو حرك من استطاعت منهم بوسوستك ودعاك إلى الشرف فهو قرينة ممانعة عن ارادة حقيقة الطلب
والإيجاب عقلا وهي كون الأمر تعالى وقد سد حكمه إلا بما ليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكنه
من ذلك واقداره عليه علاقة أن الإيجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقد رتب عليه إسلامه
الآلات والاسباب (قوله كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن) مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن
لكل أحد أن يختار أي الأمرين شاء لكن قوله أنا عذنا نافرقة ممانعة عن ذلك عقلا اذ العذاب على
الانسان بما أخيره فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من
الأمرين مجاز للتوبيخ والانكار لاحقيقة أما الأولى فبقرينة من شاء اذ لا يختص الإيمان شرعا من شاء

فظهر الفرق (قوله ومن بديع الكلام الخ) غرابته بوجه الأول أنه يلزم عن هذا التقرير أن لا يكون
مينا فاما اذا قال نذرت أن أصوم رجباً نوى البذور والعين لعدم اللفظ الذي يصح به نية العين بخلاف
التقرير السابق الثاني أن اللام انما هي للقسم اذا كان الموضوع موضع تعجب نص عليه في كتب النحو
الثالث أن القسم ليس بمقصود المعبر بهذه العبارة أصلاً وهو ظاهر (قوله استدبر السرعة) لان
الغلبان بسبب سرعة الماركة (قوله لا ريب فيها) أي لا ابتاط (قوله للتوبيخ والانكار) التوبيخ في الأول
على عدم الإيمان وكذا الانكار هو في الثاني على نفس الكفر ثم وجهه المناسبة في الأول أن الأمر بشئ
سبب التوبيخ على عدم فعله والانكار له وفي الثاني أن التوبيخ والانكار ضد الأمر اذ هو شرع المأمور
به وهما لا تعادله وبين الضدين ملازمة من حيث المعاقبة واستحالة خلواحل عنهما فلا يلتفت إلى ما قيل
جل الأمر الأول على التوبيخ غير ظاهر (قوله اذ لا يختص الإيمان شرعا من شاء) أي لا يختص وجوبه
بذلك فانه خبري وان كان وجوده محتصاه (قال المصنف فاذا قال كل مملوك لسي) لا يقع على المكاتب
مع أن المكاتب مملوك حقيقة فقبل كون المملوك حقيقة في المكاتب بنافي عدم وقوعه عليه عند ذكره
بمصلحة عامة فتقتضي شمول افراده وهي كلمة كل التي لاحاطة الافراد المتدرجة تحت مفهوم مدخولها
وان كانت تلك الافراد مختلفة غير متساوية بالقياس إلى ذلك المفهوم ولذا لا يصح أن يقال كل موجود
واجب لذاته لا شرعا ولا عرفا ولا لغة وكذا لا يصح أن يقال كل موجود قائم بذاته بل بوجه الثلاثة ولو كان
أولوية بعض الافراد باللفظ موجبا لتخصيصه وقرينة مجاز به ذلك اللفظ يصح أحد هذين القولين باحد

مجازيا فان الشرع لم يجعله مينا لا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصدا ولم
يقصد العلم أن صاحب الكشف نقل الجواب الثاني بقوله والجراب العجم أن الترخيم ثبت بموجب النذر
إلى آخر ما قال ولعل وجه فساد الأول أنه يقتضي أن يحتاج العتق إلى شئ من شراء القريب لان غالب
الاستعانة في الشراء المجرد وهو خلاف الاجماع قال (ومن بديع الكلام في هذا المقام الخ) أقول انما

والملازمة بظهوره وبه عيان وسعهم من الاستغفار لامتة فأنقأها المؤمنون بما يلبس بحاكم من الدعاء له والتناء عليه ولا يفتي انه ليس بشئ

غير مرفوع بل المراد
الحكم وهو قول الاول
الشواب والاثم والثاني
الجواز والقادر يتحرهما
والاول بما على صدق
عزيمته والثاني بما على
ركبه وعشرته فان من
رئسها ليس جاهلا
وملى لم يجز في الحكم
لفقه شرطه ويناب
عليه لصدق عزيمته ولما
اختلف الحكم سائر
الاسم بعد كونه مجازا
مشترا كالاسم اما عندنا
فان المشترا لا عموم له
واما عنده فليس المجاز
لا عموم له فاثبت
احدهما وهو انوع
الاول من الحكم وهو
الشواب (اشكال ثبت
الاسم) أي السوء الآخر
وهو الجوار

واما الثاني فبدلالة العقل وقوله اما اعتدنا الا لانه فان قيل كيف يصح جعل القرينة التي هي لفظة
نارح عن هذا الكلام قسيما اقرب منه التي هي خارجة عن المتكلم الكلام فلما باعتبار انما القطة
فتكون من حسن الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالمحال ان القرينة اما ان تكون
معنى من المتكلم أولا والثاني اما ان تكون لغتها أولا والنقطة اما ان يكون خارجا عن الكلام الذي رقم
فيه الحان أولا وغير الخارج فثمان الاول ما يكون دلالة على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار أولوية
بعض افراد مقهوره من اللفظ لا اختصاص البعض الا بشرط نقصان الكلمات من افراد المعنوي
أو زيادة كالمعنى من افراد اللفظ كما في بعض المقطع مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاول وهذا
الذي يصحبه في الاسلام حقيقة قاصرة وهذا المصنف رحمه الله فيساق الى أنه حقيقة من معناه مجاز
من وجهين وهما أنه ما من من ارادة الحقيقة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا والمظاهر ما من مادة
وقد جعله في بعض قسم الدلالة العادة أيضا لانه ارادة العادة ممتنع ما يختص بالافعال دون الاقوال والثاني
ما لا يكون ذلك باعتبار أولوية بعض الافراد وذكر له غناية أمه لا تمنع القرينة من ارادة الحقيقة في
الاولين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حاشا مع المدعى في الخامس وفي السادس عسرا وفي
الثامن مشرا فلذا أراد لفظ نحو وفي السامع اما عسرا فاما أو حسا أو شرعا من غير تعيين فلذا
خالفه غيره وذكره بلفظ الكافي (قوله الاجمال بالنيات) روى مصدرا بانما ويجزوا اعضا
وكلاهما بنفسا المحصر والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله تعالى في إيجاد الفعل فلو سقط في

الوجه الثلاثة مع الاول لانه يمكن أن يقال الواجب الوجود أولى بالموجودة من الوجود الممكن
وكذا الجوهر القار أولى بالموجودة من العرض قارا أو غير قار كاصحوا في تحقيق كون الوجود مقولا
بالتسبيل (قوله وفي السامع الخ) أخرى في البيان عن اثنان لعدم التحعين فيه بنوع بخلاف البواين
(قوله انما الاجمال بالنيات) تمام الحديث الشريف وانما الامر ما في من كانت هجرته الى الله ورسوله
فهي هجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امر أو يتزوجها فغيره الى ما هاجر اليه
والظاهر عندي والله أعلم أن اللام في قوله وانما الامر على تقدير تفسير النية بقصد التقرب للارتفاع
كأن قوله تعالى له اما كتب وما في ما في مصدر أي السامع للمصدر قصد تقدير به الى الله في العبادات
لاعبادته الحالية عن النية وانما قوله فغيره الى الله ورسوله في قول على إقامة السبب مقام السبب
لاشتمار السبب أي فقد استحق الثواب العظيم المتقرب له اجرين وعلى هذا قوله فغيره الى ما هاجر
اليه أي لا يستحق الثواب فلا يلزم اتحاد السبب السبب (قوله وكلاهما بنفسا المحصر) أما الاول
فظاهر وأما الثاني فبدلالة اللام الاستغراقية كقوله في قولهم الكرم في العرب فإذا اجتمعوا فاما لا يحمل اللام
على الجنس ويكون اما مستقلا باداة المحصر والحق على الاستغراق ويكون أحد القيدين للعصر مؤكدا
للاخر وقد يقال المستفاد من الاستغراق اختصاص الحكم بالحكم لا اختصاص بالاول اختصاص في
الانبات وفي السمة الذهبية والثاني اختصاص في الثبوت وفي النسبة الخارجية ود كراما لافادة الثانية
ولا تكوير (قوله والمراد بالنية قصد الاطاعة) اعترض عليه بأن هذا التفسير انما يستقيم في العبادات
المرتبة عليها الثواب دون المنهيات المرتبة عليها العقاب وأيضا داخل النية على هذا المعنى ليات تطبيقه
على ما بعده وتقسيمه الى من كانت هجرته الى الله ورسوله الى دنيا يصيبها وامر أو يتزوجها فانه تفصيل
للمعجل السابق والصواب أن يفسر النية بشروطه القلب نحو إيجاد الفعل وتركه (قوله مرافقا للقرض)

معناه بديه ان ظهور أن القسم ليس بقصد المبرهنة العبرة قال (المراد بالنية قصد الاطاعة
والتقرب الى الله تعالى) أقول فيه بحث لان أهل الحديث صرحوا بان النية في الحديث محمول على المعنى

لان لراكمة التي أرجبها
الاشترائك اللفظي انما
هي في استعمال الصلاة
في معانيها المتعددة مراد
بها ادليس على ذلك
التقدير أي مشترك هو
المقصود بالاجاب بل
الامر اعاده ولادة وجوب
الطاعة والثناء عليه على
الماء مودين به من غير
العادة الخصوصية لان الله
تعالى برحمته والملائكة
يستغفرون له وأي ركاكة
أطهر من ذلك راين
معاجزة فيما هنالك وأما
قضية أن السلطان خلق الخ وهي مسبوقة للبحث على الاقتداء في مطلق التكرار له والمعاملات الجمل

الماء فاعمل أو غسل أعضائه للتبرؤ لم يكن نايوا نفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقة
ان قد يحصل العمل من غيرية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على أفعوله وموجبه والحكم
نوعان نوع يتعلق بالآخر وهو الثواب في الاعمال المفترقة الى التيق والاثم في الافعال المحرمة ونوع
يتعلق بالثاني وهو الجواز والفساد والكرهاه والاساءة ويخرد ذلك والنوعان مختلفان بنسب ان مبدئي
الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبني الثاني على وجود الاركان
والشرائط المعتمدة في الشرع حتى لو وجد نصح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة أولا واذا صار
اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا أما
عندنا فلا ان المشترك لا عموم له وأما عند الشافعي رحمه الله فلا ان المجاز لا عموم له بل يجب حله على أحد
النوعين فحله الشافعي رحمه الله على النوع الثاني بناء على أن المقصود الا اهم من عبادة النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم ببيان الحل والحرمه والصحة والفساد ونحو ذلك فهو أقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة
الاعمال لا تكون الابالية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحله أبو حنيفة رضي الله عنه على النوع
الاول أي ثواب الاعمال لا يكون الابالية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب
بدون النية فلوراد الصحة أيضا يلزم عموم المشترك أو المجاز الثاني انه لو حل على الثواب لكان قابعا على
عمومه اذ لا ثواب بدون النية أصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والكساح ثم على
تقدير حله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند
تختلف الثواب لا تنفي الصحة فالوضوء كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مقادحا للصلاة لا يقتصر

من جلب نفع أو دفع ضرر حال أو مؤجلا ويمكن أن يجاب بأن التفسير المذكور بناء على حمل الاعمال
على العبادات كما اختاره البعض وحاصل التقسيم من وجده النية حصل له الثواب ومن لا فلا وأما
قوله فيما سبأ أي والاثم في الاعمال المحرمة فيان لقسم الحكم الاخرى مطلعا لشارة الى عموم الاعمال
في الحديث للمعنيات فليستأمل (قوله يدل عقلا الخ) منع ذلك لجواز أن يقدرا المتعلق فعلا خاصا أو يحتمل
على حذف المضاف من النبات أي الاعمال معشيرة بالنبات ونحوه بها والاعمال كأنه سبحانه
(قوله على صدق العزيمة) أما في العبادات فظاهر وأما في المعاصي فكان معنى ابتناؤها على صدق
العزيمة انه لو وجدت المعصية خطأ أو نسبا ناولم يؤخذ صاحبها بالقوله عليه السلام رفع عن أمي
الخطأ والنسيان (قوله سواء اشتمل على صدق العزيمة أولا) وفيه بحث لانه يدل على تحقق الصحة
اذا لم يشتمل على صدق العزيمة الذي هو مناط الثواب مع انه ليس كذلك أما عند الشافعي فظاهر
وأما عند الحنيفة فلما سئل عن من ان اتفاق الثواب لا يلزم اتفاق صدق العزيمة يستلزم
اتقاء الصحة الا ان يقال مراده أن مبني الاول على صدق العزيمة من حيث خصوصه ومبني الثاني
على تحقق الاركان والشرائط المعتمدة فاذا وجدت ولو حظ وجودها بالاجمال يحكم بالصحة وان لم يلاحظ
اشتمالها على خصوصية العزيمة وهذا القدر يظهر اختلاف النوعين فتأمل (قوله والاثم في الاعمال
المحرمة الخ) هذا لا يلائم تفسير النية على الوجه السابق (قوله كان مشترك بينهما) أي مشترك كلفظها
وأما اشتراك الحكم الاخرى بين الثواب والعقاب والحكم الذي يورى بين الصحة والفساد فاشتراك معنوي
كالانسان بالنسبة الى افراده (قوله فحله الشافعي على النوع الثاني) فيه بحث وهو ان تخصيص تقدير
الصحة بالشافعية وتقدير الثواب بالحنفية وبناء اشتراط النية وعدمه في الوضوء والفعل عليها كاذكروا
مما لا حاجة اليه بل مبني اشتراط انشائية كونها من العبادات ولا يضرهم تقدير الثواب ومبني عدم
الغفوى لمتأني تطيعة لما بعده وتقسيمه الى من كانت الهجرة الى الله ورسوله عليه السلام او الى دنيا

ما قبل ان ارادة الامتنان
 لا تنص في غير ما تكلف
 واردة مطروحة التكوين
 امر لائق الاطلاعة تنافي
 تخصيص كثير من الناس
 للقطع بشوكة الجميع فلا بد
 في الكل من من محذوف
 أي بعد كثير من الناس
 طاعة وعبادة ويكون
 المصادق الاول الايقاد
 والمضوع (قوله رأينا
 لا بعد الخ) قبل عليه
 حقيقة الوجود ونسج
 الجبهة على الارض لا وضع
 الرأس حتى ولو وضع رأسه
 من جاب الفقا لا يكون
 ساجدا ولو لم وانما
 حقيقة الرأس في
 السماوات مثلا لا يكل
 ولو سلم في مثل هذا
 الامر الحق لا يناسب
 يقال لم ضرورة بأن حقيقة
 السجود انما هي المضوع
 والمثال مع الطامس كما
 في قول الشاعر
 يحس نصل البلق في
 حفرانه
 وتروى الا كم فيه سجدا
 للحوافر
 (وقال)
 قدس لها وهما آياها
 حطامه
 وقلن له امجد البلي
 واحمدا
 وعدم اطلاق العبور دلة
 على وضع الرأس من سائر
 الجواهر لو سلم لا تنفي
 الخضوع المعتبر به وقد

كذا ذكره المصنف رحمه الله وفيه نظر أما أولا فلا بالناسم أن الأواب من ادبا لا اتفاق وعدم الثواب
 بدون السبة اتفاقا لا يقتضي ذلك لأن موافقه الحكم للدليل لا تقتضي ارادته منه وثبوته به كغيره
 المشترك بمعنى ارادة معنيته مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وإن كان الحكم الخاصية
 ثابتا لخاصية وأما ما قبل القول بعدم عموم المحازم على ما ثبت من الشاخص رحمه الله على ما سبق ولو سلم
 فله أن يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف في الجواز أي حكم الاعمال بالنسبة وأما الثالث فلا بد
 الاعمال على العموم مشتركة الا لزام ادلا بدعته كم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب
 فخصص عبدا ايضا بغير البيع والسكاح ومثال ذلك مما لا تنافي فيه ان النسبة بالاجماع وأما ما
 دلل ان اتفاق الثواب اعياستزم اتفاق الصحة في كانت الصحة عبارة عن ترتيب العرض والشرع هو الثواب
 أما لو كانت الصحة عبارة عن الاجراء أو رفع وجوب القضاء أو كان العرض هو الامتنان أو موافقة الشرع
 ولا وأما ما سافوروا الاشكال المشهور وهو ما لا ينسب الى الحكم مشتركة بين النوعين اشتراكا كالتفصيل
 بأن يوضع باراء لكل واحد منهما على حدة بل هو موضوع لاثرائي ولا ريب فيم الجواهر والنسب
 اشتراط الخفية عدم كونهما أو لا يصحهم تقدير الصحة فلو كان من العبادات عند الخفية ايضا لشرطوا
 الدية وإن كان المقدور الثواب اذا كان من غير العبادات عند الشاخص ايضا لما شترطوا النسبة فليست
 (قوله) أما أولا فلا بالناسم الخ) ان قبل هو اد المستدل أن كون الثواب بالنسبة متفق عليه وكون الجواهر
 مختلف فيه فحمل اللفظ على المتفق عليه أولى من حمله على المختلف فيه ورد بأن حمل الاتفاق على كون
 الثواب بالنسبة كجاء به اليه هذا الاتفاق وحل هذا الاتفاق دليل على أولوية ارادة الثواب من الحكم
 بآية ان ذلك الاتفاق ليس اتفاقا على ثبوت أحد النوعين على ما قبل عليه عبارة المتفق لأن أحد النوعين
 انما هو الثواب لا كون الثواب بالنسبة (قوله) وأما ثانيا الخ) فديجاب عنه بما أشرنا اليه فيما سبق من
 انه استقرأه في فلا يفيد الجذب خلاف الاصل فلا يصار اليه بالضرورة ولا ضرورة مع ادا الحكم
 مدويه حقيقة أو مجاز أو انت شير بأن هذا انما يتجه اذا بين رجحان الجواز على الحذف فتأمل (قوله) وأما
 ثالثا دلل الخ) أعجب عنه بأن حاصل معنى لاثواب عمل بالالبية ان كان كل عمل متتابع بالنسبة ولا يلزم
 انعكاسه كصفه كما لا يعلم العموم وأما ما يوهوم من أن السبة من الاعمال التي يتتابع بها ولا تحتاج الى بد
 أخرى ولا يتسلل فذوق بأن هذا التخصيص ضروري بخلاف التخصيص الذي لم يعم ما ذكره الشاخص
 رحمه الله (قوله) لو كان الصحة عبارة عن ترتيب العرض) فيه مناقشة وهو ان الصحة لو كانت مستلزمة
 ترتيب الثواب من غير أن يكون عبارة عنه لا يستلزم اتفاقا وان اتفاقا لا يستلزم اتفاقا في المزمع
 (قوله) أما لو كانت الصحة عبارة الخ) طاهر السياق يدل على أن الاولين مقابلان لكون الصحة عبارة عن
 ترتيب العرض والآخرين مقابلان لكون العرض الثواب ويمكن أن يجعل الاولان ايضا مقابلين لكونهما
 عبارة عن ترتيب العرض بوجه ما قبل لا لخلاف بين المتكلمين والفقهاء في تخصيص العبادات انما
 الخلاف في تعيين الاثر المطلوب هنا جعله المتكلمون موافقة أمر الشرع وهي بعضها ثواب الاثر
 المطلوب الذي هو العرض والفقهاء رفع وجوب القضاء (قوله) بل هو موضوع لاثرائي) فيه بحث لا به اذا
 خصها أو امره يتزوجها فانه تفصيل للعمل السابق فليست أم قال (أما أولا فلا بالناسم الخ) ان الثواب من اد
 بالاتفاق) أقول يعني ان ثبوت الثواب اتفاقا لا يكفي فيها المقصود وهو عموم المشترك بل لابد أن
 يكون الثواب من اد بالاتفاق ليحقق عموم معني ارادة معنيته وهو مجموع عاينه عدم الثواب اتفاقا وهو
 لا يقتضي كونه من اد بالاتفاق قال (وأما الثالث فلا بد) بناء على العموم مشتركة الا لزام الخ)
 أقول يعني انكم وإن أردتم حكمها لكن لما أردتم بالحكم الثواب والعقاب لم تخصص الاعمال بما لا ذلك
 قال (بل هو موضوع لاثرائي ولا ريبه) أقول فيه بحث لا به اذا كان موضوعا لذلك كان مشتركا كالتفصيل

أو نحو ذلك بأي شكل من هذه القضية ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البسرة حتى إذا استنفذ أو كثر عالج بحث ونحوه لا يضع قدمه في ديار فلان وكالاسماء المنقولة ونحوه التوكيد بالخصوص فانه يصرف الى الجواب لان معناه الحقيقي مهجور شرعا وهو كالنحو عاده في تناول الاقرار والانكار اعلم ان القرينة امتلأ بخرجه عن المتكلم والكلام أي لا تكون معنى في المتكلم أي سقطة له ولا تكون من جنس الكلام أو تكون معنى في المتكلم أو تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي هي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام آخر أي يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة أو غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام أو شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم ٣٣٩ على نوعين اما أن يكون بعض الافراد أولى كما ذكرنا

والثواب والاثم وغير ذلك كإيم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما بآرادة النوعين لا تكون من عموم المشترك في شيء وأجاب المصنف رحمه الله عن ذلك بأن لا تعنى بقوله الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم معنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدر عنه انه اثر العمل ولازمة وذلك معان متباينة هي الثواب والاثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليه بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعا لكل منها موضوعا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي ومبني ومجمله وحاله ونحو ذلك بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شئ ان الملابس بحقيقة العمل ليس هو الثواب أو النعمة مثلا يخصوص به بل أثره ولازمة ونحو ذلك وهذا يشمل النعمة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازانة سواء تقدم هذا الوضع أو تأخر أو لم يوضع قط أو لم يكن لفظ الحكم متحققا وان اللفظ مجاز عن المعنى لاجل اللفظ (قوله ونحوه لا يأكل) حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى ما يشتمله الكلام فعلى ما نوى والإفان كانت الشجرة مما يوجب كل كالياس فلي الحقيقة والإفان كانت مشتملة كالقضية فعلى غير ما نوى والافعل فيها كمشجرة الخلف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملائمة فعلى الاعتراف عندهما وعلى الكسر عنده والافعل الاعتراف حتى لا يبحث بالكسر وهو ان يتناول الماء بنفسه من موضعه يقال كرفع في الماء اذا أدخل فيه أو كآرعه بالحوض فيه ليشرب وأصل ذلك في الدابة لانها لا تشرب الماء الا بدخا لآ كآرعه فانه ثم قيل للانسان كرفع في الماء اذا شرب الماء بنفسه خاض أو لم يخض (قوله وكالاسماء المنقولة) فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالادابة أو خاصا كالفاعل أو مشرا كالصلاة (قوله ونحوه التوكيد بالخصوص) فان نفس اللفظ كان موضوعا لذلك كان مشتركا لفظيا لان النعمة والفساد يعني سقوط القضاء وعدمه لازم له شرعا بخلاف الثواب والعقاب كاهو مذهب أهل الحق وجوابه انه ليس المراد بالآلزم الآلزم العقلي بل الترتيب في الجملة ولو لم يقتض العبد أو لو عد فلا ينافي مذهب أهل الحق (قوله ولا شأن بالملابس الخ) فيه منع لانه مخصوص بصفة الثواب مثلا ملابس أيضا للمعنى الحقيقي لكونه لازما في الجملة فالاول وان تركب هذه المقدم في وجه النظر ويكتفي بما فيها (قوله وعلى الكسر عنده) قال في الهداية ان كلمة من لان النعمة والفساد يعني سقوط القضاء لازم له شرعا بخلاف الثواب والعقاب كاهو مذهب أهل الحق

فكون بعض الافراد أولى يكون مخصوصا غير كذا في هذا التفسير وهما تعنى بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ بأي طريق كان ان الحقيقة غير مراد وفي كل مملوك إلى غير فهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فتكون القرينة لفظية حثا الى الاثمة المذكورة في المتن فكل قسم من الاقسام فظنير مذكور عقب ذلك القسم لكن لم نذكر في كل مثال ان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة مانعة عقلا أو حسا أو شرعا فبين هنا هذا المعنى ففي عين الفور كما اذا رأت المرأة الحسرة فقال ان خرجت فانت طالتي بحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله تعالى واستقرز من استبطعت منهم القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله تعالى فن شاء فليؤمن لان التصدير وهو الاباحه مع العذاب المستتفاد من قوله ناعا نالنا المظن بانها تمنع عقلا وفي قوله

وفى لا بأكل من حسنة
الغلة والدينى حساوى
لا يشرب من هذه البئر
حسا وعدوفا وفى لا يصنع
قدمه عدوفا فى الاسماء
المنقولة امامه رفا عاما أو
ناصا أو شرعا وفى التوكيد
الخصومة شرعا فان قيل
لانسان المعنى الحقبنى
منع فى قوله لا بأكل من
لسنة الغلة حسا لان
لهوف عليه عدم اكلاها
وهو غير منسج حساب
اكلاها كذلك لئلا الجوى
اذا دخلت على النفى كانت
للمنع فوجب اليمين ان
يصير ممنوعا باليمين وما
لا يكون مأكولا حسا أو
غاة لا يكون ممنوعا باليمين
ثم عطف على أول المسئلة
وهو انه لا بد للجماع من
قرينة

قرينة مائة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة ذلة على ان الخصومة يجوز عن مطلق الجواب اقرارا كان
أو انكارا بطريق استعمال المقيد فى المطلق أو الكل فى الجزء بناء على عموم الجواب لان الانكار الذى ينشأ
منه الخصومة بعض الجواب حتى يصح اقراره على موكله فى مجلس القاضى لان التوكيد انما يصح شرعا
بذلك المولى بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعى بمحقاق يكون مفسورا شرعا
وهو عزلة المهجور عادة فلا يصح فيه كالا يستند بالحقيقة فى مسائل أكل الغلة والدينى والشرب من البئر
لا يقال فينبى أن يتعين الاقرار ولا يصح الانكار أصلا لا ناقول انما يصح من جهة دخوله فى عموم الجماع
وغا المهجور وهو الانكار بالتعيين محقا كان المدعى أو غير محقق لا يقال الواجب عند تقدير الحقيقة
العدول الى أقرب المجازات كالبحث والمدافعة الى ألبسها كالاقرار لا ناقول المدافعة على عين
الخصومة وكذا البحث اذا ريد به المجادلة وان أريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل على وجهها فهو
عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذى هو ضد ما دل على عبادت عليه القرينة

للتبعض وحقيقته فى الكفر والصواب ان كله من فى المسئلة لا ابتداء العاية عنده وللتبعض عندهما
كما صرح به المصنف فى شرح الوفاية وهو المناسب للمدعى لان الشارح اذا كره ليركن ابتداء الشرب
من البئر وأما اذا جعلت للتبعض فيكون المعنى لا يشرب من مائه والنسبة فى تحقيق فى الكفر
فحيث أكن الامام يحتاج الى الفرق بين هذه قرينة مسئلة من شأنه عيسى عتقه فهو محقق حمل
من هناك على التبعض كما هو قوله بطريق استعمال المقيد فى الكل فى الجزء فان
الخصومة جواب بطريق الدفع فان اعتبر جوابا مقيدا بأنه على طريق الدعوى فهو مقيد استعمال فى مطلق
الجواب وان اعتبر به جواب ودفع أعنى انه عبارة عن مجموع الامرين فهو كل استعمال فى الجزء وهو
مطلق الجواب قوله فى مجلس القاضى اشارة الى مذهب أبى حنيفة رحمه الله فان أبى يوسف يجوز
اقراره مطلقا واعلم ان الوكيل فى الخصومة على ما فى الأخيرة على خمسة أوجه الأول ان يوكله
بالخصومة ولا يتعرض لشيء آخر فيصير وكلا بالانكار بالاجماع والاقرار أيضا فعند علمنا الثلاثة
الثانى أن يوكله بالخصومة غير جائز الاقرا فيصير وكلا بالانكار فقط عند مجرده الله وعند أبى
يوسف رحمه الله يصير وكلا بالانكار والاقرار ويطل الاستثناء الثالث أن يوكله بالخصومة فيصير جائز
الانكار فيصير وكلا بالاقرا فقط فى ظاهر الرواية وعن أبى يوسف يصير وكلا بالاقرا والاقرا ويطل
الاستثناء الرابع أن يوكله بالخصومة جائزا الاقرا فيصير وكلا بالانكار والاقرا وعند ما خلافا لثالثى
الخاص أن يوكله بالخصومة غير جائز الانكار والاقرا اختلف فيه فقيل يجوز وقيل لا يجوز (قوله
عند ما يعرف المدعى بمحقاق يكون مفسورا شرعا) قيل فهو الم شارح ان المراد بالخصومة المهجورة
شرعا وانكار الوكيل بحق المدعى محقا كان المدعى أو غير محقق ولو كان كذلك كان الواجب على الوكيل
بالوكالة أحدهما وهو الاقرار اذا كان محقا وانكارا اذا كان غير محقق وليس كذلك بل هو مخير بالوكالة
فيهما أو يرضى أو يقر وهو يعرف انه غير محقق ينبى أن لا يفتى الاقرار لاه مهجور شرعا بل المراد به المجادلة
والخصومة لا ماد كرهه فانها هى المنية شرعا وأما الاقرار وهو غير محقق فأمه مبطل لا يتجمل فى التوكيد
وقول الو كالة اعتباره وان استحق الثواب والعقاب باطهار الحق واستمره لاه ليس لهى الكلام دليلا
وقد يجب بان مراد الشارح بالخصومة هو المنازعة التى تقضى الى الفصل وذلك غالبا ينشأ من الإكثار
لذا قال والانكار الخ (قوله ولا يصح الانكار أصلا) لان قلت القرينة قائمة على ان المعنى الحقيقى
وهو الجواب مع الانكار غير مراد (قوله عبادت عليه القرينة) وهو مطلق الجواب المتناول للاقرار

حقيقة هى ومع الراس
بل يجوز ان يكون هو
المراد فى المقام ولو على
التجوز لما دل الدليل وقام
البرهان على عدم عموم
المشتركة وبأن الاشكال
ينسجع بالتعليق وبجمله
على الطرف الا على وبان
المخاطب عارف بوقوع
الخلفاء ومضان الاشكال
والا لالزام من شتر
الورود لان الايقاد فى
الجمادات والجمادات
بل فى الارض والسموات
أحق منه (قوله ولا يحكم
باعتقالاته الخ) بل عليه الحكم باستحالة من الا لان ذلك خارج عن قدرة الله تعالى بل باعتباره

أولاً لأن الأصل لا يترك إلا
لضرورة وعند هذا المعنى
المجازي أولى وتطهيره لا يأكل
من هذه الخطة بصرف
إلى المقصود. وعند هذا
إلى أكل ما فيه (مسئلة وقد
يتعدى المعنى الحقيقي والمجازي
معاً كقوله لا شيء أنه معنى
أمر منه سناً أو معرفة
النسب هذه بنى إمام الحقيقة
أي المعنى الحقيقي (وهو
النسب في الفصل الأول)
أي إلى الأكر سنأمنه
(فطاهر في الثاني فلانها)
أي الحقيقة والمراد المعنى
الحقيقي (أما أن ثبت
مطلقاً أي في حق وفي حق
من أشهر للنسب منه) أي
تكون دعوتيه معتبرة في
حقهما بأن ثبت النسب
منه ويتبين من أشهر
منه (ولا يمكن هذا) أي
ثبت النسب من المدعى
وانتفاؤه من أشهر منه
(لأنه ثبت من أشهر منه
أوفي حق نفسه فقط) أي
ثبت المعنى الحقيقي
وهو النسب في حق
نفسه فقط بأن ثبت
منه من غير أن يتبين
من أشهر منه (وإذا
متعذر أي الثبوت
في حق نفسه فقط (لأن
الشرع يكذب لا شتاره
من الغير فلا يكون)
أي تكذيب الشرع
المدعى (أقل من
تكذيبه نفسه والنسب

كما هو الواجب (قوله فاما اذا كانت) عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليتبين أن
نعرف المجاز هل يكون قرينة مائة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ أم لا فنقول ان الحقيقة اذا
كانت مسجورة فالعمل بالمجاز انتفاؤه الا ان لم يصح المجاز متعارفاً أي غالباً في التعامل عند بعض المتأخرين
وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة انتفاؤه وان صار متعارفاً فعنده العبرة بالحقيقة لأن الأصل
لا يترك إلا لضرورة. وعند هذا المعنى بالمجاز لأن المرحوح في مقابلة الرأج ساقط بمنزلة المهجور فيترك
ضرورة وجوابه ان غالبية استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرفوعة لأن العلة لا ترجح بالزيادة من
جنسها فكيف يكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاماً
متمثلاً بالحقيقة أم لا وفي كلام نغمر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول
الحقيقة به. ومه كافي مسئلة اكل الخطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في جهة
خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز اعموميه حكم الحقيقة أولى وعندهما
كان في التكلم كان جعل التكلام عاملاً في معناه الحقيقي أولى (قوله أو معرفة النسب) قيد الا صغر
بذلك لأن تعدد الحقيقة فيها أظهر والافني الا صغر المجزوءة النسب أيضاً لا يثبت التعرير إلا انه اذا أصر
على ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار والميسر (قوله بخلاف العتيق) كان الانسب ذكره عقيب بيان
تعدد المجاز أيضاً والحاصل ان موجب النبوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن
الكفار وبثبت به الولاء لا عتق منافي للملك ولهذا يصح شراء ابنه وبنته فانما العتق القاطع للملك
والانكار (قوله كما هو الواجب) أي في المحاورات (قوله وفي التفاهم عند البعض) قال مشايخ موارء
النهر هذا قول أبي حنيفة رحمه الله والاول قولهما بدليل انه لو حلف لا يأكل لحماً أو كل لحم الا دعى
والخزير يبحث عنه لأن التفاهم يقع عليهما وعندهما لا يبحث لأنه لا تعامل فيه (قوله حيث قالوا)
الشيخ اعترض عليه الفاضل السمرقندي بأن زيادة الفأفة في المجاز دليل مستقل على رجحانه سواء كانت
الخلفية في الحكم أو في التكلم فلامعنى لبناء أحد الاختلافين على الآخر واجب منع كونه دليلاً
مستقلاً باعتبار الخلفية في الحكم اذ لو ثبت ان الخلفية بينهما في الحكم لم يكن ترجيح المجاز لعموم
حكمه ولو ثبت ان الخلفية في الحكم أمكن (قوله فعندهما لما كانت الخلفية عتق) فيه بحث وهو ان
اعتبار الخلفية في الحكم برهان المجاز باعتبار الحكم مما يستدافعان لأن خلفيه حكم المجاز دليل
مرفوحيته فلا يمكن ترجيحه بخلفيته اللهم الا أن يقال قول أبي حنيفة رحمه الله في هذه المسئلة لما كان
بناء على اعتبار الخلفية المجاز باعتبار التسامق قولهما مبنى على نفي الخلفية بهذا الاعتبار ولا على ثبوت
الخلفية باعتبار الحكم (قوله لا يثبت التعرير) يعني ما ذكره المصنف بقوله فلان التعرير الذي ثبت
بهذا منافي للملك النكاح فلا يكون حقاً من حقوقه واذا لم يثبت التعرير لم يثبت المعنى الحقيقي لأن الحرمة
لازمة له وامتناع الاذن يستلزم امتناع المزمور أمكن فيه شائبة جعل الأصل تابعاً للقرع (قوله الا انه
اذا أصر الخ) لا باعتبار أن هذا اللفظ وجب الفرقة اذ لو كان كذلك لما شرط الدوام ولكن لأنه لما دام
على هذا الاقرب بها فتبين مظلومة معلقة فيفسر القاضى بينهما انما الظلم (قوله والنسب مما يحتتمل
التكذيب والرجوع) أشهر في الكشف الا ان الرجوع عن النسب انما يصح قبل قبول الآخر (قال
المصنف بخلاف العتيق) فانه لا يحتتمل التكذيب والرجوع ذكره قوام الدين في شرح الهداية والبرازي
قال (الا ان اذا أصر على ذلك فرق بينهما) أقول قالوا لا باعتبار ان هذا اللفظ وجب التفريق في الأصل
شرط الدوام بل لأنه لما دام على هذا ولا يقربها بقيت مظلومة معلقة فيفسر القاضى دفعاً للظلم قال
(ولهذا يصح شراء ابنه وبنته) أقول أي لكونه غير منافي لذلك يصح شراءهما حتى يملكهما بالشراء ثم
ما يحتتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتيق في انه لا يحتتمل التكذيب والرجوع (وأما المجاز) عطف على قوله إمام الحقيقة والمراد ان

المعنى المجازي معذور (وهو التعريم فعلان التعريم الذي ثبت بهذا) أي بلفظ هذه بئى (مناف المالك النكاح فلا يكون يضاف من حقوقه) بانه ان ثبت التعريم بهذا الماقل لا يحلوا ما أن ثبت التعريم الذي يقتضى صحة النكاح السابق أو التعريم الذي لا يقتضى أو الثاني منتف لا نه لو قال لا يجنبه معروفة السب هذه بئى يكون لغوا فعمل ما ان ثبت التعريم الذي يقتضى صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالملاقاة وذلك أيضا محال لأن هذا التقليل على التعريم الذي يقتضى بيبان النكاح السابق وكيف

متصور منه وتأتى في وسعه فيعمل هذا إلى كبر سنانه بخارج ذلك وأما التعريم الثالث بهذه بئى أعنى التعريم الذي هو من لوازمه إلى نفسه فهو معنى ملك النكاح فالروح بالجملة ابتداء أو ليس له تبديل محل المحل وأما عين التعريم القاطع للعل اثبات النكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من متافيه فلا يصح استعارته له والمحال أن التعريم الذي هو في وسعه لا يصلح الماقله والذى يصلح الماقله ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التعريم بهذا اللفظ فان قيل فاللزم بقوله لا يثبت أسدا هو جماعه السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعه فيه مامعنى واحد فهو لامتكلم الاخبار بهذا الكلام من رويته من انصفه بخلاف التعريم على ما بينا (قوله واعلم) الاستدراك المذكور راغاهو على ما أورده المصنف رحمه الله من تقريره بالإسلام على عبارة في كتابه المشهور ولا قال أرى الأصغر سنانه تعدل اثبات الحقيقة مطلقا لا به مستحق من اشتر وسببها منه وفي حق المفرم معذور أيضا في حكم التعريم لأن التعريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف المالك فلم يصلح مقام من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التعريم في الفصائل معذور لهذا العذر الذي اطيناه أي بيناه بئى أن الحقيقة في المقروضة النسب اما أن تجعل ثابتة مطلقا أي بالنسبة إلى جميع الناس أم ثبت النسب من المقر بئى من غيره وهو باطل لأن النسب مشتمل من العبر ولا تأثير لا قراره في ابطال حق العبر وأما أن تجعل ناشئة بالنسبة إلى المقر وسعه ليظهر الأثر في حق التعريم لكونه لازما للسلول الحقيقي وهو باطل أيضا لانه لا يهده المعنى بهذا الكلام ولا يتوالت وجه بناء على اشتهار الاسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي لثبت اللزوم بتبعيته وعلى تقرير صحة معنى الكلام وثبوت موجه فالتعريم اللزوم له مناف ملك النكاح فينهذا ابتداء من الزوج وهذا معنى قوله لأن التعريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف لملكه فليس في بيان هذا الحقيقة في حق المقرقة ما أورده المصنف رحمه الله من التردد في الصبح وأما جعل دليل تعذر التعريم بطريق الالتزام ومثاله للملك استبدل أشاوال أن دليل تعدده عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقرير ثبوت لا يثبت التعريم أيضا للمنافاة فيبين تعذر التعريم بطريق الالتزام على ما بين وجهه وأركده وانما وقع له نصف رحمه الله ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المفرم معذور أيضا في حكم التعريم فصار آخر مقابلا لحكم التعريم وقد مكث عنه غر الإسلام احتراماً عن التردد في الصبح لا يقال قوله أيضا مشعر بذلك أي تعذر في حكم التعريم أيضا تعذر في حكم اثبات النسب لا ناؤول بل معناه انه في حق المقر وحده معذور أيضا كما تعذر مطلقا (قوله والفرق) يريد أن فهم اللزوم من اللفظ الموضوع في شرح القسودى انه لو قال لا يجره هذا بئى ثم ادعى انه قال كرامة يفسد ولا يفتى (قوله) ما أورده المصنف من التردد في الصبح (قوله) فيمكن ترجيح الكلام الذي نقله المصنف بحيث لا يكون التردد يثبت الملك لا يفتى بخلاف نكاح المحارم حيث لا يصح أصلا ولا يترتب عليه حكمه قطعا قال

على هذا الوجه أن الحقيقة اما أن تثبت في حقه وحق من اشتر منه وذاعبر يمكن أوفى حقه فقط ثم هذا اما أن يثبت في حق النسب وهذا معذور لأن الشرع يكذبه أوفى حق التعريم وذلك يمكن أيضا لأن التعريم الذي يثبت بهذا مناف ملك النكاح كما ذكرنا وأما المجاز وهو التعريم هلكت المناهة أيضا والفرق بين التعريم الاول والثاني أن المراد بالتعريم الأول ما يثبت بدلالة الالتزام فإن ثبوت النسب موجب للتعريم والمراد بالتعريم الثاني ما يثبت بطريق المجاز فإن لفظ السقف اذا أريد به الموضوع له ذال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا إلى انما يكون مجازا اذا مالتى السقف وأريد به الجدار فأقول لأحاجة إلى قوله اما أن يثبت في حق النسب أوفى حق التعريم لأن

الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التعريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الأصل فهذا التردد يكون قبيحا لدليل الثاني لهذا التعريم المدلول التزاما ليس كونه منافا لملك النكاح بل الدليل الثاني هو عدم ثبوت الموضوع له فعمل ما ان ثبت التعريم لا يثبت إلا بطريق المجاز ذاته معذور أيضا لما ساقنا المسألة كونه لا يورده بهذا الوجه وهو ما ان ثبت التعريم بما أن ثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب أو بطريق المجاز وهو أيضا محال للمنافاة المذكورة لكان أحسن في (مسألة الدعي إلى الجار)

له وهو الإنسان الشجاع
والمستعار وهو لفظ الأسد
والعلاقة وهي الشجاعة
والقرينة الصارفة عن
إرادة المعنى الحقيقي إلى
إرادة المعنى المجازي وهو
يرمى في رأيت أسدياً يرمي
والأمر الداعي إلى استعمال
المجاز قائم إذا حاولت أن
تخبر عن رغبة شجاع
فالأصل أن تقول رأيت
شجاعاً فإذا قلت رأيت
أسداً أفلا بد أن يحدد
أمر يدعي - وإلى ترك
استعمال ما هو الأصل في
المعنى المطلوب واستعمال
ما هو خلاف الأصل وهو
المجاز وذلك الداعي أما
لفظي وأما معنوي
فاللفظي (اختصاص
لفظه) أي لفظ المجاز
(بالعذوبة) ربما يكون
لفظ الحقيقة لفظاً ركيكاً
كلفظ الخنفس في عذوبة
ولفظ المجاز يكون أعذب
منه (أوصلاً حجة
للسمع) أي إذا استعمل
لفظ الحقيقة لا يكون
الكلام موزوناً وإن
استعمل لفظ المجاز يكون
موزوناً (أو الأصح) فإذا
كان السجع دالاً مثل
الأحد والعدد فلفظ
الأسد يستقيم في السجع
لأن لفظ الشجاع

ليس الها وبه ولا جباه
كبحكم عليها باستحالة
المشي بالآل جل والبطش

بالأبدى والنظر بالإعني بخلاف التسليم فإنه ألقاها حرف لا يمنع صدورها عن الجمادات بإيجاز الله تعالى كإروى تسبيح الجندع

للمألوم قد يكون من حيث أنه تمام المراد فيكون اللفظ مجازاً كما إذا استعمل لفظ الأسد في الشجاع وقد
يكون من حيث أنه لازم المراد فيكون اللفظ حقيقة كما إذا أطلق لفظ الأسد على السبع وفيه قسم الشجاع
بنسبته على أنه مدلول التزائي فخل هذه بقى إذا أبدى أنها محترمة على كان ثبوت الحرمة مدلولاً للمجاز
وإذا أبدى ثبوت البنية كان ثبوت الحرمة مدلولاً للالتزام وهذا مثير إلى أن اللفظ إذا استعمل في جز
المعنى أولاً لم يجز أفلا لانه مطابقة لآلة اللفظ على تمام موضوع له بالنوع من حيث هو كذلك وإنما
يحقق التضامن والالتزام إذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفيهم الجز واللازم في ضمن ذلك ويتبعه
فإن قيل هذه أيضاً دلالة على تمام موضوع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك تحقيق فهم الجز
وللازم في ضمن الكل والمألوم سواء ثبت الوضع النوعي أو لم يثبت بخلاف فيه مما على أنها تمام المراد كما
في المجاز فإنه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجز والمألوم في اللازم هذا هو
اختيار المصنف رحمه الله ولا كثرون على أن دلالة المجاز على معناه تضمن أو التزام لا مطابقة (قوله
اعلم أن المجاز) أورد البيان في نوع الاستعارة تعميلاً وتوضيحاً (قوله ربما يكون لفظ الحقيقة لفظاً
وكيفاً) قابل العذب بالركن وأغمايقاً به الوحش الذي يتفر الطبع عنه إلا أنه لا مشاحة في الاصطلاح
لكن اسم التضليل في قوله ولفظ المجاز يكون أعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي
كأنه يفتق فيجب أن يجعل من قبيل قوله ثم الشاء أبر من الصيف والعسل أحلى من الحل

فيه قبحاً وهو أن يقال قوله وهذا إما أن يثبت في حق النسب أو في حق الحرمة مانه الخلو لا مانعة الجمع
حتى يلزم القبح في التردد فغداً أن أثبت النسب المستلزم للحرمة إن كان للنسب فلا يجوز لأن الشرع
يكذب وإن كان للحرمة الذي هو مدلول التزائي للفظ فلا يمكن لأنه منافق قول المصنف فإن لم يثبت
النسب لا يمكن ثبوت الحرمة بطريق الاستلزام اندفع بما قلناه ليس مانعة الجمع (قوله وهذا مثير إلى
الإشارة المذكورة ممنوعة بل غرض المصنف اجتماع المجاز والدلالة الالتزامية في الصورة الثانية وانفراد
دلالة الالتزام في الأولى (قوله لأنها دلالة اللفظ على تمام موضوع له بالنوع) قال الفاضل الشرف هذا إنما
يصح على قول من فسر الوضع بمجرد تخصيص اللفظ بأمر المعنى فحينئذ هو جسد في المجاز الوضع النوعي
والدلالة المطابقة وأما فسر الوضع بتخصص اللفظ بأمر المعنى بنفسه من غير اعتبار أمر رائد عليه
وهذا أقرب إلى التعريف الذي أخذ منه قيدا ولا يفتقد لأن يكون في المجاز الوضع النوعي ولا الشخصي ولا
الدلالة المطابقة (قوله في نوع الاستعارة) قيل ليس كذلك بل المراد هو الاستعارة القولية في جميع
أنواع المجاز وأنت شير بأن قوله المستعار منه هو الهيكل المخصوص والمستعار له هو الإنسان الشجاع
والمستعار هو لفظ الأسد والعلاقة هي الشجاعة صريح في الاستعارة المصطلح عليها (قوله وإنما يقابله
الوحش الخ) قيل بل يقابله الوحش المستعمل للعذب بل عذوبة اللفظ هي السلاسة التي تقابلها كأكمة
قوله فيجب أن يجعل من قبيل الخ أقل احتياج إلى ذلك ما ذكره الشارح دافعاً عن ترك الحقيقة
لأنه من قوة الداعي الأول فإنه قال في المتن الداعي إلى المجاز اختصاص لفظه بالعذوبة وهذا محتمل لأن
لا يكون في لفظ الحقيقة عذوبة وهو الركيك أو يكون فيه عذوبة ولكن تكون العذوبة التي تخص
بالمجاز أكثر من هذا أشار في الشرح ويؤيده أنه وقع في بعض النسخ أو لفظ المجاز بدل الواو على أنه
إن أراد اقتضاه وجود العذوبة في جميع الألفاظ الركيكة والمألوم غير مسلم وإن أراد في بعضها فيبطل
المقتضى كلف والعذب قد يسمى ركيكاً بالنظر إلى أعذب منه (قوله الشاء أبر من الصيف) أي الشاء

(أورد البيان في نوع الاستعارة الخ) أقول يعني أن الكلام وإن كان في مطلق المجاز لكنه أورد البيان في
قسم منه للتبيل والنوع لا الداعي مختص بذلك القسم أي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة

(أو أستاذ البديع) كالتي هيات وغروها قد يحمل العنفس لفظ الجواز للاحقة بحوالا البديعة من الشراك فان الشراك هنا مجاز استعمال لتجانس الشراك فان بينهما شبه الاستقنا (أو معناه) أي اختصاص معناه فان شاعري في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة اسم أي خيفة وجه الله تعالى رجل عالم فقيه متقن (أو التقدير) كاستعارة الهج وهو الباب الصغير لساحل (أو الترتيب أو الترتيب) أي اختصاص المعنى المجازي بالترتيب أو الترتيب كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات بل يرغب السامع واستمرار السمع له من المعنويات لينتشر السامع (أو زيادة البيان) أي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فإن قولك رأيت أسدا رمي أبين في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا (فان ذكر ٣٤٤)

فاستعمال المجاز يكون دعوى الشيء بالهيئة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلاينة (أو نائض الكلام) بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظه أي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون تالطاف الكلام كاستعارة يجر من المسئلة وجه الذهب ليعبر فيه جرمه موقد فيقبله تضييعة وزيادة شوق الى ادراكه معناه فيوجب مرصعة التفهم (أو مطابقة تمام المراد) بالرفع عطف على قوله أو تالطاف الكلام أي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون المراد فيكون أن يكون معناها مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة أو نقصان وضوح الدلالة فالدلالة الالفاظ الموضوعية على معانيها تكون على تجميع واحد فاداء حاولت أن تؤدى المعنى بدلالة أوضح من لفظ الحقيقة أو أختفى منه فلا بد من أن يستعمل لفظ المجاز فان المجازات متكررة فبعضها أوضح في الدلالة وبعضها أختفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز أوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز غملي بالفهم فلنا لما كانت القرينة مذكرة ارتفع الاختلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه أمرا محسوسا ويكون أشهر المحتوسات المتصلة بالمعنى المطلوب والمستعار له مفعولا كان المجاز أوضح من الحقيقة وأيضا ما ذكرنا من أن المجاز يبين على مقدار مخصوص يزد هذا المعنى ويمكن أن يكون معناها أن يؤدى بعبارة لساه كدهم ان قلبه فالتا اذا أردت وصف الشيء بالموارد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتقام المراد ان تصفه بالسواد والخصوص في اللفظ الموضوع على أصل المراد ليكن لا يدل على تمام المراد

(قوله أو أستاذ البديع) أي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتعريض وغير ذلك فانه راجع الى المجاز ويصرف بالحقيقة ويدخل فيه الصبح أيضا وقد أفرد به بالذكر (قوله أو مطابقة تمام المراد) هذا تالطاف الكلام أيضام الداعي المعنوي والطف على اختصاص اللفظ لا ينافي ذلك ذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة اراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بل زيادة في وضوح الدلالة عليه والنقصان ليصرف بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام تمام المراد وفسره بأن المراد هو أداء المعنى بكلام مطابق لقصي المال وتقام المراد اراد به تراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وتفاوتا ولا تخافي انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية تناسوبا في الدلالة عند العلم بالوضوح وعدمها وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف من اتب الامر في موضوع واللفظ واذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالمعاني المختلفة في الموضوع واللفظ يستدل من الحقيقة الى المجاز ليعبر بذلك فعلى هذا لاجابة الى انبات كون بعض المجازات أوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المصنف رحمه الله وبه أنه اذا كان المعنى الحقيقي لفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي مفعولا كالجملة والعلم كان المجاز أوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة سلى ان فيه مجازا وهو

أبلغ في برده من الصفي حمره (قوله من المقابلة والمطابقة) قال القاضي الشافعي بيان المحسنات البديعية بالمطابقة والمقابلة ليس كما ينبغي لان كلام المصنف في الدواعي اللفظية وهما من المعنوية وأوجب بأن الدواعي اللفظية يجوز أن تتناول المحسنات المعنوية فالتا اذا قلت اتخذت للشهبة أو ذهب حصل الطباق بحسب دلالة لفظ الادهم ولو كانت قيد القات الطباق وفيه ان مقابلة اللفظ بالمعنى أي صفة الان راد بالدواعي اللفظية ما يورث اللفظ حسنا عرضيا بالدواعي المعنوية ما يورث المعنى حسنا ذاتيا بقرينة اراد أمثلة ما يدخل في البلاغة (قال المصنف فان ذكر المألوم يبين على وجود المألوم) قيل عليه الترجيح بكون الدعوى في سورة المجاز يبين دون الحقيقة غير صحيح أما أولا فأن اللفظ ملزم لمعناه وأما ثانيا فانه لو صح هذا الكان ينبغي أن يتأ كدهم هذا المعنى عند عدمه ان المألوم والمألوم باطل بالاتفاق وقد يجاب عن الثاني بان المألوم واحد لا غير (قوله في هذا لاجابة الخ) قبل بيان المحسنات البديعية ههنا بالمطابقة والمقابلة ليس كما ينبغي لان كلام المصنف رحمه الله تعالى في الدواعي اللفظية وهما من المعنوية وليس شيء اذا الدواعي اللفظية يجوز ان تتناول المحسنات المعنوية فالتا اذا قلت اتخذت للشهبة أو ذهب حصل الطباق بحسب لفظ الادهم ولو كانت قيد القات الطباق قال (المصنف رحمه الله تعالى قلنا لما كانت القرينة مذكرة الخ) أقول لما كانت القرينة المذكورة

تمام المراد (أو غير ذلك) بالرفع أيضا أي يكون الداعي الى المجاز غير ما ذكرنا في هذه المواضع (هنا ذكرنا في مقدمة كتاب الوشاح وفي فصلي التشبيه والمجاز) فاني قد سددت في مقدمته وفي فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه يكون غرضا للاستعارة أيضا وفي فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه وربما يكون مفيدا في التشبيه فيه مبالغة في التشبيه كالاستعارة (فصل) وقد تجرى الاستعارة التبعية في الجورف) ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة أصلية

والخاصة وكذا شهادة الاعضاء والجوارح ورد بأنه مبني على كون المراد من السجود وضع الجبهة وقد عرفت ان المراد ليس كذلك وبأن معنى السجود هو السوء والثناء باللسان على مافي الكشف والصحاح وغيرهما والشهادة خبر قاطع عن مشاهدة بالعين ومباشرة فيشارك السجود في اقتضاء الجود والغرور (قوله

انه ان أراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة أو مجازا كالخفة أو العالم مثلا فلا يخفى ان دلالة لفظ الموضوع له عليه أوضح عند العالم بأوضح من دلالة لفظ الشمس والنور ولومع أنقربته وان أراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه واللفظ المستعار له وهو في المستعار منه أوضح وأشهر فلا معنى لا تعاد كون دلالة المجاز عليه أوضح فلاحاجة في إثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا (قوله فصل) قد سبق ان الاستعارة في الأفعال والصفات المشتقة تهي بعبية لانها تجرى أولا في المصدر ثم تتبعته في الفعل وما يشتق منه مثلا بقدر في نطق الحال أو الحال ناطقه بكذا تشبيهه بدلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطق بمعنى ذلك وناطقة بمعنى ذلك وغير ذلك واستدلوا على ذلك بأن كلاما من التشبيه والمشبّه به يجب أن يكون موصوفا وجه التشبيه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الأفعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام بطالب من شرح النخب فقد عذر الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالأفعال

فيه بحث لان تمام المراد قد يكون داء المعنى المقصود بطريق في غاية الوضوح ثم الكلام في الدواعي الى العدول عن الحقيقة الى المجاز فلا بد ان يكون طابقة تمام المراد بالتشبيه الى الحقيقة فيحتاج الى اثبات كون بعض المجازات أوضح دلالة من الحقيقة ليستم التقرير بخلاف اثبات كون المجازات أوضح دلالة من البعض الآخر (قوله وان أراد الخ) قال الفاضل الشربعي يختار الشق الثاني كما يدل عليه قول المصنف بكون أشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب من الاستعارة فان المطلوب من الاستعارة ليس الا اثبات المعنى الجامع المستعار له على أن وجهه ولا يلزم من كون المجاز أوضح دلالة عليه أن يكون هو المعنى المجازي فان اللفظ قد يستعمل مجازا في معنى ويكون المطلوب منه معنى آخر ويكون دلالة المجاز على ذلك المعنى الآخر أوضح من دلالة اللفظ الذي هو حقيقة في ذلك المعنى المجازي وليس الاستعارة بعيدة فان الظاهر في بادي النظر أن يكون اللفظ الموضوع لمعنى أوضح دلالة عليه وعلى أحواله المطلوب منه من لفظ آخر يستعمل فيه مجازا وأما التقييد بكون المشبه معقولا والمشبّه به محسوسا فلان هذا المثال أظهر دلالة على المقصود حيث أبرز المعقول في صورة المحسوس (قوله هو الحقائق) قال في شرح المفتاح الحقائق الحقيقية هي الماهية باعتبار حقيقةها واثباتها في نفسها من غير تعلق باعتبار الاعتبار ولا تخافا في ان القيام والحركة كذلك بخلاف القائم والمحرك (قوله دون الأفعال والصفات المشتقة منها) اعترض عليه بأن الموصوف بوجه التشبيه نفس المشبه والمشبّه به وهو لا يختلف باختلاف التغير فعدم صلاح العبارة الدالة عليه للموصوفية بشئ لفظا لا يقدح في انصافه به فيجوز أن يستعار انما نطق الدال باعتبار تشبيهه الدال بالناطق وانصافهما بالشاركة وان لم يصلح لفظا هما للموصوفية أجب بأن المعتبر في هذا المعنى مفهوم اللفظ حتى اذا قيل لقيت صهما عن الخبير كان المستعار منه مفهوم الصم تبع المفهوم الصم لا زواتهم فيمتسرف في محبة موصوفية وعدمها اللفظ الدال عليه اذ به يعلم ان الحقائق أهم من تأليقات العقل كذا في شرح المفتاح (قوله ولنا فيه كلام الخ) أراد به قوله هناك وهما نظروا وهما هذا الدليل بعد تسليم محضه غير متناول لاجساد الزمان والمكان والالتفات لا يصلح للموصوفية نحو مقام واسع ومجلس ضيق ومبت طيب وغير ذلك ولا تقع أوصاف البتة وهم أيضا قد خصصوا ما يشتق من الفعل بالصفات المشتقة وهذه ليست بصفات بالاتفاق (قوله

ارتفع الاخلال بانفهم دفع لقوله بل المجاز يخل وقوله ثم اذ كان المستعار منه الخ دفع لقوله كيف يكون دلالة لفظ المجاز أوضح قال (ان أراد بالمعنى ما يقصد باللفظ) أقول يعني قوله في الجواب أشهر المحسوسات (٤٤ - تلويح - اول) لان الكفار الخ ولان كون وكثير من الناس معطوفا على فاعل يسجد في صدر الآية ممنوع بل يجوز أن يكون ميمدا أخيره حتى له التواب ويحوي حذف الدلالة لتخبره قسمه عليه وهو كثير حتى عليه العذاب أي هو فاعل فعل

(قوله مع أن حكم التنزيل
ناطق بهذا) كآل الله
آمال اليوم غنمهم على
أنواعهم ونكلمناهم بأبصارهم
وشهد آراءهم بما كانوا
يكسبون وقال متى إذا
ما جاءوا فاعلموا عليهم معهم
وأبصارهم وجلودهم عما
كانوا يعملون وقالوا
بالوحدانية شهدتم علينا
فأولوا أنطقوا الله الذي
أطس كل شيء وقال يوم
شهد عليهم أنهم رب أيديهم
وأرسلهم بما كانوا يعملون
وان منسئ الأبيح
بجوده ولكن لا تفهمون
تسبهم ذل أو البركات
في نفسه مدارك التنزيل
أي بقول سبحانه الله
وبحمد مدح السدي قال
عليه الصلاة والسلام
ما وليد حدث في العبر
طير يا رب العجايب
من أصبح الله تعالى ولكن
لا تفهمون تسبهم
لا اختلاف الله تألفهم
الأدراك ثم قال أنه كان
حاجباً عن جهل العباد
صفوا للذنوب المؤسسين
وقال بعضهم لو كان
الخطاب لله شركين لما
عقب بقوله أنه كان
غفوراً لأنه اغماط
بالعلم والغفوة للمؤمن
والظاهر أن الخطاب
للمؤمنين وعلى هذا
لا يستقيم أن يقال إن

والصفات بل تجرى في الحروف أيضاً فباعتبار التشبه أولاً في متعلق معنى الحرف وتجرى فيه الاستعارة
ثم بعد ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف فاعلم به عند تفسير معنى الحروف حيث يقال
من لا يشبه الغاية وإلى الانتهاء العافية وفي الحرفية واللام التعليل إلى غير ذلك فلهذا ليست معانيها
والالكلمات أسماء لا حروف وإنما هي متعلقات معانيها بمعنى أن معاني تلك الحروف راجعة إلى هذه
بشرع استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزماً
وقول الشاعر * لا دأوت وأبناو الأرب * شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتبان على
الولادة بترتيب الله العانية للعلل عليه ثم استعمل في المشبه الادم موضوعه للدلالة على ترتيب العلة
العانية التي هي المشبه به بخرج الاستعارة أولاً في العلية والغرضية في تتبع معاني الادم وصارت الادم
بواسطة استعارتها المباشرة العلية بخرج الاستعارة المباشرة إلى العلة المخصوصة وهذا واضح إلا أن
المصنف رحمه الله اعتبر زيادة تدقيق وهو أن التعليل يستعار أولاً للتعقيب أي لا يمكن أن يكون التعليل
بالتعليل التعقيب أعم من أن يكون تعقيب المعلول للعلل أو غير ذلك بخرج الاستعارة لادم بالتعليل
للتعقيب كما يستعار لفظ الأسد للشجاع أعم من أن يكون سباعاً أو أناساً أو شيء على تعقيب غير المعلول لآلة
كتعقيب الموت للولادة بناء على أنه تعقيب كما يقص أسد على زيد بناء على كونه سباعاً فيكون تعقيب
الموت للولادة مثلاً بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنى قوله جعل كالولادة علة للموت أي جعل الموت
كان الولادة علة له ويكون استعمال الادم في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه في المشبه

بل تجرى في الحروف) لأن حروفها بطولات الملازمة فلا تكون موضوعاً أيضاً وهي ثابتة وهو
معنى الحروف لا يصلح لاعتبار العلاقة المطلوبة فلا يجوز في المجاز المرسل أيضاً لم يعمروا قسم التبعين
المرسل أيضاً اللهم الآن يقال ما وجد مجاز في الحرف بحيث لا يكون علاقته التشبيه فلا يمكن تكرار
الاقسام واكتفاء بالاستعارة التبعية لتكرارها (قوله والايكاف أمه لا حرفاً) وقال في شرحه المفتاح
وهو ضعيف قد يرجع الملازمة بأنه يجوز أن يكون المعنى الواحد مستقلاً باللفظ ومبنياً بالظن لا وضع
لفظه غير مستقل بالنظر إلى وضع لفظ آخر يعني أن يكون مشروطاً بالحكم الواضح في دلالة أحد الطرفين
عليه ذلك كمتعلق له بخلاف اللفظ الآخر مثلاً معنى الكاف الإهمية والحرفية هو المثل الآن هذا
المعنى مستقل باللفظ ومبني من الكاف الإهمية دون الحرفية وهذا الضعيف مبني على ما ذهب إليه
الشواو من استقلال معنى الحرف في نفسه ففسد بطلان الحرف في كتبه فليطلب منها (قوله بشرع
استلزام) وهو استلزام المقيد بالطلق (قوله لا دأوت وأبناو الأرب) ما قبله

فليس محمداً في دار الدنيا * وحرجنا إلى دار الثواب
له ملائكة ينادي كل يوم * لا دأوت وأبناو الأرب

(قوله للدلالة على ترتيب الله العانية) فيه مسامحة إذا الادم موضوعه للعلية والغرضية لا الترتيب
المذكور يدل عليه قوله بترتيب الله العانية كيدل عليه قوله بغير الاستعارة أولاً في العلية والغرضية
(قوله يستعار أولاً للتعقيب الخ) ظاهر كلامه يدل على أن التعليل يستعار لغيره والتعقيب ليس كذلك
أدلاً مشاركة بين المعنى الحقيقي والمجازي حيث يدل على المعنى المجازي حيث تدعى اللفظ المعنى الحقيقي
وغيره ولا تشبه هناك أسد لا يكون استعارة بل مجازاً أمر سلا بل التحقيق أن المستعار له هو تعقيب غير
المعلول للعلل كتعقيب الموت بالولادة والمستعار منه هو التعليل ووجه التشبه هو التعقيب المتكرار
فيقتل من المروض وهو التعليل إلى الأرض المشهورة واتصافه به وهو التعقيب المطابق ثم ينتقل من هذا
المقصود بالمعنى المطلوب قال

التي يصح منزل بالدلالة على الأولوية وعوض ذلك وإن المشبهون هذه الدلالة ولا يعرفون ما

المشتقات لا تنقسم الا
بتبعية وقولها في المشتق
منه كقول الحال ناطقة
أي دالة فاستعمل الناطق
للدال بتبعية استعارة
الطوق للسدالة وكذا
الاستعارة في الحروف
(فان الاستعارة تقع أولا
في متعلق معنى الحرف ثم
فيه) أي في الحروف
(كاللام مثلا في استعار
أولا التعليل للتعقيب)
فان التعقيب لازم للتعليل
فان المعلول يكون تعقيب
العللة فيراد بالتعليل
التعقيب وهو أعم من أن
يكون تعقيب العللة

ولما كان جهنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون عللة لا م، وأولا والعللة تكون متقدمة لا متعقبه فلا
معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمل اللام فيه أوجب بأن هذا معنى على ان اللام تدخل على العللة
الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعللة الغائية وان كانت عامتها عللة فعلية العللة
انما فعلية ومتقدمة علميا للذهن لكنهما مملوءة في الخارج للعللة الفعلية ومتأخرة عنها بحسب الوجود
كالجلوس على السرير مثلا في صور أو لا فيصير عللة لا خدام التجار على إيجاد السرير لكنه في الخارج يكون
متأخر عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج ومتعقبان في الوجود للفعل المعلل به
فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعللة بطريق الاستعارة فقلوه وهو أعم من أن يكون تعقيب العللة
المعلول ان كان المعلول في قوعا فظاهر وان كان منصوبا فعنه تعقيب العللة الغائية فعملها المعلل بها يقال
عقبته أي حدثت على عقبه ولا يخفى أن ما ذكره المصنف رحمه الله تكلف لا حاجة اليه لان معنى
التعليل هو بيان العللة لا بيان المعلول فاللام انما تدل على ان مجرورها عللة سواء كان معلولا باعتبارها
في ضربته لتأديب أولا كافي قد عدت من الحرب الجبين وإذا كان معلولا باعتبار دخول اللام عليه انما
هو من جهة تأديبه لا من جهة معلوليته وكونه عللة غائية كاف في اعتبار الترتيب على الفعل من غير اعتبار
كونه معلولا لا يقال العللة من حيث هي عللة لا تقتضي الترتيب على شيء وانما يقتضيه المعلول فيجب أن
يكون من اد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض استيعار الترتيب ما ليس بمعلول وغرض فتكون الاستعارة
في المعلول لا في العللة لا نأقول لان ذلك في العللة الغائية (قوله وهي في أسماء الاجناس) أراد
باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون أخص مما هو مصطلح النحاة

العارض الى بعض معروضاته وهو المسبب معارلة أعني تعقيب غير المعلول لعللة كالتنقل من معنى الاسد الى
مفهوم الشجاع ومنه الى الرجل الشجاع كاحققه الفاضل الشريف في حواشي المطول وتطبيق الكلام
لا يتخلو عن نفس (قوله للعللة الفعلية الخ) قال الفاضل الشريف الاول أن يقول للفعل لان البحث في
ترتيب المعلول على الفعل دون الفاعل (قوله ان كان المعلول في قوعا فظاهر) قال صاحب الترجمة فيه
ما فيه اذا المعقب ما لا يمكن باللام أو اللام المستعارة للتعقيب فكيف يكون المعلول معقبا حتى يكون المعقب
ظاهرا على الرفع بل التعقيب عبارة عن جعل شيء عقب الشيء الاول فتعقب العللة المعلول جعل المعلول
عقب العللة حدث بجمعها ذات عقب وكان وجهه على العكس فوقع فيما وقع فجوابه أن ما ذكره غفول عن
أصل اللغة فالتقول زيد عقبه مجرور واذا جاءه مجرور على عقبه ثم تعديه الى المفعول الثاني بالياء فتقول عقبته
بالشيء أي جعلت الشيء على عقبه صريحه في المطول وما نحن فيه من الاول كما أشار اليه بقوله وقال عقبته
أي حدثت على عقبه فلا اشكال (قوله فاللام انما تدل الخ) قال الفاضل الشريف هذا يقتضي أن تكون
اللام موضوعة للعللية التي هي أعم من الفرضية لا الخصوصية الفرضية لكونها مستعملة فيما ليس
بفرض وجبته لم يصح استعانتها من الفرضية لترتيب العداوة على الالتقاط كما ذكره الشارح الفاضل
وكون الفرضية متدرجة تحت العللية وفردا من افرادها لا يجب به نفعا لان اللفظ انما يستعار مما هو
موضوع له لا من افرادها فان زعم أن توجيهه مبنى على كون اللام موضوعة لخصوصية الفرضية
واستعمالها في غيرها انما جازا أو اشتراكا قلت فكذلك قول المصنف بهذا بناء على ان اللام تدخل في العللة
الغائية الخ مبنى على ذلك نعم يجب قوله وإذا كان معلولا باعتبار دخول اللام عليه باعتبار العللية لا
باعتبار المعلولية على قول المصنف فعمل ان اللام الداخلة على الغرض داخلة على المعلول لكن صحة قوله
فوق ثبوت الاشتراك ولم يثبت (قوله أخص مما اصطلاحه الخ) فانه مريدون باسم الجنس ما يقابل العلم

(فيكون أخص مما هو مصطلح النحاة) أقول فانه مريدون باسم الجنس ما يقابل العلم قال

لا خلا لهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصاق وان جوز ذلك صاحب الكشاف وقال البيضاوي يترزه عما هو من لوازم الامكان وتواضع

من أغمة الغم والاشتراف
مواضع استعمالها وهي
بين الاعمين المتخلفين
كالناب بين المتخدين فانه
يمكن جوار بلان ولا يمكن
هذا في ريسل وامرأة
فادسلاوا والواله طف
وقوله لانا كل السمك
وتشرب المين) أى لا يتجمع
بينهما

المحدث بلان الحال
حيث يدل بامكانه
وحدوثها على الصانع
القديم الواجب لانه ولكن
لا تفقون تسببهم ايها
المشركون لاخلالكم
بالنظر الصبح الذي به يفهم
تسببهم انه كان حاجباً
حيث لم يحجبكم بالعقوبة
علي فغفلتكم وشرككم
خفوا وان تاب منكم

(التقسيم الثاني) من
الركن الاول في كتاب
من القسم الاول في الادلة
الشرعية (قوله والمنقول
الشرعي كالصلاة) قال
صاحب الكتاب صلى
حقيقة لهوية في تحريك
الصائدين أي طرف
الايدين مجاز لسورتي
الاركان المخصوصة
استعارة في الداء تشبهاً
له الرامع والساجد في
التشعخع وخل بعضهم
حقيقة في الداء مجاز في
الاركان لورودها كذلك

(قوله وهو نائذ كثر خروفاً) قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والمطروق عقيب بحث الحقيقه
والجواز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف طر من مسائل الفقه عليها وكثير ما يسمى بالجمع حروفاً
تعلية أو تشبيهاً بالمطروق بالحروف في البناء وعدم الاستقلال بالاول أوجه لماني الثاني من الجمع بين
الحقيقة والجواز أو إطلاق الحروف على مثنائي الكلمة والظاهر ان المصنف رحمه الله أراد بالمطروق
حقيقته ولهذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لاعي ان من الحروف وتسببها حروف
المعاني بناء على ان وضعها بالمعار غير لها من حروف المباني التي بذلت الكلمة عليها أو ركبتم منها اليها مرة
المفتوحة إذا قصد بها الاستفهام أو النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني (قوله الواو
المطاني العطف) أي جمع الامرين وتشر بكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمر وروى حكم وقام زيد وعمر
أوف ذات خرقا م وقد تدوزيد ولا بد على المعية والمقارنة أي الاجتماع في زمان كما قيل عن مثلث ونسب
الى أبي يوسف ويحسب وجههما انه لا يلى الترتيب أي تأخر ما يبدوا عما قبله في الزمان كما قيل عن الشافعي

(قوله قد جرت العادة الخ) اعلمت العادة بذلك لانه مقسم الى حقيقة ويجاز باعتبار استعمالها تارة دوماً
وضعت له أخرى في غيره (قوله لماني الثاني من الجمع بين الحقيقة والجواز) فيه بحث وهو ان هذا الجمع
يلزم على الوجه الاول أيضاً لان المنقلب معنى حقيقي لفظ والمنقلب عليه معنى مجازي فيلزم في صورة
المنقلب الجمع بين الحقيقة والجواز لا يقال الكل معنى مجازي إذا لفظ لموضع لا نالته ولا تخيلنا يلزم أن
لا يوجد الجمع في شيء من المواضع بل بان هذه الدلالة في كل صورة جمع ويمكن أن يجاب بما أشار اليه
المفاد الشريفي من حاشية الكشف من ان الجمع في صورة المنقلب انما يلزم اذا زيد كل من المعنيين
باللفظ وفي صورة المنقلب أو يذهب معنى واحد تركب من المعنى الحقيقي والمجازي ولم يستعمل اللفظ في
واحد منهما بل في الجميع مجازاً ولا يلزم جريان ذلك في جميع المعاني الحقيقية والمجازية بل هو ان لا يكون
هناك ارتباط بينهما معنى واحداً صرفاً بقصد اليه بارادة واحدة في استعمال اللفظ انهم وفي تأنيده
فيما نحن فيه تأمل لانه ان لم يوجد الارتباط المذكور فيه لم يدع إطلاق اسم المنقلب على المجموع وعن زيد
بحث ارادة المعنى المجموع بطريق إطلاق اسم الجاز على الكل فلا جمع والقول بصحة الارتباط باعتبار
علاقة دون علاقة نصف الهم الا ان يلزم ان ارادة الكل فيما نحن فيه بطريق إطلاق اسم الجاز عليه
وجه آخر لم يذكره الشارح ههنا وان لم يلزم فيه أيضاً جمع بين الحقيقة والجواز كما لا يلزم في الحل على عدم
الجواز ولذا قال والاول أوجه (قوله الواو المطلق العطف) يقدم حرف العطف على سائر هالكوم
أكثر وقوعاً وقدم الواو على غيرها لادلالها على مجرد الاشتراك ودلالة سائر هاء على معنى زائد عليه
كالعقب والمترافى ويحويها وكما قالوا من سائر حروف العطف بمنزلة المطلق من المقيد والمطلق مقدم
على المقيد (قوله وتشر بكهما في الثبوت) لان مثل قولنا قام زيد وقعد عمر ويد الواو يشتمل الاضرب
والرجوع عن الاول ولا يفتد بوثقها ولما عطف الجملة الثانية على الاولى بالواو والاحتمال نص على
ذلك الشيخ عبد القاهر (قوله أوف ذات خرقا م وقد زيد) فيه بحث وهو ان هذا المثال ينبغي أن يكون
من قبيل الاشتراك في الثبوت بناء على انه من حروف الجاء على الجملة لانه من باب التنارع وقابل أحد
النعدين مضر فان قلت لعله جله من قبيل الاشتراك في الذات من جهة المعنى قلت حقيقة بل يلزم جعل
أكل زيد وشرب من قبيل الاشتراك في الذات لا الثبوت وهو خلاف ما صرح به المحققون (قوله ولا على
الترتيب) عدم دلالة الواو على الترتيب والمقارنة اذا كل في كلام موجب وأمد في غير موجب نحو ما لم
زيد وعمر وفي الظاهر ينبغي لاحتمالين أي لم يقوماً ولا قساواً واحداً ولا مع الترتيب (قوله كما قيل عن ذلك

في كلام من لا يعرف الصلاة بالهيئة المخصوصة واشتمالها على
الركوع والسجود المشتملين على التحنن ورد بالمع لوجود الصلاة في الشرائع القديمة وإن لم تكن على هذه الهيئة (قوله من حيث اللغة)

رحمة الله ونسب إلى أبي حنيفة رضي الله عنه واستدل على ذلك بجوه الاول النقل عن أئمة اللغة حتى ذكر أبو علي أنه يجمع عليه وقد نص عليه سيدي في مواضع من كتابه الثاني استقرا موارد استعمالها فانما نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب أو المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب أو المقارنة حتى يكون ذلك معه ولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمر واختصم بكر وخالد والمحال بين زيد وعمر وسبأ قدام وقعودك وجاء زيد وعمر وقبله أو بعده الثالث أنهم ذكروا أن الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدتين فكما لا دلالة لثقل جاء في رجلان على مقارنة أو ترتيب اجساما فكذلك جاء في رجل واحد أو الالف بين الاسمين المتحدتين تسامحا الرابع ان قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معنا انتهى عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد أكل السمك جاز وتحقق حقيقة ان نصب تشرب بضمها ران ان يكون في معنى مصدر ومطوف على مصدر مأخوذ من مضبوط الجملة السابقة أي لا يكن مثلك كل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء ونحوه فإدغامها انتهى عن الشرب بعد الاكل لا متقدمه ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا يفي بالمقارنة الا ان المقصود الالف في الترتيب (قوله فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء) يحتمل أن يكون سلب التعليل أي لا يجب الترتيب في غسل أعضاء الوضوء بناء على ناعاطها بالواو لما بيننا من ام الاوجب الترتيب وان يكون استعمال سلب أي لما ثبت ان الواو تطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم أن زيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله فاعسوا بوجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصول والتعقيب فيجب أن يكون غسل الوجه تعقيب اداء القيام الى الصلاة مقدما على غسل سائر الأعضاء وحيد يجب الترتيب لعدم القابل بالفصل وهو انه يجب تقديم غسل الوجه من غير ترتيب في البدائي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل لأعضائه فلا يقضي الا كونه تعقيب القيام الى الصلاة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر

ونسب إلى أبي يوسف ومحمد وإنما قال في الاول قل وفي الثاني نسب لان الاول منقول ولثاني مستخرج من بعض المسائل المنقولة عنهما وكذا الكلام في قوله فنقل عن الشافعي (قوله تسامحا) لان التوبين بعد الالف ليس بكلمة فضلا عن الاسمية ولان الاتحاد اسطلاحان يصير شيئا واحدا وههنا ليس كذلك (قوله فلو كان الواو للترتيب الخ) وأضالى كان للترتيب لم تناقض في آيتي البقرة والاعراف حيث جاء في احدهما وقولوا حطوا مقدما وفي الاخرى وادخلوا الباب مقدما مع اتحاد القضية أمر أو ما موروزما (قوله يحتمل أن يكون سلب التعليل) قال بعض الافاضل من نسب الشافعي الى أنه فهم الترتيب في الوضوء من الواو فقد غلط وإنما أخذ الترتيب من السنة ومن سياق النظم وتأليفه وذلك لان الله تعالى ذكر الجوه ووزنه فعول كرؤس وذكر الابدى ووزنه افعول كارجل وادخل مسجوبا من مغسولين وقطع النظر عن الظاهر فلو لان الحكمة في ذلك التنية على الترتيب لكان الاحسن بالابلاغ أن يقال رأيتكم وأرجطكم وامسحوا برؤسكم كما يقال رأيت زيدا وعمر او دخلت الحمام ولا يقال رأيت زيدا ودخلت الحمام ورأيت عمر ولو قيل ذلك لكان مجنونا في الكلام ومن أحسن من الله قليلا وأعلم أن ما ذكره من الخلل على سلب التعليل يدل على أنه ليس يلزم من توجه النفي الى التعبد بموت أصل الفعل فانه توجه الى التعبد في هذا الوجه مع انتفاء أصل الفعل (قوله فيجب أن يكون غسل الوجه الخ) اعترض عليه بأن الالف على الوجه في هذه الآية ليس الا الاخر وهو لم يدخل على الفاء بل الفاء دخلت عليه ففهمه المصريح تعقيب وجوب غسل الوجه على القيام الى الصلاة وهو لا يستلزم وجوب تعقبه عليه والجواب ان مدلول الفاء على ما مرعه هو تعقيب غسل الوجه بطريق الوجوب

الحقيقة والحجاز على نفس المعنى وعلى اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة

كونه من الشعائر لا يحتمل
أي الترتيب بقوله عليه
السلام اذ روي انه بدأ الله
تعالى بالذي على أن
بدانته تعالى موجبة
لهذا انكم لكن تقدمه
في القرآن لا يتخلل عن
مصلحة كالتفصيل أو
الاهمية أو غيرها ولا
شكنا هذا يقتضي
الاولوية لا الوجوب وانما
الوجوب في الحقيقة بما
لاح له عليه السلام من
وجي غير منو وبالنسبة
الى علمنا بقوله ايدوا
الظاهرة فيكون مجارا
لا خطأ وحده على خط
العوام من خطأ الخواص
وقد اظف السيد
الشريف قدس سره في
تزييفه ورويه قال
ان المصنف أراد ان
أطلق الحقيقة على
المعنى ان اطلقها عليه
بعد ملاحظة الملاسة
التي بينهما فصاروا
نظما صريحا لا يلقى من
الخواص عجباً يكون
حمله على خطأ الخواص
من خطأ العوام (قوله ان
كان في نفسه الخ) احتراز
عما يستمراد لذهول
السامع عن الوضع أو
لفقره ونحو ذلك (قوله
كأن طويلاً الخ) الخ
فانه استعمل في معناه
الموضوع له لكن لا يتعلق

فأعساوا وجوهكم وأغسلوا أيديكم وحينئذ يرم ان يعقب القيام الى الصلاة بعد غسل الوجه خاصة لا ما يقول
أتمدداً لافعال بحسب الحال لا يوجب أن ينفرد في الكلام متعددة بدليل قولنا غسالت الأعضاء وضربت
القوم بدليل اجتماعهم على أن قوله رأيتكم من عقب المفردون الجملة ولهذا القول لا بد ان دخلت
السوق فاشترطوا غير الإيقاع منه تقديم اشتراء اللهم ولا بعد بتقديم الخبر بما جازي لا يقال فيلزم بتقديم
المعل على المسح مما لا يوجب الفاء بحسب الترتيب في الكل لعدم التنازل بالفصل لا تقول الوظيفة في
الرأس العمل والمسح رخصة اسقاط فكله هو فلا يلزم عقب ارادة القيام الى الصلاة الا العمل على انه
معارض بأنه لا يجب الترتيب في غسل الأعضاء ما ذكرنا فلا يوجب فاما من الغسل والمسح اسلم القائل
بالفصل ولا يخفى ضعف هذين الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على
لزم عقب مضمون الجزاء المضمون الشرط من غير تراخ على وجوب تقديم ما بعده على ما عطف
عليه بالاول فلو قطع بأنه لا دلالة في قوله تعالى اذ نفوذ الصلاة الآية على انه يجب السعي عقب السند وبلا
تراخ فانه لا يجوز تقديم ترك السعي على السعي (قوله وأما في السعي) استدل على كون الواو للترتيب

والفرق ظاهر (قوله وحينئذ يلزم ان يعقب الخ) فيه منع الالزام ان يعقب القيام الى الصلاة فمجموع
العساكن (قوله لا يقال يلزم تقديم الغسل على المسح الخ) اراد على ما فهم من كلامه سابقاً من انه
اذا تعددت الافعال في الكلام يجب تقديم بعضها على البعض (قوله لا ما قبل الوظيفة في الرأس
الفصل) فيه بحث أما أولاً فلا يمكن المناقشة في كون الوظيفة في الرأس العمل وأما ثانياً فلا
سلم بقولنا الشارع بين الحكم المنقول اليه لا المنقول عنه والكلام بالنسبة الى الحكم المبين (قوله
ولا يخفى ضعف هذين الوجهين) أما الاول فلما عرفت ولورود الاعتراض على زعمه وان اقيم فاعلوا
بدل فاسموا الان تعدد الذي كفى في وجوب الترتيب وأما ثانياً فلا يلزم عدم الدليل ليس دليل على
العدم ولو سلم تحقق الدليل على عدم ما قبله على وجوب تقديم غسل الوجه على زعم المستدل سابقاً في
الذكر فارجح به الدليل المعارض (قوله والجواب القاطع لاصل السؤال الخ) قبل هذا خارج عن قانون
المناظرة لان حاصل السؤال منع قوله من عيردالي وذكر الآية بطريق السند وبما ان اراد بقوله من
غير تراخ ترجيح جواب الاتصال فليس ذلك مراد القائل بقيد منعه والالزام اشتراط الواو كما هو مذهب

(لا يقال فيلزم تقديم العمل على المسح) أقول اراد على ما فهم من قوله تعدد الافعال بحسب الحال
لا يوجب ان ينفرد في الكلام متعددة يعني ان المفهوم بحسب ان الافعال اذا تعددت في الكلام يجب
تقديم بعضها على بعض فيلزم منه تقديم الغسل على المسح في آية الوضوء لانها مستقلة وحاصل
الجواب استقلالهما وتعددهما ان المسح راجع الى العمل وهو في الحقيقة قال (ولا يخفى ضعف
هذين الوجهين) اول بي الجواب والمناقشة ما ضعف الاول فلان كون الوظيفة فيكون المسح رخصة
اسقاط لا اسقاط يوجب اتحاد المسح والغسل وارتفاع الانتقبة بينهما واذ كان ظاهر وأما ضعف الثاني
فلا بد ان يقع السؤال الوارد على ما بين قال (والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على
لزم الخ) أقول فيه بحث أما أولاً فلا يخفى عن قانون المناظرة لان حاصل السؤال منع قوله من غير دليل
وذكر الآية بطريق آسند وأما ثانياً فلا يلزم ان أراد بكونه من تراخي وجوب الاتصال فليس ذلك مراد
القائل بل عدم منعه والالزام اشتراط الواو كما هو مذهب مالك رحمه الله تعالى فان حكم المعطوف على
مدخول الفاء حكمه أيضاً ومخالف لما صرح به خسر الاسلام حيث قال المعطوف بالفاء يترشح عن المعطوف
عليه برمان ونظيره وان اراد به عدم تحلل زمان طويل بينهما بحيث يعد متراخاً في العرب أيضاً المنع
مكبرة كتب وقد قال المصنف رحمه الله تعالى الفاء لا تعقيب فلها تدخل في الجراء وقال خسر الاسلام

والثلاث عند ههنا في
دخلت الدار فأت طالق
وطاقي وطاق أخير
المدخل (وهذا) أي
رغم ذلك البعض (باطل)
بل الخلاف راجع إلى أن
عنده كاتبة على الثاني
والثالث بإسقاط بواسطة
الأول يفسح كذلك فإن
المعلق بالشرط كالمتبرع
عند الشرط وفي المتبرع
يقع واحدة لأنه لا يبيح
الحل للثاني والثالث
وعندهما يقع جلة لأن
الترتيب في التكلم لافي
صيرورة طلاقاً) أي لا
تؤثر في صيرورة هذا
اللفظ نظراً عند الشرط
(كما إذا كور ثلاث مرات
مع غير المدخول بها
قوله أن دخلت الدار
فأت طاقني ففسد الشرط
يقع الثلاث كذا هنا

مع غير المدخول بها
قوله ان دخلت الدار
فأنت طائفة فسد الشرط
بقع الثلاث كذا هنا

مطويات بيمينه واصنع
القلل بأعيننا على
ما فرطت في جنب الله
الرجس على العرش
استوى وجاء ربك والملائكة
صفافاً رأوا مثلاً ذلك فهو
من المشابهات عند أهل
الحق والراغبين في العلم
اولئك هم المؤمنون حقا
المحققون عدلا وصادقا
يقولون آتانا بك من عند
ربنا وما يدكر الأتولى
لا لالباب بفتح الدال
حقيقته ولا يشتغلون
بغيره بخلاف الغفلة وانشاء

بنا ومايدكر الا اذلي
لا لباب ويعتقـدون
حقيقته ولا يشتملون
فيه ابتغاء الحقيقة وابتناء

مطويات بحمته واصنع
القلوب بأعيننا على
الفـرط في جنب الله
الرجس على العرش
استوى وجواربه والمالك
صفاحاراً مثال ذلك فهو
من المشاهات عند أهل
الحق والراستين في العلم
وأولئك هم المؤمنون حقا
المحققون عدلا وصدقا
يقولون آمنا به كل من عند
ربنا وما يذكر إلا أولي
الالباب بصدق ودون
الحقيقة ولا يشتغلون
به افتخار الفطنة وإشغاء

عما يصفون (قوله لكن
 المفصود من طويل
 القياس طويل القامصة)
 فان قيل فيكون ذلك اجما
 بين الحقيقة والخيال
 لا معنى له الا وادع معناه
 معا قلت نعم لكن
 لا اسفلة في هذا الباب
 والادلة المذكورة في باب
 الجازل لا تنقض فيما نحن
 فيه واما القول بان في
 الكتابة انما يريد المعنى
 الحقيقي لا انتقال منه الى
 المعنى المجازي فقد رده
 السيد الشريف قدس
 سره بان الموضع له اذا
 لم يكن مفصودا اصيليا في
 الكتابة لم يكن مستعلا
 فيه كما صرح به صاحب
 المفتاح وغيره فلا تدرج
 الكتابة في حدود الحقيقة
 أصلا واما المعنى من كلام
 المصنف رحمه الله ان
 المفصود من المعنى
 الحقيقي المعنى المجازي
 لانه لفظ طويل القياس
 فليست امل (قوله الى ما هو
 فاعل هذه) باعتبار
 الفهم بحسب الواقع
 والاعتقاد كقول المؤمن
 آمنت الله البقل أو بحسب
 أصلها كقول المجري
 آمنت الله البقل وقوله
 آمنت الى بيع البقل
 ويدخل فيه الاقوال
 المتبادرة الخ لانه الاعتقاد
 (قوله بالنسبة مجازية)
 اشارة الى ان المصنف بما عجز هو الكلام (قوله قالوا الى ما هو اعل في العقل) العلم أرادوا

تعلق الاول والثالث بعدهما واذا كان تعلق الاجزى بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع
 كان وقوعه ايضا كذلك لان المعاني بالشرط كالتميز عند وجود الشرط وفي التميز بين الاول والثاني
 تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المتفاوتة تنزل عند الاعتلال على الترتيب الذي
 نزلت به بخلاف ما اذا كثر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا كثر الاجزى فان
 الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يفيد اوله وثوقه الاول على الاسترخاء ليكون
 فيه تعاقب في التعليل حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعند ما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان
 وجود الشرط والتفرقة في ازمته التعليل في ازمته انطوائيا لان الترتيب انما هو في التسليم
 لا في سروره اللفظ نظيفاً وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة لا يجب فقد رتبنا الكاملة تسليماً
 للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه يجب ثلاث طالق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه
 طالق وفي الكاملة الشرط ما ذكره فيجب تقديره في كل من الاشياء فيصير بمنزلة ما اذا قال لعبد المذبول
 ان دخلت الدار فانت طالق ار دخلت الدار فانت طالق ان دخلت فانت طالق ثلاث مرات فعند
 المذبول يقع الثلاث وكذا هي حال المقدور كاللفظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم أو قال ان دخلت الدار
 فانت طالق ثلاثا واحدة بعدواحدة فانه صريح في تقرير ازمته لوقوعه وتقريره من ذلك ما يقال ان هذا
 الكلام ليس بطلاق في الحال بل له عرضة ان يصير لافاعده وجود الشرط فلا يقبل وصفاً قريب في
 الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبارة بحال الوقوع اجرة ما هو افتراضا لاجمال التعليل وليس
 بالشرط على ابا الفهم لتعلق الجميع من الباء وادخلت على المبيضة تنوع لا بسبب به المجموع
 للتعليل قد يكون بعض اجزائه معلقا والبعض الآخر مستعلا عليه (قوله كالتنوع عند وجود الشرط)
 فيه بحث وهو اننا نسلم صحة اعتبار المعاني بالتميز مطلقا لا يرى ان من قال لا مرأته التي لم يدخلى بها ان
 دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل اثنين فدخلت الدار طالقت ثلاثا وتخرج هذا اللفظ قبل الوقوع
 يقع الواحدة ويمكن ان يجاب عنه بأنه يقع اعتبار المعاني بالتميز لان الواو العطف المطابق وهذا
 لا يختلف بالتميز والتعليل واما اختلاف الحكم في المثال المذكور فلان لا بل لا يستدرك اللفظ
 باقامة الثاني مقام الاول وقد صح ذلك لبقاء المحل بعد ما تعلق الاول بالشرط فيتعاقب الثمان بالشرط
 بلا واسطة كالاول فصار كما أعاد الشرط في حق الاثنين عملا وبسبب لا بل بخلاف ما اذا تخرج بقوله لا بل
 لانها ثابتة بالاول ولربما يحسم انتكاح الاثنين لعدم المحل (قوله فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة الخ)
 قيل عليه انتفاء الواسطة بينهم في التعلق لا يجب المقارنة بينهما فيه فان كونه على سبيل التعاقب
 قطعي لانه اذا تركتم بكل منها يحصل التعليل في لاسنة لاظهار لاشئ في كون التسليم على سبيل التعاقب
 والترتيب صريح بخلاف الناقصة وان الترتيب فيها صريح فاذا استمر الصريح في الصريح أو في القابوب
 أنه اذا اتى الواسطة يكون كل واحد من التعليل مستقلا يكون التفرقة في ازمته ان في ازمته
 التعليل بخلاف ما اذا تخلف الواسطة لان تعلق الثاني حينئذ يكون بواسطة الاول ولا بد
 فيه حكايا لحقيقة لانه يمكن ان تتعلق اجزى كثيرة بشرط متحدة في معنى طالق وطالق وبين
 الشرط الاول لا بتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا كما زعم أبو يوسف
 ومحمد رحمه الله واذا كان تعلق الثاني والثالث تابعا للاول كان الوقوع ايضا تابعا له قوله بخلاف
 ما اذا ذكره بالفاء هذا ايضا في الخلاف فيما ذكره الكرخي والاصح ان وقوع الواحدة بالفاء يخفى
 كذا في الهواية (قوله فلا يقبل وصف الترتيب) قيل عليه ان اراد نفس الطلاق لا يقبل الترتيب في
 موقعه لان الامام لا يخالفونه في الترتيب اللفظي وانما موقعه بعد قوله كذلك فانه كان وقوله

قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزیه المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج أمین بغیر اذن مولاهما ثم اعتقهما المولی معاصم نکاحهما وبکلامین منفصلین) ای قال اعتقت هذه ثم قال الاخرى بعد زمان اعتقت هذه (أو بصرف العطف) ای قال اعتقت هذه وهذه (بطل نکاح الثانية فخلعهما للترتيب) هكذا وضع المسئلة في اصول شمس الاثمة واما غير الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل أمین من رجل بغیر اذن مولاهما وبغیر اذن الزوج فقوله بغیر اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به وعلى تقدير ان بقيدیه لابد أن یقبل النکاح فضولی آخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان یشولی الفضولی الواحد طرفی النکاح وقد قید فی الحواشی بكون نکاح الامتین بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة فی الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به اذ البعث الذي نحن بصدد له لا يختلف بكونه بعقد واحد أو بعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثير من المسائل في سلك واحد وبعض

هنا ما يوجب نفرين أو منة الوقوع بخلاف الفاء وسمو واعلم أن تأخير وجه قوله ما مع عدم الجواب عنه لا يتخلو عن ميل الى رجحانه على ما اشير اليه في الاسرار (قوله وان قدم الاجزیه) يعطى أن يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو اللفظية مقارنه عندهم استدلالا بهذه المسئلة وأن يكون من تمة كلام أبي حنيفة رحمه الله قوله بين تأخير الاجزیه وتقدمها حيث يقتضى الاول الافتراق والثاني الاجتماع (قوله بغیر اذن مولاهما) اذ لو كان باذنه نفذ نکاحهما ولا يبطل بالاعتاق (قوله فخلعهما لترتيب) حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا (قوله لا حاجة الى التقييد به) ای بقوله بغیر اذن الزوج في غرضنا هذا وانما قيده بنظر الاسلام لانه جعل الحكم بوقف النکاح على رضا كل من المولی والزوجة ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاها جميعا (قوله اذ لا يجوز أن یشولی الفضولی الواحد طرفی النکاح) فيه خلاف أبي يوسف رحمه الله وقيل الخلاف فيما اذا نکح الفضولی بكلام واحد أم اذا قال زوجت فلانة من فلان وقيل منه جاز تفاسا لا يتوقف (قوله وبعض تلك المسائل يختلف) ذكرني الجامع أنه لو تزوج رجل أمينة من رجل برضاها في عقد واحدة وقيل عن الزوج فضولی فاعتق المولی احدهما بطل نکاح الامسة حتى لا يلحقه الاجازة ويتوقف نکاح المعتقة على اذن الزوج ولو اعتقهما

الحال فلا نکاح فيه اذ لا طلاق في الطال حتى يتصف بالترتيب لكنه غير مقيد وان أراد أن ذكر الطلاق لا يقبل فهو ممنوع فان قوله لا اتحاد التعليق يدل على أن في التعليق ترتيبا ثم الترتيب في الإيقاع يستلزم الترتيب في الوقوع فثبت المدعى والجواب أن الترتيب في ذكر الطلاق المتعلق بغير الترتيب في الإيقاع ليس زمانا متعلق بزمان الإيقاع المستلزم للترتيب في الوقوع هو الثاني (قوله لا يتخلو عن ميل الى رجحانه) انما يكون كذلك لولم يتعرض لرجحان مذهب أبي حنيفة بعد الصفحتين في قوله وقد تدخل بين الجهتين الخ حيث رجع مذهب قلة بالفرقة بينه وبين السكرا الذي جعله مقياسا عليه وبسببه الزعم انما قال شمس الاثمة ما قاله أبو حنيفة رحمه الله أقرب الى الحقيقة حقيقة اللفظ لان الملقوظ يصير طلاقا عند وجود الشرط ويثبت من ضرورة العطف اثبات الواسطة ذكرنا فكذا عند وجود الشرط وقوع البناء الوقوع على هذا الکلام (قوله اذ لو كان باذنه نفذ نکاحهما) لانه لا ينفق بزوج الامة على الحره لان کلنهما وقت نفاذ نکاحهما اثنان بخلاف ما اذا لم يكن باذنه فان الثانية لا تلحقها الاجازة بعد اعتاق الاولى كيلا يلزم تزوج الامة على الحره (قوله وانما قيده بنظر الاسلام الخ) فيه بحث وهو ان جعل الحكم ما ذكره مبنى على تقييد المسئلة بالقيده المذكور فلو جعل التقييد مبنيا على جعل الحكم ذلك يلزم انقلاب الاصل وقوع الفرع أصلا ويمكن أن يقال معنى قوله جعل الحكم الخ ارادة جعل الحكم فتأمل (قوله في عقد) القياس في لفظ العقد فتح العين كتمرة وعرو يجوز الضم أيضا كقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النکاح (قوله بطل نکاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة) فيه بحث وهو ان نکاح الفضولی لما يتوقف على قبول الزوج كان انفاذا له أن لا يبدل نکاح الامة لاحتمال أن يقبل الزوج نکاحها دون نکاح المعتقة فلا يلزم تزوج الامة على الحره اللهم الآن يقال اعتاق الاول دليل على قصد ابطال المولی نکاح الثانية وانه يسيل من ذلك قبل قبول الزوج كما سئذ كره فيما اذا كان نکاحهما في عقدين والظاهر من كلام الاصفاة في شرح البدائع أن بطلان نکاح الامة ليس مبنيا على ذلك حيث قال في التعليل وذلك لان عقد الاول ابطال بحليلة الثانية فيعد ما عتق الاول لا يبقى بحليلة الثانية للنکاح الموقوف اذ لا حل للامة في مقابلة الحره حال توقف نکاح الامة فانه ان تزوج أمة نکاحا موقوفا ثم تزوج حره نکاحا نافذا أو موقوفا بطل نکاح الامة قطعا فعلى هذا قول المأرجح فيما اذا كان مولى الامتین متعددا لانه لا تضام في التوقف محل نظر فليتأمل (قوله ويتوقف نکاح المعتقة على اجازة الزوج) وبعد الاجازة بطل

نكاح النابسة وان
أجازها معا) أى قال
أجزت نكاحها (أو
بحرف العطف) أى
قال أجزت نكاحه
وهذه (بطلا) أى بطل
نكاح كل واحدة منهما
(بجملته) وللقرآن وان
قال أعنتى أى لمرض
هوى هذا وهذا وهذا
وارثه ولا مال له سوى
ذلك فان أصرمت صلا
عنى من كل ثلثه وان
سكت فيما بين ذلك عنى
الاول والمصنف الثانى
وثالث الثالث) لانه لما
قال أعنتى أى هذا
وسكت يعنى سكت لانه
بحرف من الثالث لان
المفروض ان قيمة العبد
على السواء واذا فالمد
النكوت وهذا وسكت
فقد عطفه على الاول
وموحده ان يعنى
المصنف الثانى مع المصنف
الاول لكن لما عنتى
كل الاول لا يعكس
له الرجوع عنه ثم
لما قال وهذا هو حبه
عنتى ثلث الثالث
مع عنتى ثلث كل
من الاولين فبعنتى
ثلث الثالث ولا يعكس
الرجوع عن الاولين
(بجملته) وللقرآن أى

معاجار الروح نكاحها أو نكاح احداهما جارا لا معاجلة العقد أمثان وحالة الاجارة شران ولا
تتفق الجمع بين الامه والحرة ولو أعنته ما عنته انكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه
حرة أو مفصول بان أعنتى احداهما وسكت ثم أعنتى الاخرى فاجاز الروح نكاحها معا أو ارضا واحدة بعد
اخرى جارا نكاح المعتقة أو لا لان الحكمى حقها لا يغير باعتاق الثانية وطل نكاح الثانية باعتاق الاولى
فلا يلحقه الاحارة وهذا اذا كان السكاحان فى عقد واحدة وأما اذا كانا فى عقدتين فان كان المولى الامين
واحدا فالحكم كادكروا فان كل أمة مولى على حدة وان أعنتت الامثان على التعاقب فالحكم كالحكم
على حاله وما يجرها اجاز جارا لا معاجلة العقد واحداهما حرة والاخرى أمة فبقا لانه لا تضيق
التوقف واحدة هما الاعلان الاحارة والرد فى ذلك الاخر يحصلان ماد كان المولى واحدا فانه باعنان
الاولى يصير راءا نكاح الثانية راءه بسبب من ذلك وان أجازها جارا نكاح المعتقة الاولى لان حالة
الاجارة كماله الاشياء يصح نكاح الحرة وبطل نكاح الامه (قوله بطلا) أى نكاح هذه وهو نكاح
هذه (قوله جعلته وللقرآن) حيث علمت العطف بالواو وعلمت الجمع بالمدف واحدة لانه لا اجارة
مستقرة وان قلت هذا دليل على جعل الواو ملحقا بالجمع لا لدلالة فى مثل جماعى الرجلان على
المقارنة قلت هم الا ترى ان ثبوت الحكم لهما معا حتى لو قال أعنته معا معا (قوله سوى
ذلك) أى لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى ثلثه الا بعد ادلى كان لموارث آخر لم يتحقق الحكم
الاى اصيب ذلك الابن ويصح السعاية ولو كان له مال آخر يصرح الاعبد من الثلث يعنى السكك كالمولى
يكفى فى مرض الموت وقد يشاوى قيم العبد حتى لو كان قيمة الاول أكثر من ثلثه لم يعنى كله لانه لا يصرح
بجار حالان العقد قد تم وانصل به حكمه والرضان هما موجود عند العقد كذا فى الجامع (قوله وان كان
لكل أمة مولى الخ) الظاهر من كلامه انه اذا كان السكاحان فى عقد واحد وكان لكل أمة مولى على حدة
واعنتت الامثان كان السكاحان على حالهما فاختص حكم هذه المسئلة بالعقد الواحد والعقدين يقول
المصنف فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد بعقدين على تقدير ان يكون لكل من الامنين مولى
آخر لكس روحه الفرق بين ظاهر لا يقلل معنى اختلاف الحكم بالعقد الواحد بعقدين ان العقد اذا كان واحدا
والمولى واحد يكون حكمه معيار الماد كان العقد متعدد ام تعدد المولى لا يتناول مدوا الاختلاف
تعدد المولى فلا حاجة الى التفتيد بحد العقد فتأمل ولقد كررنا شرح فى سروره تعدد المولى باعتاق الامير
معانظهم وحكمه (قوله فاجازها جارا) ويبطل نكاح الاخرى حتى لا تلحقها الاجارة لهما وان
حققت حال الجارية الا ان الجار اصل العقا وهو عقد الامه واذا أجازها أحد السكاحين أو لارتم ذلك النكاح
صارت حرة فالاجارة الا حقة تكون اجارة عقد الامه على الحرة وحالة الاجارة كماله الاشياء
ولا يصح (قوله واحدة) اعلان الاجارة الخ) يعنى ولا اعلان الاطال وفى بعض النسخ ولا اعلان الاجارة
وارد وهذا أظهر (قوله وان أجازها معا الخ) يتبعى ان يكون المراد من اجازتها معا اجارة العتقة
الاولى عقيب عتاقها واجارة العتقة الثانية عقيب عتاقها وأما اجازتها معا بعد عتاقها على التعاقب
فالتعليل لا يعللها كالاخرى (قال المصنف احتين بعقدين) وفى عقد واحد لا ينعقد بصال (قوله بطلت الخ)
لا يقال فالقرآن على هذا اعمال من الانثانية لامن العطف يحصل الخلل على الرغم لا ما هو
الانثانية فتقتضى اثبات الحكم لهما ماى التثنية واما فى العطف فتقتضى اثبات الحكم للمطوف عليه قبل
المطوف ولهذا يقع واحدة فى غير المدحول بها اذا لم يطلق وطال فلما كان المطوف فى حكم الشبه
علم ان الواو يشيد المسية والقرآن حاجج الى الجواب (قوله قيد بشاوى قيم العبد الخ) به بحث لانه لو كان

لم يبق الثانية محذرة لانه وقت نكاحها على عتقها) فان نكاح الامه على الحرة لا يجوز في حق الامه محذرة لان نكاحه قبل نكاحها
(واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخر اذا كان آخره مغيراً بمغزلة الشرط والاستثناء وهما) اشارة الى خاتين
المستثنين (كذلك) أى آخر الكلام مغير لاوله امانى الاختين فلان اجازة نكاح الثانية تنقضي بطلان نكاح الاولى وامانى الاختين
بالاعتاق فلان قوله اعتق أبى هذا هو جيب عتق كاه ثم قوله وهذا هو جيب أن يكون الثالث منفساً بينهما ولا

٢٥٥

يعتق من الاول الا
بعضه فيكون مغير الاول
الكلام (بضم لا)
الامتين) أى في المسئلة
الاولى ليس آخر الكلام
مغيراً للاولى لانه اذا قال
اعتقت هذه وهذه
فاعتاق الثانية لا يغير
اعتاق الاولى فلا يتوقف
اول الكلام على آخره
وفي مسئلة الاختين
آخر الكلام مغير
للاول فيتوقف وقد ذكر
في الجامع الحصري

قد قيل لافرق بين مسئلة
الامتين ومسئلة الاختين
بسبب انما جاء الفسوق
لاختلاف وضع المسئلة
وهو ان في مسئلة الامتين
قال هذه حرة وهذه
حرة وفي مسئلة الاختين
قال أجزت نكاح هذه
وهذه فانه أفرد لكل
واحدة منهما تحويراً
في مسئلة الامتين فلا

يتوقف صدور الكلام
على الآخر وفي مسئلة
الاختين لم يفسرد
فيتوقف حتى لو أفرد هنا
صريح نكاح الاولى ولو لم

من الثالث (قوله لم يبق الثانية محذرة محذرة) أى لم يبق محذرة لان نكاحه قبل بطل توقف نكاح
الثانية عتق عتق لاولى قبل الفراغ عن النكاح باعتاق الثانية ثم يصح التدارك باعتاقها لقوات
الحل وانما قيل لا يتوقف لانها بقيت محذرة لان نكح بعد لصبر ورثامه (قوله ولا يعتق من الاول الا
بعضه) الحاصل ان عند أى حصة رجسه الله تغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمسمى
مكاتب والمكاتب عبد ما بقى عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه بدون آخر الكلام عتق
بما لا يخرجه من الثالث وبعد اعتاق الآخرين لم يبق له الا الثالث والثالث واجب السعاية في ثلثي قيمته
ثم التغيير انما يؤثر اذا كان متصلاً فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق أو الاجازة متفرقاً متراخياً مع سكوت
(قوله وقد دخل بين الجاهلين) الجاهل المتعاطفة بالواران وقمت في موضع خبر المبتدأ وأجزأ الشرط
أو نحو ذلك فالوارى فيه ما دلل على ذلك التعلق والافالو وفيه ما دلل على ذلك من حصول مضمونها اذا
بدون الواو بمحمل الرجوع عن الاول والاضراب وأما زيادة على ذلك من اعتبار بعض قول الاول
في الثانية أو بالعكس فمفوضة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها (قوله وانما تجب هي اذا
فتقر الاخرى الاول) هذا حكم في مطلق العطف بالواو لاني عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل أنت
طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدأ في الثاني (قوله لا يتقدر مثله) لانه خلاف

وجه الاول أقل يخرج من الثالث فلا يكون ماذ كره دل على اشتراط التساوى وانما يظهر اشتراط حكم
التساوى بحكم جميع العبيد وهو عتق كل الاول ونصف الثاني وثالث الثالث (قوله لم يطل التوقف الخ)
وذلك لان الامه لا تنبئ بحال النكاح في مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامه فانه لو تزوج أمة نكاحاً موقوفاً
تزوج حرة بطل نكاح الامه أصلاً وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامه الى الحرة والنكاح الموقوف
متغير بائداء السكاح لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكمه بمنزلة غير المنعقد والامه ليست بمحل
البداء لان النكاح منفسه ولذا بطل نكاح الثانية بعد ما عتقت الاولى قبل الفراغ من التكلم بعقدها كذا في
التحقيق (قوله وعندهما يتغير من براءة الى شغل) ولا يتغير الى الرق لان عتق البعض عتق الكل عندهما
الاعتق البعض مرموون يقبل شهادته خلافاً لابي حنيفة فان عنده اذا اعتق المولى بعض عبده عتق
ذلك القدر ويسمى في بقية قيمته لمولاه ويكون كالكاتب في عدم قبول شهادته (قوله ولهذا لا يثبت الخ)
بل يعتق الاول ونصف الثاني وثالث الثالث مجاز لان زعمه معتبر في حق الغرم عليه لاني حق النقض
للعق الثابت (قوله لا يتقدر مثله) لانه خلاف الاصل فائدته تظهر فيما اذا كان قال لها كلما حلفت

أبضاً كذلك قال (ثم التغيير انما يؤثر اذا كان متصلاً فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق أو الاجازة
متفرقاً متراخياً مع سكوت) أقول فيه بحث لان المتبادر من قوله متفرقاً متراخياً مع سكوت أن لا يكون
نفس السكوت فاسلاً وليس كذلك بل صريح في شروع الجامع الكبير وتخصيصه ان في صورة السكوت
بعق الاول ونصف الثاني وثالث الثالث مجاز الارزعه معتبر في حق الغرم عليه لاني حق النقض للعق

يفرد في الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقناهما وصح نكاحهما (وقد دخل بين الجاهلين فلا فرق بين المشاركة في قوله هذه طالق
فلا ناول هذه طالق الثاني واحدة وانما تجب هي) أى المشاركة (اذا افتقر الاخرى الاول فشارك الاول) أى آخر الكلام
أوله (فيما تم به الاول بعينه) أى بعين (ما لم يتقدر مثله) أى مثل ما تم (ان لم يعتق الاتحاد) أى ان لم يعتق أن يكون ما تم به
الاول متحد في المعطوف والمعطوف عليه (نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس اكسراً وقوله ان دخلت الدار فانت طالق

نرجح كونهم معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء وإذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لأن جزاء الشرط بهن
الجملة وبأضالها والمعطف والاصل في العطف الشركة في تحمل على الشركة كما يمكن وهذا إذا كان المعطوف مفتقرا إلى ما قبله حقيقة
كافي المفرد أو حكما كافي الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد فيتحذف يحمل على الشركة لتكون الواو جارية على أصلها بقدر الامكان
أما إذا لم يمكن حملها على الشركة فلا تحمل وهذا إذا كان المعطوف جملة لا تكون في

إلى ما قبلها أو سلاكا في
أقيرا الصلاة وأقرا
التي كافة والواو تكون مجرد
النسق والترتيب في قوله
ان دخلت الدار فانت
طالق وضم تلك طالق
يمكن حمل قوله وضم تلك
طالق على الواو جهين لكن
اظهار الخبر وهو طالق
في قبوله وضم تلك طالق
يرجع العطف على المجموع
لا على الجزاء لأنه لو كان
معطوفا على الجزاء لكفى
أن يقول وضم تلك
فقط وبخلاف وضم تلك
طالق يرجع إلى قوله
يتعلق العطف بالشرط
(ولهذا جعلنا قوله
تعالى ولا تقسوا على أنفسكم
شهادة أبدام معطوفا على
الجزاء لا قوله وأولئك
هم الفاسقون) أي
ولا جمل ما ذكرنا في قوله
وعبدى حرمناو جب
كونه معطوفا على الجزاء
وما ذكرنا في قوله
وضمنا طالق من قيام
الدليل على عدم
المشاركة في الجزاء
جعلنا قوله تعالى ولا
تقسوا الخ فان قوله

يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو لجزءه عن الاداء نظر الو لا يحجز عن اداء المالبات لانها تتأدى
بالتائب وال جواب أنه لا بد في الانابة من اختيار كامل شرط يحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجب
الصبي (قوله فدلل المشاركة في الجزاء) أي فيها هو جزاء المقتضى وحده وهو الجمل فأن قلت اغايبهم
ذلك لو كان عدم قبول الشهادة سائلا لكونه جزءا للمقتضى وحده قلت الامر كذلك فان الانسان يتألم
برذالاه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب وهذا أمر مناسب لازالهما على بالمقتضى من العار
بتهمة الزنا ثم انه حدى في اللسان الذي منه صدر جرمه القذف كقطع البدن السرقه الا انه ضم إليه الايام
الحسنى لكمال الجزع وعمومه جميع الناس فان منهم من لا يترجى بالايام باطنا وقوله تعالى ولا تقبلوا
لهم شهادة أبدان قيل ألم تشرح لك صدرك وهو ما بلغ من لا تقبلوا شهادتهم وأوقع في النفس لما فيه من
الايام ثم التفسير (قوله فدلل عدم المشاركة قائم في أوائله) هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير
مخاطبة بالانابة بدليل افراد الكافي في أوائله فيجب أن يكون عطا على الجملة الاسمية أعنى قوله
والذين يرمون إلى آخره وفيه بحث أما أولا فلان عطف الخبر على الانشاء بالعكس شائع عند اختلاف
الاعراض وأما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الإشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله

الاختيار ليمتاز عن العادة ولهذا اشترطوا الوجوب الباطن الذي لا يحصل كال الاختيار والعقل الامعه
غالب وأما الايمان والنوافل فيكون فيها اختيارا هو انما يتبعها لها (قوله ليحصل معنى الابتلاء) يراد عليه
بأن الشارع أنابه والاختيار الكامل له والعبادة المالبة لتطهير المال وسد خلة الفقراء لا لا يتبعه فقط
وما لا يدرك كله لا يترك كله (قال المصنف وإذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد) فيه
بحث وهو ان هذا يدل على أن كونه في قوة المفرد فرع عطفها على الجزاء والمفهوم من كلام المتن عكسه
فالشرح لا يطابق المشروح اللهم الا أن يجعل كونه في قوة المفرد في كل من الموضوعين بمعنى آخر ويجعل
أحد المتضمنين أصلا لعطفها على الجزاء والآخر فرع عطفها عليه (قوله بدليل افراد الكافي) بل
بأن حكاية الحال القائمة لا تصلح جزاء جزاء من الحكم وأوئل قوله أولئك هم الفاسقون بنفسه
خلاف انما ظاهرة لا بصار إليه بالضرورة وعلى هذا يندفع الوجه الثاني من بحثه (قوله شائع عند
اختلاف الاعراض) بهذا يظهر ان اراده في المطول على قول الخطيب وهو حسي ونعم الوكيل كلام الزاى
لارد ذلك التركيب مطبقا كيف وقد وقع نظيره في القرآن العظيم وهو قوله عز من قائل وما أوهم جهنم
وبس المصير وقد حققناه في حواشي المطول فليتنظر فيه (قوله جائز في خطاب الجماعة الخ) على تأويلها
بالجمع أو القبل وفيه بحث وهو ان هذا يناقض ما ذكره في بحث الالتفات من المطول في قوله تعالى ثم صفونا
عنكم من بعد ذلك ثلثين ليلتي الكلام لا للخطاب الاول حيث لم يقل من بعد ذلك وقد يسيهم التوفيق بينهما
بأن مراده بما ذكره في التلويح انه يجوز افراد كاف الخطاب في كلام خطوب فيه الجماعة ولكن بأن يكون

(أما أولا فلان عطف الخبر على الانشاء بالعكس شائع عند اختلاف الاعراض) أقول هذا مختلف
لما ذكره في المطول في بحث فهو حسي ونعم الوكيل قال

تعالى ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله تعالى فاجلدوا وخطابهم بما لا يمتنع وقوله تعالى وأولئك جملة اخبارية وليس الا تمعة
مخاطبة بها فدلل المشاركة في الجزاء قائم ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في أوائله قطعنا الاول على
الجزاء الا لا

هذه الدار فلهذا الدار كانت
 طائفي الشرط أن تدخل
 على الترتيب من غير تراخ
 وقد تدخل على المعاول
 نحو جوار الشتاء فذهب
 عقل المتكلم أو السامع
 بحسب فهمه من ظاهر
 كلامه فلا يخرج قول
 الدهري أنبت الريح
 (قوله) وأوردتها على سبيل
 المحصر (الخ) لا يريد أن
 تقسيمه عقلي وحصره
 قطبي دائر بين
 النسق والاثبات بل أنه
 على السبيل ومربى مجموع
 على سبيله فلا يرد إلى
 يجعله دائرا بين النسق
 والاثبات بأنه إذا لم يكن
 اللازم صفة للزم ومن كان
 كان أحدها حاصل في
 الآخر فهو المحل والافان
 كان سببا فهو السببية
 والافان الشرطية ورد
 المنع على الاختبر وأما
 كلام غيره فلم يكن على
 هذا الأسلوب ومضبوطا
 على هذا السبيل فإن قيل
 جيل أنواع العلاقة على
 مقتضى تقسيمه متغايرة
 متباينة مع انه لا امتناع
 في اجتماعها مثلا اطلاق
 المشعر على شفة الإنسان
 أن كان على الشبهة
 يكون استعارة وإن كان
 أعلى الجزئية كان مجازا

تعالى ثم عقوبتكم من سذلك على أن التعقيب أن الذين يرمون ليس بعبد ابل منصوب بقوله ثم عقوبتكم
 على ما هو المختار أي الجدل والذين يرمون فهي أيضا جلة فليست انشائية فخطابهم الاثمة والمخاض المذكور
 قائم ههنا مع زيادة الدلول عن الأقرب الى الابد ولو سلم أن الذين يرمون مبتدأ فلا بد في الانشائية
 الواقعة موقع المخرم تأويل وصرف ايهما عن الانشائية كما هو رأي الأكثر وحسبنا بوضوح أن يعقل
 عليها قوله وأولئك هم الفاسقون (قوله ونمرة هذا ما نرى) من ادقوله الا الذين استثنائهم من أولئك هم
 الفاسقون أو من غيرهم وإن القاذف هل يقلل شاهدته بعد التوبة أم لا (قوله وقد تدخل على المعاول)
 هي بالحقيقة جواب شرط محذوف أي إذا كان كذلك فذهب فان قلت لاشك في أن العلية والمعلول بينهما
 وجود النسق والارادة لا في مفهومهما والعلية يجب أن تكون متغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود
 القصد بكاف الخطاب كل من يتلقى الكلام لاهذه الجماعة الخطابية في الكلام فورا فقط وفيه نظرا له
 يلزم أن يخاطب اثنين في كلام واحد من غير تنبيه أو جمع أو عطف وقوله صرح في المنطوق في بحث
 التعقيب بطلانه (قوله على أن التعقيب الخ) أخوه مع كونه مبيحا على منع ما سبق على التسليم لأن مبتدأ
 على الحذف والتقدير (قوله ولو سلم أن الذين الخ) قيل يجيبا عن أول وجوه بحثه أن الأصل على
 الخبر على الخبر والانشاء على الاشارة كما علم ولا يعدل عنه ما يمكن وعن الثاني أن الأصل أن يخاطب
 الجماعة بكاف الخطاب المقردة وبالعكس فلا يصار اليه عند الامكان بل عند الضرورة وعليه يرجع
 محمل آخر كما في قوله تعالى ثم عقوبتكم من سذلك وذلك وعن الثالث والرابع أن صورة الجملة تقتضي
 مناسبة العطف وفي سائر المقاصد المرمية في علم المعاني كما قال صاحب الكتاب في قوله تعالى في القرآن
 تحكون الآية وكما علم في مسألة أنت طالق وأنت مريضة والذين يرمون في مذهب مبتدأ وصورة مقتضى
 وفي مذهب صورة فاعتبار ذلك أولى ووجوب التأويل في الانشاء الواقع خبر مبتدأ أعرض عنه كثيرا كثيرا
 مع أن الأصل وطية صورة الانشاء المقدرة في انشائه معنى والتأويل في أمر آخر لرعاية الحكم العظمى
 لا تحصيل المعنى. وقد يجاب عن الرابع بأن كون الذي يرمون مبتدأ يؤيد بقوله تعالى الرابعة
 والزاني فاجلدوا الآية وما بعده أعني وأولئك هم الفاسقون إذ حيثما تعقب عن المناسبة بين المعلول
 والمعلوف عليه وكون الصب والمختار في أصل أثر كسب لا يتلقى عروض أمر في مادة مختص به
 بصير الرفع مختارا (قول المصنف الفاء للتعقيب ولهذا دخل في الجزء) اعترض عليه أولا بأن دخول
 الفاء على الجزء ليكون الجزء عقيب الشرط والفاء للتعقيب فإن استفيد كونه للتعقيب من ذلك الدخول
 لزم الدور والجواب أن المستفاد من ذلك الدخول العلم بكونه للتعقيب لا نفس الكون والدور كما في كل
 برهان اثني وثانيان فاما الجزء لا يقتضي التعقيب فكيف يستدل به على أنه للتعقيب ألا يرى أن الإمام
 أباحقفة رحمه الله قال بغير القوم مع الإمام مع ورود قوله عليه السلام إذا كبر الأمام فكبروا ألا يرى أن
 قوله وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له وأصتوا الاستماع والانصات مع القراءة لا بعدها والجواب أنه لا شك
 في أن وجود الجزء معلق بوجود الشرط وموقوف عليه والتوقف يقتضي سبقه فان لم يوجد الزمان والارادة
 من الذات في التعقيب في مثله لو لم يكن رمايا كان داتيا عقليا ولا يتأخره الزمانية التي فيها
 الخلاف وثانيا بأنما هو كانت للتعقيب لزم في قول امرئ القيس * بسقط الذي بين الدخول دخول
 دخول بين على غير متعد وذا لا يجوز فقط وجوابه أنه محمول على بين وسط الدخول فوسط حوامل والوسط
 له أجزاء أو شمول كل واحد من الدخول وحامل مشتمل على مناول مخصوصة بخارج دخول بين علمها

هرسلا فلما ان المصنف ليس في صدر تقسيم المجاز على أنواع بل في تقسيم العلاقات ولا ريب في بيان
 العلاقات حقيقة وتغايرها بالذات فيقابل انه قصد بيان الاقسام بالاعتبار وليس بشئ (قوله في بعض الأزمان الخ) أي السابق على ما

فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامع في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد والافعال التي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه أو مسحه في حلقه والارواه لا يحصل الا بعد شربه بقدر والى ولذا صاع ان يقال سقاء فآرواه وأما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جددا فأتيناك به بما أحب الان في معنى الارادة أى أراد السقاء وأردت جددا لنا فيتحقق التعقيب وبعضهم ان اثم تبة المفسر ان تكون بعد المفسر وم تبة المعلوم بعد العلة فاستعيرت الفاء لغير ذلك تعقيب والتأخر في الترتيب (قوله ولن يجزي زولده) يعني ان لو السبب لحياة الحقيقة الحقيقية فهو بالا اعتاق بصير بيا لحياة الحكمة لان الرق موت حكى فالفاء ههنا المجرد التأخر بالمعلول ليس لا بالزمان فبالا يشترط يحصل الملك والمالك يحصل العتق لان وضع الشره اثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما لشره الا انه يصح اضافة لتساق الى الشره لكونه موجبا للموجب العتق (قوله فهو حر) مع الفاء يقتضى القبول كانه قال قبلت فهو حر اذا الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل أن يكون رد الايجاب بثبوت اطروية قبله وكذا الاذن بالقطم بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط أى اذا كان كافيا فاقطعه (قوله وقد تدخل على العلة) دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الواو والواو مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء لا تعقيب والسبب مقسدا على السبب لا متعقبا ياه تكلف المصنف رحمه الله لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار ما هو باعتماد ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولة لا باعتبار العلية وذلك ان المعلوم الذى هو الحكم السابق على الفاء كالا بشار معلولة غائية للعللة التى دخلت عليها الفاء كالاخبار بآتيان الغوث لكونه مقصودا منها فتكون تلك العلة التى دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الابشار علة غائية لآتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير زود القوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى في مثل اعبد ربك فالعبادة حق ولا الامر بتركه لذهاب دولته الى غير ذلك وانما هو علة غائية لا اخبار بذلك وبأبشار العلة الغائية انما تكون علة لعلية

باعتبار منازلها و يكون المعنى من بين منازل الدخول فحومل (قوله لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد) أى لم يتحقق من الافعال الحسنة الا فعل واحد والافعال الخارج يتحقق من الفاعل فعل آخر كما دل عليه قوله والارواه لا يحصل الخ التسامع بناء على عدم تحقق الفعل الحسى المتعدد (قوله والافعال الخ) قيل ليس المراد في قولهم سقاء فآرواه مطلق السق كما هو المراد في قولهم سقاء فآرواه بل مقدار يكتفى للآرواه حتى لو قيد بقيل سقاء مقدار يكتفى للآرواه فآرواه لم نقصد العبارة (قوله وأردت جددا فآتيك به) بحث اذا لا احتياج في آية الجدال الى تقدير الارادة لان اكثار الجسد الى فعل زائد على اصل الجدال فيتحقق فيه التعقيب اللهم الا ان يقال كثرة الجسد الى ايضا من الجسد الى فقتنا ولها قوله تعالى قد جادلتنا فأكثرت جددا فأتيناك به من تقدير الارادة (قوله ليس الا بشار الخ) وفي بعض النسخ ليس الامر بالا بشار كافي اخوانه فيسبل وجه الارلوية ان المقصود ههنا تحصيل البشارة لا الامر بها (قوله وانما هو علة غائية لا اخبار بذلك) فيه بحث وهو ان ليس الامر بالا مود المذكورة علة غائية لا اخبار بل نفس تلك الامور لا يرى أن الباعث على الاخبار بكون العبادة حقا لله مشلا هو ان بعدد والان يؤمر وبالعامة (قوله وبأبشار العلة الغائية) قال الفاضل الشرف ههنا تصحيح في العلة الفاعلية في الفعل فالعلة غائية لانه لا لعلته والواقع بعد الفاء هو الفعل كالاخبار مثلا لا لعلته الفاعلية التى هي المنجز فلهذا الاعتراض

(وأنت خبير بان ليس الابشار علة غائية لآتيان الغوث) أقول لم يقل ليس للامر بالا بشار كما قال في الصورة التى بعده مع ان الواو فيه أيضا صورة الامر لان المقصود غة ليس الامر بالا بشار بل تحصيل البشارة

تعالى وآتيا المتأى أموالهم وقوله انى أرا في عصي خراولي فرض أنه صابح خراولت الاخبار بذلك ومثل قيلت فآرواه عصي خراول

يجزي زولده حسنى يحده ملوكا فيشتره فيعتقه فان قال بعث هذا العبد منك فقال الاخر فهو حر يكون قولا بخلاف هو حر ولو قال لخطاب أى كفىنى هذا الثوب قبضا فقال نعم فقال فاطعه فقطعه فإذا هو لا يكتفى بضم ك قال ان كفىنى فاطعه بخلاف قوله فاطعه وقد تدخل على العلة نحو ابشر فقد أتاك الغوث ونظيره

اعتبار الحكم في المجاز باعتبار ما كان عليه وفي اللاحق في المجاز بالمشاركة أى باعتبار ما يؤلى اليه ولم يقيد بامتناع حصوله في هذا الزمان لان قولك هذا القليل قتلته أمس وهذه الخمر عصمت في السنة الماضية حقيقة مع امتناع الحصول في زمان وقوع النسبة وهذا الحى قتلته بالأمس مجاز بحسب الكون مع حصول المعنى الحقيقي وهو الحياة للمسمى المشار اليه حال اعتبار الحكم وهو القتل فلا يكون الامتناع في ذلك الزمان ضابطا للحقيقة ولا لامعاز على ما ذكره السيد الشرف رحمه الله ولا نزاع في مجازية قوله

ولانزع في مجازية قوله

ادالى انما انما تسر بمقتضى الحال وكذا انزل فانت آمن اعلم ان أصل الفناء ان تدخل على المعلوم لان التفتيب والمعلوم يعقب العلة
وانما تدخل على العلة لان المعلوم اذا كان مقصودا من العلة تكون علة ثنائية له لا تقتصر العلة على المعلوم لانها تدخل على العلة باعتبار انها
معول من ذلك قوله تعالى ويزودوا من خبر الزاد التقوى وقول الشاعر
اذمها لم يكن ذاهبا * فذعه فذولته ذاهبا
وظاهره كثيرة وانما قلنا بمقتضى الحال لان قوله فانت سر معناه لا تسر ولا يمكن ان يكون فانت سر جوابا باللام لان جواب الامر لا يقع الا
بالفعل المضارع لان الامر انما
المسماة الله تعالى التبروت

العلة لا لالة نفسه فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معول ولا الاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل
على المبال باعتبار انها مقدم فترسخ عن ابتداء الحكم فان الفوت باق بعد البشارة قوله ادالى انما فانت
سر بمقتضى الحال بخلاف ادالى الفاء فانت سر فان الواو للعالم في قيد ثبوت الحر به مقارن المصنوع العامل
وهو تأدية الالف وهذا معنى كون الحال قيد الاممال أى يكون حصول مضمون العامل مقارن لمصنوع
مضمون الحال من قبيل دلالة على حصول مضمونهما معا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة
اقولنا انتهى وان ترا كى الاعلى كونه را كى الحالة الاتيان وقلوبهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال
على العامل اكبر من قيد الحر وهو طواحيه من الحر به قبل الاداء فاجب عنه بانه من باب القلب أى كن
سراوات مؤدى الى الفاء هو حال مقدرة أى ادالى القائمة قدر الحر به فى حالة الاداء أو الجمل الحالية فانه
مقام جواب الامر أى ادالى الفاء تسر أو الحال وصف الوصف لا يتقدم الموصوف فى الحر به فتأخر عن
الاداء قوله يقع الاول أى فى الحال لانه وان وجد فى آخر الكلام ما يعبره الا ان من شرط التغيير الانصال

يعنى المستقبل وانما
تجربى ذلك اذا كانت
مفعولة اما اذا كانت
مقدرة فلا كما تقول ان
فانى اكرم مثلك ولا تقول
اننى اكرم مثلك بل يجب
ان تقول اننى اكرمك
فكذا فى الجملة الامسية
تقول ان انى فانت مكرم
ولا تقول اننى فانت
مكرم فكما لا تجعل ان
المقدرة الماضى بمعنى
المستقبل فكذلك
لا تجعل الامسية بمعنى
المستقبل ايضا بل اولى
لان مدلول الجملة
الامسية بعد من المستقبل
ومدلول الماضى قريب
اليه لا تسر كما فى
كوم ما فعلنا ودلائلنا
على زمان فلما لم تجعل
الماضى بمعنى المستقبل
لم تجعل الامسية بمعناه
بالسريق الاولى ثم
للترتيب مع التراخى وهو
أى الترتيب مع التراخى
(راجع الى التكلم

مدفوع (قوله والاقرى ما ذكره القوم الخ) اعترض عليه صاحب التحقيق بان هذا الذى ذكره فى مائة
الكذب ليس بهج لان فاء العلة لا يختص به الدوام يقال انصل فقد طلعت الشمس واشرق فقد
غربت شمس والجنس دى اخرج فقد خرج الامام وارجع فقد دخل ولاشك ان الطابع والغروب
والخروج والداخل مما لا دوام لها اجاب عنه جدى فى فصول البدائع بان العلة فى الشكل دائمة حكم
وفصل فى الجوامى حيث قلنا الدوام حكمى لان هر ادم من ذلك انصل فقد طلعت الشمس من بلاد الهند
عن الصلاة لفساد الوقت فاما ان يريد فقد فسد الوقت وانقضى فساد ولا معنى للشيء حينئذ اريد
الشيء مادام فساد الوقت باقيا وهو الحق فقد اراد دوام اقره بلفظ يدل على دوامه وهو المراد بالدوام
الحكمى وكذا المراد فى غيره من الامثلة والتحقق ان ما قبل الفاء لما كانت علة ثنائية ومقصودا من
الاخبار بما بعد الفاء للمتكلم فقد ظاهرا من مقصوده ان ترتيب ما قبل الفاء على ما بعده فلا بد ان يريد معنى
يصح لان عتدى ان يرتب عليه الا يرى أنه لو قال انشر فقد انك الغرث اقطع واندم يكون معهما وجها
فليتأمل (قوله وار الوال للعالم) اذا العلة لتحقيقها غير ممكن لان عطف الجملة الخبرية على الجملة
الانشائية لا يجوز لكمال الاقطاع بينهما فاذا اعتذر للعطف تغيير للعالم (قوله من باب القلب) رديان
اعتبار القلب انما هو فى الخطايات وفى كلام البلغاء والتسليم فى المقام الاستدلالي وما قد بعده عن
انقوام مصنف (قوله او هي حال مقدرة) رديان الحال لا ضرورة قليل فلا يعتبر فى المقام الا لاى (قوله
اراجع الى الجملة الخ) رديان اقامة الجملة الحالية مقام جواب امر غير مرغوب ومطرر (قوله او الحال
وصف الخ) رديان الحال على تقدير كونه وصفا انما هو وصف لاه الذى هو الحال لا للدوام فلا
يقضى آخر الحر به عن الاداء (قال المصنف ثم للترتيب مع التراخى) وانما قوله تعالى فاني غفلان تاب

عنده أى عند أبى حنيفة رحمه الله (والى الحكم عندهما بان قال أنت لما فى ثم طابق ثم طابق ان
دخلت الدار فعندهما يتعلقان جعلا وتزلا من بيان ان كانت مدخولا لم يقع الثلاث وان لم تكن مدخولا لم يقع واحدة وكذلك ان قدم
الشرط وعنده فى غير المدخول (أى عند أبى حنيفة رحمه الله) فى غير المدخول لا تقدم الجزاء وانما لم يذكر تقدم الجزاء لانه أبى
هناك قوله وان قدم الشرط فدل على ان البحث السابق فى تقديم الجزاء (يقع الاول) أى فى الحال لعدم تعلقه بالشرط كما قال أنت طابق
وسكت لان التراخى عنده اعاد فى التكلم (وبلغة والباقى) لعدم الحمل لان المرأة غير مدخول بها (وان قدم الشرط تعلق الاول
ونزل الثانى) أى وقع فى الحال لعدم تعلقه بالشرط كما قال ان دخلت الدار فأت طابق وسكت ثم قال وأنت طابق (ولغا الثالث) لعدم

ليكون

ليكون كلاما واحدا فتوقف أوله على آخره وإذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر (قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وأنت طالق) فان قلت لما جعل بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا في حكم المنقطع مما قبله فلا وجه لاثبات الشركة في بابه الاول أعني المبدئ فيصير كانه قال طالق من غير طائف ولا مبتدأ فحينئذ لا يثبت به شيء قلت ثم يضاف معنى الجمع والتراخي فاذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كافية في صحة اللفظ وثابت المشاركة في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال بصورة ومعنى حتى وقال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث (قوله وانما جعل أبو حنيفة رحمه الله) التعليق المذكور يخص الانشاء وما ذكره غيره من انه المطلق التراخي فيصرف الى الكمال وهو في اللفظ والحكم جميعا وبأضاد خلت كلمة التراخي على اللفظ وتظهر أثرها فيه أيضا بغير الخبر والانشاء (قوله كانه التكلم متراجعا تقديره) جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا وجه للعطف مع الانفصال (قوله بل لا تعرض عما قبله) أي جعله في حكم السكوت عنه من غير تعرض لاثباته أو نفيه وإذا انضم اليه لا صار نصافي في الاول

وأم من عمل صالح ثم اهتدى ولا هتداء ما قبل الايمان أو هتداء لا يتصور الايمان مع عدم الاهتداء وكذلك العمل الصالح فالمراد بالاهتداء والله أعلم اما اثبات الاهتداء والدوام عليه أو رايته كما قال الله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى وكمل من الدوام وان يادة انما يكون بعد الايمان بزمان (قوله ثم الاتصال صورة كافية الخ) فيه بحث رهوانه قد تقدم انه اذا قال اعتق ابى هذا وسكت ثم قال وهذا يعنى كمال الاول ونصف الثاني فقد أثبت الشركة فيهما ثم به المعنى مع عدم الاتصال صورة فان قيل يوجد الاتصال المعنوي هناك وكفايته في اثبات الشركة فليقل بكفايته هنا أيضا اذ قد أثبتته في قبل بل لا يلزم فلا حاجة الى قوله ثم الاتصال الخ وبضم الميم وبوجه فيه الاتصال صورة ومعنى كائين من تقرير ما سبق لقوله ثم الاتصال صورة كافية في صحة العطف وجه ويمكن ان يقال المسئلة في اعتق ابى هذا مسببة على عدم التراخي والام يتوقف على المتغير (قوله يخص الانشاء) يمكن ان يمنع الاختصاص بان حاصل كلام المصنف ان التراخي لو كان راجعا الى الحكم فقط لم أن يكون في الانشاء أيضا كذلك اذا فاسل بالفصل فيلزم تخلف الحكم عن التكلم في الانشاء وهو باطل لانه اتحاد معنى بلفظ فانه في الوجود فوجب ان يرجع الى التكلم مطابقة لا يلزم هذا المحذور هذا وفي قول المصنف ان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم مجتمع بحث رهوانه أحد القول لا امر انه انت طالق عند انكان التكلم في الحال والحكم انما يقع في الغد مع كونه انشاء فان قلت التكلم متراجعا تقديره كافي التعليق قلت ذكر صاحب الكفاية في بيان الصلح في الدين قربا بين التعليق والتقييد ان التقييد يوقت بمنزلة الاضافة الى ذلك الوقت والاضافات أسباب في الحال بخلاف التعليق حتى ان من حلف لا يطلق امراته فاضاف الطلاق الى الغد وقال انت طالق غدا يبحث في عينه ولو علق طلاقه مجع الغد فقال انت طالق

له بخلاف ما بعده من الصور قال (فان قلت لما جعل بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو الخ) أقول بل يعطف قوله لا وثبات الشركة على قوله لا وجه لتقدير الواو بل وسط بينهما قوله ولما جعل هذا في حكم المنقطع مما قبله لان اتفقا وجه اثبات الشركة فيما ذكرنا غايتنا على جعل هذا في حكم المنقطع دون خصوص جعل بمنزلة السكوت فلو عطف عليه فيهم هذا قال (التعليل المذكور يخص الانشاء) أقول لا اختصاص به بل لان حاصل كلام المصنف رحمه الله تعالى ان التراخي لو كان راجعا الى الحكم فقط لم أن يكون في الانشاء أيضا كذلك فيلزم تخلف الحكم عن التكلم في الانشاء وهو باطل لا اتحاد معنى

يذكره للعذر السابق (قول الاول والثاني) أي يقعان في الحال لعدم تعللهم بما بالشرط كانه سكت عنهم كما قال أنت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها تكون محسلا فيقع تطبيقان (وتعلق الثاني) لقربه بالشرط (وان قدم أي الشرط) (تعلق الاول ونزل الباقي) وهذا ظاهر وانما جعل

أبو حنيفة رحمه الله التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم بمنزلة في الانشاءات لان الاحكام لا تراخي عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراجعا كان التكلم متراجعا تقديره كما في التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول أنت طالق وليس هذا القول في الحال تطبيقا أي تكلمها بالطلاق بل يصير تطبيقا عند الشرط (بل لا تعرض عما قبله) واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاني زيد بل عمرو

قال في الحاشية ما حاصله ان الحجاز باعتبار ماكان أو ما يؤول ان كان في الامم فالمراد باللفظ نفس الجملة

وله كما قال زفر في قوله له على أنفسهم هم بل ألفان يجب ثلاثة آلا في لانه لا يمكن إبطال الأول كقوله أنت طالق واحدة بل تنقضي أشق وألا
قلنا الأخبار يحتمل التدارك وذا في العرف (بن اشراده) ذا الإشارة إلى التدارك أي التدارك في الأعداد بكلمة بل يراد به في
الانفراد عرفا (مخوسني ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فإنه لا يحتمل الكذب) أي أنشاء لا يحتمل التدارك لأن المراد بالتدارك
تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب (فعلما) فمقرب لقوله بخلاف الانشاء أي لما لم يكن الانشاء محتملا

للمدخل والكتب قلنا (يقع
الواحدة اذا قال ذلك) أى
قوله أنت طالق واحدة
بل ثنتين (لغير المدخول
بها) فإنه اذا قال لغير
المدخول بها أنت طالق
واحدة وقعت واحدة ولا
يمكن التدارك والابطال
لكونه انشاء فإذا وقعت
واحدة لم يحمى المحل ليقع
بقوله بل ثنتين (بمختلف
التعلق) وهو قوله لغير
المدخول بها ان دخلت
الدار فأتى طالق واحدة
بل ثنتين (فإنه يقع
الثلاث عند الشرط لانه
قصد ابطال الاول) أى
الكلام الاول وهو
تعلق الواحدة بالشرط
(وافساد الثانى بالشرط
مقام الاول) أى قصد
تعلقين الكلام الثانى
بالشرط حال كونه
منفردا غير منضم الى
الاول (ولاعلم الاول)
أى ابطال المسدود
(وعلم الثانى) أى
الافساد المسدود
وتعلق بشرط آخر) أى
تعلق الثانى وهو قوله ثنتين

نحو ما في رد لا بل محذور كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وبطلان بل ان الاخبار بما كان ينبغي ان يقع وبعضهم ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وبطلان وثبات الثاني تدارك لما وقع اولاً من العطف وبالجملة وتوضيحي كلام الله تعالى بكونه للاختصاصي كلام آخر من غير رجوع وبطلان (قوله ولهذا قال زفر) اى ولكونه للاعراض بلزومه ثلاثة آيات لانه لا يمكن ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل تغيير صدر الكلام بلزومه الثلاثة وتوقف اول الكلام على آخره فلزوم الثلاثة تفريع على انهما للاعراض لا للتغيير وجوبه ان الاقرار بخياره يحصل التدارك الا ان التدارك في الاعداد اريد به اني انقراد ما قر به اولاً لانني اسلمه فكلمه قال اولاً انه على ألف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الاقرار وبطله وقال بل مع ذلك الالف ألف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سئى ستون بل سبعون برادز بادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على ألف درهم بل ألف ثوب بحيث يلزمه الجميع (قوله بخلاف الواو) يعني اذا كان العطف على الجسراء بالواو معاني الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يقيى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكافة بل يتعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمعذور حتى يكون بمنزلة التصريح بذكر بالشرط مثل ان دخلت الدار فان طابق واحدته وان دخلت الدار فان طابق الثنتين فيقع

إذا جاب العدا لا بحث ولو اعتبر التكلم متراخيا تقديرا في ضرورة التقييد لما احتج في الحال فليكن أملا (قوله كقول لا شدي كلام آخر من غير رجوع وإبطال) هذا إذا لم يذكر بطريق الحكاية نحو قوله تعالى بل اقترأ بل هو الحق وان بل قيه للإبطال وليس بطريق الحكاية ويمكن أن يدعى بأن إبطال الأول حصل من المهمة لا لتكرار لأن أمي المقطعة الكائنة بمعنى بل والمهمة فيكون بل هو الحق لا لاختلاف إثبات أنه الممثل من الله سبحانه (قوله لا عين إبطال الأول والر جوع عنه) أشار بالطفة التفسيرية إلى أن الرجوع هو المراد بإبطال الأول فلا ينافي ما اختاره أو لا من أم ليس معنى التدارك أن الكلام الأول باطل (قوله ثم تدرك ذلك إلا شراد) لا المرفوع حتى راداه لا عين إبطال الأول إذ ليس هو في الحقيقة إبطالا بل أثبت أمر آخر معه بخلاف ما إذا اختلف الجنس (قال المصنف لأن المراد بالتدارك تدارك الكتب) رده بحد في قصول البدائع بأن بل تدرك العاط والعاط أهم وعمل المسئلة به كالتلفظ به جود مدلوله فلا يمكن اعتداله

ألفظ يقارنه في الواجب فيجب أن يرجع إلى التكلم مطلقاً دليل لهذا المخذور قال (المصنف رحمه الله تعالى) إن الإنشاء لا يحتمل التساؤل لأن المراد بالتساؤل الكذب والإنشاء لا يحتمل الكذب (أقول فيه بحث لا مائلان الإنشاء لا يحتمل الكذب لكنه يحتمل العطف والتساؤل لا يجب أن يكون تدارك الكذب بل قد يكون تدارك العطف ولهذا استعمل الضمير لفظ العطف مكان الكذب

بشرط أن يخرج جميع تعليقات أحدهما إن دخلت الدار فانت طالق واحدة والثاني إن دخلت الدار في الثلاث فانت طالق اثنين وإذا وجد شرط وقع الثلاث (أصارعك إذا لم لا) أنت طالق اثنين إن دخلت الدار بجلف الوافاة للعنف على الأولين فتعني الثاني بواسطة الأول كقوله أي بجلف ما دق القول به إن دخلت الدار فانت طالق وطابق وطابق فانت طالق على تقرير الأول في الثاني يعني ما يتعلق به الأول بواسطة الأول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبين بوجوب الأول لا يقع الثاني وإن شاءت كقوله في سرف الواو

بوفوع الاول لا يرفع الثاني والثالث كما قلنا في سرف الواو

بمختلف بل اعلم ان
لكن للاستدراك فان
دخل في المقدور يجب ان
يكون بعد الثاني نحو
ما رأيت زيدا لكن عمرا
فانه بتدراك عدم رؤية
زيد برؤية عمرو وان
دخل في الجملة لا يجب
كونه بعد الثاني بل يجب
اختلاف الجملة بينهما في
التي والاثبات فان كانت
الجملة التي قبل لكن
مبتنية وجب أن تكون
الجملة التي بعدها منفية
وان كانت السببية قبلها
منفية وجب أن تكون
التي بعدها مثبتة وهي
بمختلف بل في ان بل
للاعراض عن الاول
ولكن ليس للاعراض
عن الاول (فان أقصر
لزيد بعد فقال زيد
ما كان لي قط
الحقيقي حاصل للسمي في
حال تعلق الحكم به فني
مثل واتوا البتاني
أموالهم وأهمل خيرا
وضع الكلام على أن
يكون متبينة الهم
حاصلة لهم وقت الاثبات
وحقيقة الخبر حاصلة له
حال العصر فلو حصل
المعنى الحقيقي في هذه
الحالة كما هو مقتضى
وضع الكلام بل لكن اللفظ
مجازا بل حقيقة فيجب
أن يكون المحصول في

الثلاث بال دخول مرة واحدة وفيه نظرا لادلائل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط
المذكور بعينه قال نغرا الاسلام انه لما كان لا بطل الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله
بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني
بالشرط ليحصل به تغير واسطة كانه قال لا بل أنت طالق فتبين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينتين
لكننا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتعلق بعضهم بأن ذلك بسبب
اللفظ وهو ممنوع لادله من نقل عن أئمة اللغة كيف وقد أجمعوا على ان تتبين عطف على واحدة عطف
مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يمتثل الرجوع وما
لا يمتثل له لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني معقبا لقصد ابطاله لا ناقل انما قصد
ابطال المعطوف عليه كالأحاد لافس الشرط والتعلق (قوله لكن للاستدراك) أي التدارك وفسره
المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاء في زيد لكن عمرا واذا فهم المخاطب عدم
مجيء عمرو وأيضا بناء على مخالطة وملازمة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم أن زيد جاءك دون
عمرو في الجملة وضمها للاستدراك ومغارة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مقدمه فلو لا يمتثل الثاني
فيجب أن يكون ما قبلها منفيبا ليحصل المغارة واذا عطف بها جملة فهو يمتثل الاثبات فيكون ما قبلها
منفيبا يمتثل الثاني فيكون ما قبلها مثبتا فيكون اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول أم الثاني
ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفسا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا متخوفا في زيد
لكن عمرو لم يجئ أولا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر (قوله وهي بخلاف بل) ذكر التمام انتهى في عطف

حين هو موجود (قوله وفيه نظرا لادلائل الخ) أعاب عنه جدي في فصول البديع بانه يقتضي اقامة
الثاني مقام الاول الذي ابطال اتصاله بالشرط بلا واسطة ولما لم يكن في وسعه ابطال الاول وجب تقدير
شرط آخر ليحصل بقصد اذ لو لم يقدر ولا يصل بلا واسطة وليس يحق وله كالحلف بعين عكس الواو على قول
أي جنسية فانه انشراح الاول فيقتضي الاتصال بذلك الشرط بواسطة (قوله لكننا نقول لا نسلم الخ) قال
الفاضل الشرع وعلقا لانه يقول هذا المنع لم يقع موقعه لان المذكور في كلام نغرا الاسلام ان بل لما كان
لا بطل الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته شيئا أحدهما الاتصال بذلك الشرط بلا واسطة
والثاني ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول الخ فحصل كلامه ان معنى بل موقوف على ابطال لان
الاتصال بذلك الشرط ابتداء موقوف عليه فلا رد بالمنع (قوله كيف وقد أجمعوا الخ) ارد عليه بان هذا
التقرير لموضع المنع لا لتصح اللفظ (قوله لا ناقل انما قصد الخ) ارد عليه بان مراد نغرا الاسلام انه اذا
ابطال المعطوف عليه كان كان لم يكن فكذا المعطوف عليه اتصالا بلا واسطة حكما فالذا لم يعتبر ابطاله
لكونه جوبا بل يثبت ان يعتبر قصده الاتصال بلا واسطة لانه عليه لاله ففيه تغليب الزاى لتحقيق (قوله
أي التدارك) أشار الى عدم الفرق بين الاستدراك والتدارك في الاصطلاح رد المازع البعض
ان التدارك انما هو باعتبار غلط المتكلم في الكلام والاستدراك باعتبار توهم السامع وانه يأتي بعد
الاثبات والثني والاستدراك لا يكون الا بعد الثاني (قوله وفي المفتاح انه يقال الخ) فليكن على ما ذكر في
المفتاح لقصر القلب وعلى ما ذكره المحققون من النجاة لقصر لافراد وقد يعلق بين الكلامين بأن
مراد النجاة توهم انتفاء المجيء عن عمرو بعد نفيه عن زيد و مراد صاحب المفتاح توهم مجيء زيد دون عمرو
وفي صدر الكلام والتوهم ان على الوجه المذكور يمكن اجتماعهما وفيه بحث لان المقرر وض لما كان
اعتقاد المخاطب الملازمة بين المتعاطفين بحيث توهم من انتفاء المجيء عن أحدهما انتفاءه عن الآخر فاما
ان يعتقد مجيئهما أو عدم مجيئهما فلا يثبت التصور المذكور كما لا يخفى (قوله فهو لا يمتثل الثاني) أي

ولما سأل بل يكون مجازا باعتبار ما كان أولا حتى ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل

الجل طيرة بل أي في الوقوع عند التقى والايجاب كما في عطف المصدر ان تنصده لا يثبت حتى
لا ياجبه الايجاب ولكن بما بعد التقى فكذلك منتهى أن يتوهم ان في عطف المصدر ان في معنى
الاعراض ففي ذلك التوهم في ان الاعراض عن الاول كانه ليس بعد كونه والاصل في ذلك ان
لا يكون في العطف بل الاخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الحكم متعقبا وفيه
اخباران أحدهما في الاخرات وقد يقال ان موجب بل وتما في الاول والثاني في ان في
جاء في زيد بل عمرو اتنى في زيد بكلمة بل وهو في معنى الاعراض عن الاول باطلا والمحكم
بنقصه لا يجهل في حكم المسكون عنه (قوله لكن له مرو) في كتب الأصول لكنه له مرو وغيره الى
الفاظه لا يفهم في المسئلة الثانية تنبيه على أنه لا فرق في هذا بين لما بلغه وغيره والى أعني قوله ما كان
في قط فيحصل أمرين أحدهما كذب المقرور اقراره وهو الظاهر من الكلام لا يخرج جوابا لا اقرارا
والثاني أن لا يكون رد بل نحو يلا حتى كانه صادقا بلا بعد مقصرا به وهو فيكون الذي يجازي اذا قال له
على ألف درهم ودية. والمصنف عدل عن ذلك لا يما صرح بعدم ما كتبه له في زمان من الأربعة فلم
يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكره ومن الجواز في الاحتمال هو انه وان كان في زيد ما ناولا أشهر
انه ملكه لكن لم يكن ملكه قط بل له مرو وفيه قوله لكن له مرو بيان تعبير لما هو الظاهر من الكلام
فيصح موصولا حتى ثبت التقى عن زيد والاثبات له مرو مع الامتناع لان الذي حيث كذب بصبر ردا
لا اقرار ولا يثبت ملكه عمرو في خبر (قوله وعلى هذا الجواب أي اذا ادعى بكر داري في يد عمرو وانما له
و بعد عرف واقام بكر يئسه فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار في قط لكم ان زيد بكلام
متصل مصدق في ذي الافرار وكذب في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر
الدار متى أو وهب الي بعد القضاء في هذه الصورة قالوا الدار في يد بكر القاضي فبينة الدار
له مرو والمضى عليه لا يما موصول الاستدراك بالثاني وهو بيان تعبير له فكذلك كما هما ما فثبت مرجعها

التي (ردا الى المقدم يمكن
أن لا يكون تكذيبا إذ
يجوز أن يكون البعد
معروفا بكونه في يد عمرو
في يد المقر فأنزله
فقال زيد له مرو وان كان
معروفا بانه لي لكنه كان
في الحقيقة له مرو قوله
لكن له مرو وبيان تعبير
لذلك الذي في قوله عليه
أي على قوله لكن له مرو
(بشرط الوصل) لان
بيان التعبير لا يصح الا
موصولا وقد ذكرنا في
المن انه بيان تعبير لان
ظاهرا كلامه يدل على
الاحتمال الاول المذكور
في المتن وقد عرف في بيان
التعبير ان صدور الكلام
موقوف على الآخر

في ما بعده لان موجب الاستدراك بل كن اثبات ما بعده يدل على هذا قوله فيجب ان يكون ما قبلها
متفيا يحصل المعارة كما لا يخفى (قوله وفيه اخباران أحدهما في الاخرات) لكن الذي ليس
من أحكامه لكن بل ثبت ذلك بدليل وهو لبي الموجد في صريحا (قوله يكون الذي يجازي)
فانه لما كان مدة في تصرف المقر والآخر في وجه المقر له مرو في كانه لم يكن له قط لأن يشبه ما هو
عبر حاصل له الا ان مما يحصل له قط (قوله كما اذا قال له على ألف درهم ودية) ثبت بصبر في الدلالة
على الوجوب مجاز العطف (قوله ولا قرينة على ما ذكره ومن الجواز) وقوله لكن له مرو يصح
قرينة لذلك أو يتحمل ان يكون معناه انه وان أشهره كما في لكنه لم يكن في قط بل كان له مرو
(قوله فقال زيد باع بكر الدار الخ) قال صاحب الكشف قالوا انما يصح هذا الاقرار اذا عاين مجلس
القاضي حتى يمكن للقاضي تصديق المقر له أما اذا قال ذلك في مجلس القاضي علم القاضي بكذبه لانه علم
انه لم يجز بينهما قبض ولا بيع والكذب لا حكم له فلا يصح اقراره في هذه الصورة (قوله وهو
بيان تعبير الخ) قبل هذا ضعيف وان يقول بكون الدار في يد بكر السلب العام عن شئ كالأخت

فثبت حكمها معالان
ثبت الحكم في المصدر
يخرج البعض (وعلى هذا
قالوا في المقضي له بدار
بالينة اذا قال ما كانت
في قط انكها زيد
وقال زيد باع معنى أو
وهب لي بعد القضاء
ان الدار زيد وعلى
المقضي له القبة
للمقضي عليه لانه اذا
وصل فكذلك كما
بالنسي والاستدراك
معا فثبت مرجعها
معا وهو الذي عن نفسه
وثبت ملان في يد معا

وقال حرا الاسلام وأما الانشاء فلا يتحمل تدراك العطف والصواب في ان السرف في عدم قبول الانشاء
والاستدراك ولا يطل ان العطف الامتناعي اذا صدق ولا يخلف عنه موجب لما عرفت به اجماعا معني
يلفظ بقاونه في الوجود ليقصد ما وجد المعنى لا يعمد في وجهه وابطال الخلاف في الاخبار والحوادث
مدلوله عنه قال (المصنف رحمه الله تعالى) قال زيد باع متى أو وهب لي بعد القضاء أقول بل صاحب
الكشف قالوا انما يصح هذا الاقرار اذا عاين مجلس القاضي حتى يمكن للقاضي تصديق المقر له فاما

عليه الفعل به شئ فاذا
قلنا بكتب زيد مجازا عن كتب زيد اعتبارا ما كان في حصول المعنى الحقيقي المعنى ان معني

ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقتضى عليه لازم لذلك النفي فثبت الملك للعمر وبعد ثبوت موجبي الكلامين (وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك الزيد) فيكون حجة عليه) أي على المقضي له (على زيد فيضنه ٣٦٥

القيمة ثم ان اسق الكلام

تعلق ما بعده بما قبله)
يرجع الى أول البصر هو
ان تكون للاستدراك
فينظر ان الكلام
مربوط أم لا أي يصلح
ان يكون ما بعده لكن تذكر
لما قبلها أولا فان صلح
بجمله على التدراك (والإ
فهو كلام مستأنف أي
فان لم ينسق أي لا يصلح
ان يكون ما بعده فادراك
لما قبلها يكون ما بعدها
كلاما مستأنفا (فخولان
على أنف فعرض فقال
المقرر له لانك غصب
الكلام متسق فصح
الوصل على انه نفي السبب
لا الواجب) فان قوله لا
لا يمكن حمله على نفي
الواجب لانه لو حمل على
نفي الواجب لاستقيم
قبوله لكن غصب ولا
يكون الكلام متسقا
مربوطا بجملة ما على نفي
السبب فلما نفي كونه
قرضا تدارك بكونه غصبا
فصار الكلام مربوطا
ولا يكون رد الاقراره إلى
يكون نفي السبب
(بخلاف ما إذا تزوجت
الامة بغير ان مولاهما
بماه فقال لا أجسده
النكاح لكن أجسده
بما تدين يفسخ النكاح

معا أعني نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي أولا
بانتقض القصار بصير الملك للعمر والمقتضى عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بأن ملكه
لغيره فلا يصح فالخامس ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف أول الكلام على آخره بناء على وجود
الغير حتى كانه ما قبله واحدة فلا يفسد بعضها عن بعض في حق الحكم وحينئذ لا حاجة الى ما يقال من ان
النفي هنا تأكيد للاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكأنه أقروا وسكتوا انه في حكم التأكيد
لان التأكيد متأخر عن المؤكد أو ان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقدم والتأخير فيعمل عليه
احترازا عن الالغاء وانما قيد بانما اذا كذب زيدا في النفي لانه لو صدق فيه أضرار الدار ان عمر والمقتضى
عليه لانفاق زيد وكبر على بطلان الدعوى والبيضة والحكم (قوله ثم تكذيب الشهود) اشارة الى
الدلائل على وجوب قيمة الدار لعمر والمقتضى عليه على بكر المقضي له وذلك لار قوله ما كانت لي قط نفي
الملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيستلزم ما قبل القضاء بلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم
لا ثبات الدار ملكا لعمر والمقتضى عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك للعمر والمقتضى عليه لازم
لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم النفي متأخر عنه وعما به فيكون
قوله ما كان لي قط مستلزما لغيره أحدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يجمع والثاني
ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى ثبتت الدار ملكا لعمر وقد أنفها
بالاثبات لزيد فيضنه فيها (قوله ثم ان اسق) أي انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعده لكن تذكر
لما قبلها مثل ما جاء في زيد لكن عمر ويزيد قائم لكن عمر ويزيد قائم كرمت زيدا لكن أهنته بخلاف
ما جاء في زيد لكن ركب الاء يروز يزيد قائم لكن عمر وليس بكتاب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون
الكلام السابق بحيث يشوع منه الخطأ بعكسه أو يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام
السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما أمكن كافي قوله لا لكن غصب حيث جعل على

على المتأمل المتصعب (قوله وحينئذ لا حاجة الى) أي حين ثبت ان الاستدراك بيان تعبير للنفي لا حاجة
في جواب ما يقال ان المقر له لما نفي الملك عن نفسه من الاصل كان استدراكه اقرار الملك الغير لا آخر
فيكون مردودا كافي المفصل (قوله وذلك بالتقدم والتأخير) باعتبار تقدم الاقرار وتأخير النفي
اذا الكلام يحتمل التقديم والتأخير ولا حاجة في هذا الوجه الى ملاحظة كون النفي تأكيديا بخلاف
الوجه الثاني والفرق ظاهر (قوله وقد أنفها بالاثبات لزيد فيضنه) قيل ضمان هذه الدار ميني على ضمان
العقار وذا عند محمد والشافعي أما عند أبي حنيفة وأبي يوسف في قوله الاخير فلا ضمان لان غصب
العقار غير متصور عندهما وقبل الاتفاق لانه ضمان بالقول والعقار بما يضمنه كافي سوم لبسع والرهن
والبيع الفاسد وقال شمس الالعة الا ان أنفها بالاقرار لغير فيضنه عند الكل كالضمان بالشهادة

اذا قال ذلك في مجلس القضاء فقد علم القاضي بكذبه لانه علم أنه لم يجر بهما هبة وقبض ولا بيع
والكذب لا حكم له فلا يصح اقراره في هذه الصورة قال (وحيث فلا حاجة الى ما يقال من ان النفي هو ما
لتأكيد الاثبات الى) أقول اعلم ان المقر اذا بدأ بالاقرار ثم نفي بان قال بعد الحكم هذه الدار لزيد ما كانت
لي قط فهي للمقر ولو ضمن فمقتضى المقضي عليه اتفاقا وأما اذا بدأ بالنفي فكذلك عندنا ونوع زفران
الدار رد على المقضي عليه لان قوله ما كانت لي قط كافي في نفي القضاء وقوله لكم الفلان كلام مبتدأ

وجعل لكن مبدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بما تدين) في هذه المسئلة الكلام غير متسق لان انساقه ان لا يصح النكاح الأول
بما تدين لكن يصح بما تدين وذلك لان لا يمكن له ما قال لا يجوز النكاح انفسح النكاح الأول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بما تدين فيكون نفي
ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم أنه غير متسق في قوله لا قوله لكن أحيزه بما تدين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر وهو ما تدين

الحال أو الالاسم: يقال
 اذلو كان حاصله في ذلك
 الزمان لكان الفعل
 حقيقة لا مجازا واذ قلنا
 كتب زيد مجازا عن
 يكتب باعتبار ما يؤل
 فمعنى حصول المعنى
 الحقيقي للمسمى ان
 الحدث حاصل له في زمان
 لاحق متأخر عن الزمان
 الماضي الذي يدل عليه
 الفعل بمشته اذلو كان
 حاصله في الزمان الماضي
 لكان الفعل حقيقة
 لا مجازا فالزمان الذي
 يحصل فيه المعنى الحقيقي
 للمسمى في الصورتين
 مغاير للزمان الذي وضع
 لفعل الفعل لمحصل
 الحدث فيه (قوله فان
 كان زمان الحصول الخ)
 اعترض عليه بان حصول
 المعنى الحقيقي للمسمى في
 زمان اعتبار الحكم بل في
 جميع الأزمنة لا يوجب
 كونه حقيقة بل وازا
 لا يكون اطلاق اللفظ من
 جهة كونه من افراد
 الموضوع له كما في اطلاق
 لفظ الدابة على القرض
 مجازا مع دوام كونه مما
 يدب على الارض وبان
 الحصول بالفعل ليس
 ببالزم في المجاز باعتبار
 ما يؤل بل يكفي توهم
 الحصول كما في عصرت
 بخرافا يقت في الحال فانه

وقوع الخطأ في السبب فتبي القرض وأثبت العصب فانسق الكلام بخلاف ما ذاق لا أحيز السكاح
 لكن أحيزه عما تين لانه نبي اجازه السكاح عن أصله ولا معني لاثباته عما أعوانتين وانما يكون منسقا
 لو قال لا أحيزه عما تين ولكن أحيزه عما تين ليكون التناوُل في قدر المهور لا في أصل السكاح ولا يطل صرح
 بذلك في جامع قاضي خاں وهو الموافق لما تهر وعندهم من ان التني في الكلام راجع الى القيد بمعنى انه
 يقيد الحكم بقيد اذ ذلك القيد لا يرفع عن أصله بل انما يقيد اثباته مقيدا بقيد آخر فان قيل السكاح
 المنعقد الموقوف هو ذلك السكاح المقيد بمجانة فاذا بطل لم يبق معنى حتى ينعقد بمجانة قلنا هو سكاح
 الباطية وكلام الشارح يدل الى هذا (قوله وأثبت العصب فانسق الكلام) فان قيل مقتضى صحة
 الاقرار فيما ذكرتم ان اذ اشهد أحد الشاهدين بان علي يد ألفا بسبب القصب وشهد الآخر ان
 عليه ألفا بسبب القرض ان يقبل شهادته ما لا ينافي في ثبوت الحكم عند تعدد السبب اذا كان على
 مما ثبت به الحكم لكن لا يقبل شهادته ما لا ينافي لا اختلاف السبب فوجب ان لا يقبل الاقرار ايضا
 قلنا الفرق ظاهر فان المدعى منكروا أحد الشاهدين ضرر ووه ادعى ما العصب أو القرض بسبب
 أحد الشاهدين عن حيز الاعتبار فلا يثبت أصل المدعى اذ لا عكس ثبوته لا يقول من كذبه المدعى
 فتكديمه كرد اصل ثبوت المال بخلاف مسألة الاقرار وان تكذب المقر له المقر ليس في أصل
 الثبوت بل في الجمله ولا بهر ذلك فافترقا (قوله وانما يكون منسقا لوقال الخ) نقل عنه انه قال هذا
 الذي كرم ان عدم الاتساق انما هو على تقدير اطلاق السكاح هو الموافق رواية الجوامع وكتب
 الاصول والمطابق لما يقتضيه الدليل ونوهم صاحب الكشف انه اذا قيل لا أحيز السكاح بمجانة لكن
 أحيزه عما تين كان كلاما غير منسقا لمعني من في فعل روايته بعينه وحين اعترض عليه بعض الاوائل بان
 التني في الكلام المقيد راجع الى القيد ولا يلزم البعث أجاب المصنف بل هو راجع الى الالان المقيدة
 دون مجرد القيد وانما يلزم البعث لو لم يقيد الاحتراز عن مقيد آخر وأستخير بان معنى في القيد
 المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على بني أصله على الاطلاق بل راجع الى ثبوت الأصل
 مقيدا بقيد آخر ولا معنى لقوله بقيد الاحتراز عن مقيد آخر سوى هذا كون التني راجعا الى القيد
 مما يشهد به نقل آخا لوه به واستعمال الفقه ولا وجه لمنعه على انما قول من الابتداء لا نسلم ان قوله
 مقطوع بمحاقبه لانه ليس لبيان معنى يتوقف أول الكلام عليه وبصر كشي واحد فمكون اقرارا بالمال
 لعير بعد ما اتفق ملكه وعاد الى المقضى عنه فلا يصح هذا الاقرار بان صدقه المقر له كالوفصل الاقرار
 عن التني وأجاب صاحب الكشف أولا بما حاصله من ذكر الشارح بقوله لانه لما وصل الاستدراك بالتني وهو
 بيان تعبير الى آخره ولما كان هذا الجواب متعينا اذ منع عدم كونه بيان تعبير مكررة محضه فان القول
 يكون الدوازل لا يعبر السلب العام عن شبهه كالايجي على المتأمل ان نصف أجاب بالوجهين المذكورين
 هما ما درهما على منع كون قوله لكم القلان كلاما مبتدأ مقطوعا بمحاقبه بعد تسليم عدم المنع به فكاه
 قال لا نسلم انه كلام مبتدأ مقطوع بمحاقبه (قوله ليس لبيان مغير) قلنا لا يلزم من عدم كونه مغيرا كونه
 كلاما مبتدأ مقطوعا بمحاقبه وانما يكون كذلك لو ارد بمحاقبه معناه اللغوي الناهر واعتبر مستقلا
 وليس كذلك بل هو لتأ كيد الاثبات عروا وما ذكرنا كيد الشيء كان حكمه حكم ذلك الشيء ولا يكون له
 حكم نفسه لكنه لما كان لتأ كيد الاقرار كان مؤثرا عن الاقرار بمعنى اما لان التأ كيدا اذ يكون
 بعد المذكور واما لان المقر قد صرح باقراره ولا يصح في هذه الصورة الاجتعال الاقرار مقدا ما الكلام
 يحتل التقديم والتأخير كيف والقلب باب واسع ولا يحتل الإلغاء فوجب القول به بشرط الاتصال فظهر
 انه محتاج اليه بل لا تعديل عليه قال (بخلاف ما ذاق لا أحيز السكاح لكن أحيزه عما تين) اقول

مقيد واهمال الوصف ليس اطلاقاً للاصل (قوله أولاً أحد الشكيبين) فان كانا مقدرين فهو مقيد بموت
الحكم لاحدهما وان كانا جلتين بقيد حصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير من أئمة الصواب والاصول
الى انما في الخبر للشكيبين ان المتكلم شك لا يعلم أحد الشكيبين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام
للافهام فلا يوضع للشكيب وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بجبى أحد
الشكيبين قد يكون للشكيب المتكلم فيه بان يعلم ان الحائي أحدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون للشكيب
السامع لغرض في ذلك وقد يكون لمجرد ايهام واظهار نصفه مثل وانأوأياكم على هدى أو في ضلال
مبين وبالجملة الاخبار بالهمم لا يتخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فحين ههنا ذهب
البعض الى ان أول الشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الابتداء بالذهن اليه عند الاطلاق وما ذكره
من ان وضع الكلام للافهام على تقدير غمائه اغمايل على ان أول وضع للشكيب والا فالشك ايضا
معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم مخاطباً به شك في تعيين أحد الامر بن (قوله بخلاف الانشاء) فانه
لا يحتمل الشك أو التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداءً وفي الامر للتصديق أو الاباحة أو التسوية أو نحو
ذلك مما يناسب المقام فالخير كفي قوله تعالى فكفارة اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر
فليكثر باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين التصديق والاباحة انه يتبع في التصديق الجمع ولا يتبع في
الاباحة اسكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاثبات بواحد وفي التصديق يجب وجوبه وان كان
الاصل فيه الخطر وبثب الجواز يعارض الامر كما اذا قال بسع من عبيدي هذا أو ذاك فجمع الجمع ويجب
الاقتضار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة وجب بالامر واحد كما في خصال

لا أجيز بمائة لكن أجيز بمائتين بقيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل هو نفي المقيد واثبات
مقيد آخر (قوله فهو مقيد بموت الحكم لاحدهما) فيه بحث وهو ان هذا التفسير لا يستقيم فيما اذا
دخل أو على الحكم بغيره بل قد قام أو فاعاد فانه بقيد حيث ثبتت الموت الحكم باحدهما لا لاحدهما ولو اعتبر
الحكم الفعني وهو الحكم بالهمم وليس له لاحدهما بالبحث الى ذكر الشك الاول أصلاً اذ يكون افتادهما
حصول مضمون أحد مدخلها كلياً واعتبار الحكم الفعني في بعض المواضع دون بعض فحكم (قوله
فرد ذلك بان وضع الكلام الخ) فيه شائبة اثبات الغلب على (قوله وانأوأياكم الآية) المذكور
في معنى السلب ان الشاهد في أو الاول وجه الخصيص غير ظاهر وههنا بحث وهو ان السكا كى جعل
هذه الآية من قبيل اسماء مخاطبين الحق على وجه لا يرد غرضهم وهو ترك تخصيص طائفة بالهدى
وطائفة أخرى بالضلال لتفكيروا في انفسهم فيؤدبهم النظر الصحيح الى ان يعرفوا انهم هم السكاكتون
في ضلال مبين فانما يناسب لهذا المقام هو التشكيك لا الابهام لان الموصوف بالجهل المركب لا يتأتى منه
التفكير كالموصوف بالعلم البقنى صرح به في المواضع وغيره حتى جعل بعضهم الشك من شرائط النظر فلما
أراد النبي عليه السلام انجاهم عن ورطة الجهل المركب ههنا هداهم الى طريق الشك ليتأتى منهم النظر
الصحيح الموصل الى الحق (قوله الابتداء بالذهن اليه عند الاطلاق) لانه موضوع له وكون التبادر اشارة
الحقيقة لا يستلزم الحقيقة (قوله وما ذكره من ان وضع الكلام الخ) رد في حواشي فصول البدائع بان
الكلام الذي يستعمل فيه أو كلام وضع للافهام مفهومات اجزائه وكل كلام وضع للافهام لا يكون

نقل عنه رحمه الله تعالى انه قال هذا الذي ذكرنا ان عدم الاتساق انما هو على اطلاق السكاك هو الموافق
لرواية الجامع وكتب الاصول والموافق لما يقتضيه الدليل روقهم صاحب الكشف انه اذا قيل لا أجيز
السكاك بمائة لكن أجيز بمائتين كان كلاماً غير متسق لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه
بعض الافاضل بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد ولا يلزم العبث في ذكر القيد احب بالمنع بل

جسدت للتصديق كآية
الكفارة فقصوه هذا
أو هذا انشاء من خارج
التصديق بان يقع النفي في
أيهما شاء ويكون هذا
أي ايقاع العتق في أيهما
شاء انشاء حتى يشترط
صلاحية المحل جميعاً
أي حين ايقاع العتق في
أيهما شاء (واخبار لغة)
عطف على قوله انشاء
(فيكون بيانه اظهارة
لوراء فيصير عليه) أي
على البيان اعلم ان هذا
الكلام انشاء في الشرع
لكنه يحتمل الاخبار
لانه وضع للاخبار لغة
حتى لو جمع بين خبر وعيد
وقال أحد كما حار وقال
هذا حار وهذا لا يعق العبد
لا حتمال الاخبار ههنا فن
حيث انه
قدس سره بانه يحجز أن
يكون حراً المصنف رحمه
الله من قوله ان حصل له
ان ذلك الاطلاق ان كان
ملاحظة حصوله في بعض
الازمان فلا اشكال
عليه مع ان المصنف
رحمه الله حصل مشكل
عصرت حجاراً فارتقت
في الحال مجازاً بالقوة
لا مجازاً بالمشاركة (قوله
فلا بد ان تريد معنى لازماً)
قبل عليه العدة الا في
اطلاق اسم أحد المتقابلين
على الآخر ليس هو

الملزوم الذهني لا اتفاق على امتناع اطلاق اليب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة فيقول ان التقابل منزلة انسان في اسطه قلع أو تمكح

انه انشاء له وجوب التثنية
ويكون انشاء بالمرحول
ففيه ان ينفذ ومافي الواقع
وهذا الاظهار لا يكون
انشاء بل اظهار لما هو
الواقع فلما كان البيان وهو
تعين احد هاتين شيان
شبه الانشاء وشبه الاخبار
على ما نشهين من حيث
انه انشاء شرطاً للاحقة
الحل عند البيان حتى اذا
امات احداهما اقال اردت
الميت لا يصديق ومن
حيث انه اخبار فلما يجبر
على البيان فانه لا يجري
الاشادات خلاف
الاخبارات كما اذا افسر
بالمرحول حيث يجبر على
البيان (وهذا ما قبل ان
البيان انشاء من وجهه
اخبار من وجهه وفي قوله
وكانت هذا اردت انهما
انصرف صح فانهما) أي لما
قلنا ان اولى الانشآت
للتغيير (أو جب البعض
التغيير يفرق كل أنواع قطع
الطريق بقوله تعالى ان
يقولوا أو يصلوا أو قطع
أبدى ومن وجهه ان
خلاف أو ينفذ ومن الارض
قلنا كرا لجزية مقابلة
لأنواع الجنابة وهي معلومة
عامة من قتل أو قتل وأخذ
مال أو أخذ مال أو نحو ذلك
فانقل جزاءه المقتضى
والقتل والاخذ جزاءه
القتل أو الصلابة وأخذ

المكافأة يجوز لاجمعي حكم الاحالة الاسمية وهذا يسمى التغيير على سبيل الاحالة (قوله انشاء شرطاً)
لانه لا يتحقق اثبات الجزية بغير هذا القيد فلو كان خبر السكان كذا فيجب ان يحمل الجزية ثابته قيل
هذا الكلام بطريق الاقتضاء تعميماً للدلالة أقوى وهذا معنى كونه انشاء شرطاً وعرضاً اخباراً حقيقة
ولغة (قوله ويكون هذا انشاء) لان الإيجاب الاول انشاء وانما نزل في مبهم لان معنى فلا يمكن
اثباته في غير ما وجبه والاعتقاد انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء (قوله ايها المتصرف)
صح حتى لو باع أحد الوكيلين صح ولم يكن لا بد من ذلك أن يبيعه - وان عاد الى هذا الموكل (قوله)
قلنا كرا لجزية مقابلة لأنواع الجنابة) والجزاء مما عدا جزاء دابة الجنابة وبتقص بتقصاته من جزاء
سنة شقة مثلهما فمقابلة أعطاء الجنابة بأخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتغيير الظاهر
من الآية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على أنواع الجنابة المتفاوتة المدعومة بما
يقضيها المناسبة على انه روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
وادمع بأبادة على أن لا يبيعه ولا يبيع عليه فجاءه أناس يريدون الاسلام فقطع عليهم أصحابه الطريق فنزل
بهم عليه السلام بالحد ففهم ان من قتل واخذ المال سلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم
يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلماً احدهم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عظيمة
سنة ومن أخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة تطهر الطريق ووقع منهم أحد
هذه الأنواع أجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجزى عليه
جزاء ما صدر منه فان قلت قطع الطريق على المسأمن لا يوجب الحد فكيف يدوا بقطع الطريق على
قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم أحكام الاسلام على انهم أسلموا ولو سلم فن دخل دار الاسلام
المقصود بذكره الثاني بل التثنية انما يحصل من عدم التعيين وعدم اتمام التعيين فالتثنية مع أو يحصل
من عدم دلالة على التعيين لا لوضعه لذلك فيكون حاصله في مقامه لانه أمان التشكيك والتثنية قد يخبر
عنه ما يلفظ وضع له ما نحو شككت وشككت الإمام في نفي الزور من حيث يقصد ما افهام وجود معناه
لان يقصد بهما الاتحاد وهما المتنى ههنا والثاني لا الاول مع ان فرقه بين التثنية والتشكيك في ان قصد
الادغام باقهما به دلالة ان الثاني التشكيك اللازم لانها هو التثنية فقد نافي الثاني نافي الاول مع ان
للزور وفي قوله المتنى ههنا والثاني لا الاول منع ظاهر (قوله فيجب ان يجعل الطرقة ثابته الخ) أو يجعل
هذا الكلام انشاء كانه قال انشاء الجزية أحترار عن الاعلاء كذا في شرح البرزوي (قوله فيكون في حكم
الانشاء) اعلم بقيل فيكون اشاء لا يتوهم انه انشاء من كل وجه وانه ليس كذلك بل انشاء من وجهه
اخبار من وجه آخر كما ذكره لمصنف (قوله ايها المتصرف صح) والقياس انه لا يصح هذا التوكيد
بالهاتين الامور وبه استحساناً من توسع فيهما والجهالة مستدركة غير مضية الى النزاع اسد وال مع هذا
أو هذا فيقبل لا قياس لان جهالة المتوكل به دون جهالة الوكيل كجهالة المقر به والمقر به والادع
ان ههنا أيضاً قياساً لان التوكيد بالبيع كالبيع فلا يصح مع جهالة المبيع واستصحاباً لان الجهالة
مستدركة والمتوكل قد يحتاج الى هذا التغيير لا يمتنع الامتثال كالكمارة (قوله وادمع بأبادة) في بعض النسخ
هو واجع الى الذات المقيدة دون مجرد التقييد وانما يلزم العبث لولم يشهد الا ترازع من مقيد آخر وأنت
خير بان معنى نفي المقيد باعتبار المقيد بمعنى أنه لا يدل على نفي أصله على الاطلاق بل ر مجامد دلالة
على ثبوت الأصل مقيد بقيد آخر سوى هذا وكون النفي راجعاً الى المقيد عما به هذه نقل الله العريضة
واستعمال القيد فلا وجه لضعفه على انما نقول من الابتداء لانسان قوله لا يبيعه عما يمكن أن يجزى
بما تبين يفسد نفي فعله واثباته بعينه ليكون غير متسق بل هو نفي مقيد واثبات مقيد آخر

لبيس فمميزه الذي فيجسد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل وأخذ المال صلب حله أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا يجوز في غيره ما على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل أثبت في الامام الخليل بن أبي ربه أمورا قطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لأن هذه الجنابة تحتل بالانحداد من حيث انها قطع المارة فمقتل أو يصلب واللع ومن حيث انه وجسد سبب القتل وبسبب القطع فيلزم حكم السجين وقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم في العرنيين بقطع أيديهم وأرجلهم وأمر بتركهم في الحرم حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس في بعض الروايات أن من أخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب علما بظاهر الحديث (قوله ولهدا) أي وليكون أول أحد الشئين قال أبو يوسف ومحمد فحين قال هذا حرا أو هذا مشيرا إلى عبده ودابته أن كلامه باطل أي لنفلا يثبت به شيء لأن وضع أو لأحد الشئين أهم من كل منهما على التعيين والأهم يجب صدقه على الأخص والواحد الأعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعقوبات وأما بصلبه له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لأن إيجاب العقوبة إنما هو على ما يصدق عليه أنه أحد الشئين لا على المفهوم العام إذا الأحكام تتعاقب بالذرات بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام أنه لو توفى العبد خاصة لم يعق عندهما وفي الملبوط أنه يتعين بالنسبة وقال أبو حنيفة رجه الله تعالى العمل بالحقيقة أعنى الواحد الأعم فالعدل إلى البحار وهو الواحد المعين أول من الغاء الكلام وباطل والمعين من محتملات الكلام كما إذا قال ذلك في عبد له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما إذا قال في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لأن عبداً غير أيضاً محل لإيجاب العتق لكنه موقوف على إجازة المالك (قوله ولو قال لعبده الثلاثة هذا حرا وهذا عبداً) عطفاً للثاني بأول والثالث بالواو يعنى الثالث في الحال ويخفى في الأولين وبين أم ما شاء لأن وقى الكلام لإيجاب العتق في أحد الأولين وتشترط الثالث فيه أسبق له الكلام فصار بمنزلة أحدهما حراً وهذا المعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لأحد المذكورين بالتعيين وقيل أنه لا يعنى أحدهم في الحال بل يكون له الخيار بين الأول والأخيرين لأن الثالث عطف على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع أعنى التثنية فكذلك قال هذا حراً وهذا عبداً كما إذا صلب لا يكلم هذا وهذا وهذا فإنه يختص بالأول أو بالأخيرين جميعاً بالثاني وحده أو الثالث وحده فقال المصنف هذا محتمل الآن ما ذكرنا من وجهين تفردت بهما والأول مأخوذ من كلام الامام السرخسي حيث قال الخبر المذكور في الكلام حراً وهو لا يصلح خبراً للثنتين فيقال للواحد حراً وللاثنين حراً ولا وجه لا ثبات خبراً آخر لأن العطف لا يثبت في الخبر المذكور أو لا ثبات خبراً آخر مثله لا لا ثبات خبراً آخر مخالفه لفظاً وهذا بخلاف مسألة اليمين فإن الخبر يصلح للثنتين يقال

لأن الجنابة تحتل بالانحداد والتعدد وله مذاقاً لا في هذا حراً وهذا مشيراً إلى عبده ودابته أن يباطل لأن وضعه لاسدهما الذي هو أهم من كل وهو غير صالح للعقوبات هنا وقال أبو حنيفة في بجهل على الواحد المعين بمجاز إذا العمل بالحقيقة متعدداً ولو قال لعبده الثلاثة هذا حراً وهذا وهذا يعنى الثالث والثالث ويخفى في الأولين كأنه قال أحدهما حراً وهذا يمكن أن يكون معناه هذا حراً وهذا فيضير بين الأول والأخيرين لكن جملة على قولنا أحدهما حراً وهذا أولي وجهين الأول أنه حينئذ يكون تقديره أحدهما حراً وهذا وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حراً وهذا حراً وانظر حرمه كور في المعطوف عليه لا يفسط حراً فالأولى أن يفسط في المعطوف ما هو مسكور في المعطوف عليه والثاني أن يفسطه أو هذا مغبر لمعنى قوله هذا حراً ثم قوله وهذا غير مغبر له قبله

كان إطلاق الشجاع على الجبان أو تغل كافي إطلاق البصير على الأعمى أو مشاكسة كافي إطلاق

خلفه على أن تحقق
 العلاقة لأوجب صحة
 الاستعمال الجواز أن
 يكون هناك مانع منه
 فلا يدل الاتفاق على عدم
 الإطلاق على أن العلاقة
 فيما ذكر ليس هو الوجود
 الذهني (محملة وأجرا
 عنه الخ) أي لا يكون
 أحدهما جزء الآخر ولا
 يصدق بينهما علاقة
 الجزئية وهذا الظاهر
 ما قالوا في دلالة الاستزام
 أن المراد من الخارج
 ما لا يكون عين الموضوع
 له ولا جزء أي يعتبر فيها
 سببية لاحتمالية العينية
 ولا حتمية الجزئية وهذا
 (قوله وهو الشجاع الخ)
 فإن قيل الاستمارة قد
 تكون باعتبار جامع
 داخل في الطرفين أو بشكل
 لهما كما في الطب لأن
 التقاطيع مع سني الرالة
 الاتصال على التفريق
 معي إبعاد أفراد الجماعة
 يحيا مع الرالة الداحلة
 في مفهومه ما قال الله
 وقطعناها في الأرض أجماعا
 وأطلق المشقة وهو شقة
 الأبل على شقة الأسان
 أوجب بالمرسدان
 اللازم الذي حصل له
 الجامع هو وصف المدلول
 الحقيقي المروم وهو
 لا ينافي الجزئية على أن
 الشكل داخل في الوصف

لا أكلم هذا ولا أكلم هذين هذا كله كلامه ولما لم يصلح ما ذكره سببا لامتناع أن المقدر قد يقار
 المذكور لفظا كما في قوله عند السفة وزيد وقول الشاعر
 نحن جماعة نأوت بجماعتنا هذا راض وإلى أي محتب
 جعله المصنف سببا لدوليه والرياح ولا ينبغي أن الوجه الأول لا يجري في مثل أعنت هذا أو هذا
 وهذا مقتضى كلام السرخسي أن يكون التغيير بين الأول والاخير من غير أنه اعتقت هذا أو هذين كما
 في مسألة العين وأما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتقت أحدهما وهذا كما في هذا حرا وهذا أو هذا
 أن يقول على الوجه الأول لا نسلم أن اعتقد هذا حرا وهذا حرا بل هذا حرا وهذا حرا وهذا حرا وهذا حرا
 المراد بالخبر المستند إلى الحكم فاهم بطلان الخبر على المستند (قوله وقول الشاعر نحن جماعة نأوت بجماعتنا
 الميت) يريد أن قوله راض خبراً أن خبره نحن محذوف وهو راضون وهذا جنى على أن تقديره الموصوف
 خلاف الظاهر والافيصوز كونه خبراً للدليل بتقدير موصوف مقدم للفظ مجموع اه عني أي قوم ز من كما
 صرح بمشكلة في شرح المفتاح في قوله وقيل ما هم وقد نكف بضمهم في البيت فزعم أن عن لام عظم
 نفسه وإن راض خبره وقسه نظر لأن المحفوظ في مثله وجوب المطابقة محذوف وقوله وأنا للنس غي رقيت
 ونحن الوارثون وأما قول الشاعر
 والمسجدان وبيت نحن عامره * لما وزعهم والاركان والستر
 محول على الخلف والامل عامر محذوف الواو اجترأ قوله
 إذا ما شأنا ضروا من - واهم * ولا يأتي قسم أحد ضروا
 (قوله ومقتضى كلام نفس اللفظ الخ) لأن التبدل الذي ذكره في هذا حرا وهذا حرا لا يجري في نحو
 اعتقت هذا وهذا وقد قال التعليل المذكور وإن كان يخص بامثال الصورة المذكورة إلا أن
 حكم مثل اعتقت هذا أو هذا أو يفهم من علة عامة مشتركة بينهم ما هي ما قال آخر لا سلام ونقله
 الشارح بقوله لا رسوق الكلام لا يجب العنق في أحد الأولين الخ وأما مسألة العنق فالقياس فيها أيضا
 ما ذكره وهو قول زفر ولكم اختاروا الجواب الذي ذكرنا في شرح الجامع الكبير (قوله ونماثل
 أو يقول الخ) أجاب عنه في فصول البدائع بأن الظاهر عندنا في الجواب أن لا يجتمع ما في الحديث في

(ولا ينبغي أن الوجه الأول لا يجري في مثل اعتقت هذا الخ) أقول يمكن أن يقال المقصود من الوجه الأول
 الإشعار بأن التغيير لو كان بين الأول والاخير من في صورة لا يثبت كالم أن يكون كذلك في هذا حرا وهذا
 فسلزم ترك الأول - فلم يقل له أنه لا يلزم ذلك في أنه لا يجب جرمه في ذلك بل هو أن يخص بامثال تلك
 الصورة ويستفاد حكم اعتقت هذا أو هذا وهذا من علة عامة مشتركة بينهم ما هي ما قاله الإمام غير
 الاسلام ونقله الشارح بقوله لأن رسوق الكلام لا يجب العنق في أحد الأولين الخ وأما مسألة العين
 فالقياس فيها أيضا ما ذكره وهو قول زفر ولكم اختاروا الجواب الذي ذكرنا في شرح الجامع الكبير
 الكبير أن التاب بكلمة أو هنا فكرة في موضع التنبي وأوجب العموم على طريق الإفراد فكان تفسير
 صدر الكلام لا أكلم هذا ولا هذين والجمع في التنبي وجب الاتحاد في الحث والتفريق وجب الافتراق
 بقوله والله لا أكلم فلا يوافقنا لا يبحث إلا بتكليمه أو يقول والله لا أكلم فلا يوافقنا ما كماله وجب
 الحث ولذلك صار الجواب مذكرا قال (ومقتضى كلام الامام السرخسي الخ) أقول يعني أن مقتضى
 قوله وهذا بخلاف مسألة العين فإن الخبر يصلح للامتناع أو يكون التغيير في مثل اعتقت هذا أو هذا وهذا
 بين الأول والاخير من وقد ضعف صاحب الكشف كلام الامام السرخسي حيث قال بعد ما نقله ولا
 يتناول هذا الكلام من اشتباه والاعتماد على كلام الشيخ قال (وقائل أن يقول على الوجه الأول

والمفعول كافي استعارة الاسد للرجل الشجاع واعترض عليه بان اللازم الذي استعمل فيه الاسد مجاز ان كان هو الانسان الشجاع
فظاهره ليس بوصف للاسد المزوم وان كان الشجاع مطلقا فهو ليس بثبته ٢٧١ بالاسد بل هو الانسان الشجاع

خاصة فلا يكون المجاز باعتبار اطلاق المشبهة على المشبه وبان القول ان المعنى الحقيقي لا يحمل للمعنى المجازي أصلا لا يصح ضرورة ان معنى اسم الاسد حاصل لذات لها الشجاعه في الجملة لا يجب عنه بان المصنف رحمه الله فرق بين المعنى والمسمى بالعموم والخصوص فالمسمى المجازي هو ما صدق عليه المعنى المجازي في الاستعارة وهو الانسان الشجاع مثلا واللازم للمعنى الحقيقي هو الشجاع فاللفظ يستعمل في اللازم بما هو لازم بل في فرد منه بعمدة معنى القرينة فالمشبه هو الشجاع والوصف هو الاول ثم المعنى الحقيقي لم يحصل للمسمى المجازي وان حصل للمعنى المجازي فاندفع الامر ان ذلك ظاهر على ان المقصود تمايز الاقسام بحسب الاعتبار فلا ضرر في حصول المعنى الحقيقي للمجازي انما يكفي في استعارة عدم الاعتبار وان المصنف لا يعتبر الاستعارة في التشبيه بل كون الوصف متنافسا أن يختار ان اللازم هو الشجاع مطلقا

يكون المقدور مثل المفظوظ والمماثل من ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التشبيه لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الا لازم ان التقدير فيها هو المختار هذا حرا وهذا حرا كما لا يلزم الجدل الناقصة بتقدير المثل لان الحرية الناقصة بكل تقاير حرة الا آخر كما في حاشي زيد وعمر وولسم فعارض بالقرب التمييز وقال في حواشيه كالمقوال هذا حرا وهذا حرا قصدا لابقاع في الثالث في الحال لان افراد الخبر بالذ كر تقدير اماراة افراده بالحكم المستقل لا تشريكه كافي مسئلة ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق لا يتعلق الثاني بالشرط لافراد خبره بالذ كر وليس هذا قياس مذهب المقدور على عطف المذكور بل قياس مذهب المقدور على المقدر على عطف المقفوظ على المقفوظا نسبة المعطوف الى المعطوف عليه نسبة واحدة اذا كان كلاهما مقظوظين أو مقشرين وقال الفاضل الشريف لا يجب بان المعطوف في هذا الوجه هو مجموع الثاني والثالث بعد عطف الثالث على الثاني بالواو فكذا لا يحكم على شيء منهما بما حكم على الاول بل على المجموع من حيث هو وهذا ما صرح به صاحب الكشاف في بيان معنى الواو في قوله هو الاول والاخر والظاهر والباطن حيث قال وأما الواو الوسطى فعنها دلالة على انه الجامع بين مجموع الصفتين الاوليين ومجموع الصفتين الاخرين فانه جعل المتعدد في حكم الواحد واسطة الولوجيب ان يلاحظ فيما نحن فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصوري وجئت بصير معنى هذا وهذا في معنى هذان ولا شأن ان هذا يقتضي خبرا مطابقي التشبيه لا حروم كما ذهب اليه الشارح وتظهر ما سمع من أئمة القوائم بقولون في حلوا حاض ان ضمير المبتدأ ليس في شيء منهما واللازم التناقض بل في المجموع من حيث هو مجموع وان أردت ان تعبر عن ذلك المجموع بلفظ واحد قلت من فاعلم اعتبروا التعدد صورة متحدا حكما غير ان هذا في الخبر وما نحن فيه في الخبر عنه ولا ضرر والفرق بالواو وعدمه لا يجدي نفعا لدلالة

الخ اقول لا يجب بان المعطوف بأو في هذا الوجه هو مجموع الثاني والثالث بلفظ الثالث على الثاني بالواو ولهذا لا يحكم على شيء منهما بما حكم على الاول بل على المجموع من حيث هو وهذا ما صرح به صاحب الكشاف في بيان معنى الواو في قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن حيث قال وأما الوسطى فعنها دلالة على انه الجامع بين مجموع الاوليين ومجموع الصفتين الاخرين فانه جعل المتعدد في حكم الواحد واسطة الواو فيجب ان يلاحظ فيما نحن فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصوري وجئت بصير معنى هذا وهذا في معنى هذان ولا شأن ان هذا يقتضي خبرا مطابقي التشبيه وهو حرا ان لا حروم كما ذهب اليه الشارح وتظهر ما سمع من أئمة القوائم بقولون في حلوا حاض ان ضمير المبتدأ ليس في شيء منهما واللازم التناقض بل في المجموع من حيث هو وان أردت ان تعبر عن ذلك بلفظ واحد قلت من فاعلم اعتبروا التعدد صورة متحدا حكما غير ان هذا في الخبر وما نحن فيه في الخبر عنه ولا ضرر والفرق بالواو وعدمه لا يجدي نفعا وليس بشي لان قياس ما نحن فيه على الآية الكريمة قياس مع الفارق لان الاول والاخر لكونهما متماثلين جعلتهما الواو التي بينهما في حكم صفة واحد وكذا الظاهر والباطن وأما الواو الوسطى التي في والظاهر فقد جمعت بين المتماثلين الثانيين وبين المتماثلين الاولين حتى اذا قيل هو العالم والقادر والسميع والبصير لا ينافي ذلك وما نحن فيه من هذا القبيل دون الآية الكريمة فاجعل المتعدد في حكم الواحد فيم ليس بواسطة الواو بل بمعنى في نفس ذلك المتعدد وهو مفقود فيما نحن فيه فلا وجه له للاختلاف جهة الوحدة المعنوية بل يجب اعتبار التعدد صورة ومعنى فلا وجه لان بصير هذا وهذا في معنى هذا ان وأما التنظير بما سمع من أئمة القوائم بعد من الاول لان حلوا حاض متحدا بمعنى قطعنا عنها ما في ان

ولا يضره عدم كونه باعتبار اطلاق المشبهة على المشبه هذا (قوله فاذا كانت الاصلية الخ) قيل عليه في هذا تسليم ما منعه في صدر الكتاب من اطلاقه في الأصل بالتحجج إليه ورد بغيره ان يكون قوله فيكون الجزء أصلا تشبيها لا في الإداة كقوله لا يضره لو قيد

بين الواو والثاني بسلا
نفس اول الكلام على
الثالث فصاره مناه
احدهما حرمة قوله وهذا
يكون عطفه على احدهما
وهذا الواو بهاء تنوين
بما حاصري (واذا)
استعمل الواو في ضم
نحو ولا تطلع منهم ارجا
او كفروا احي لا هذا ولا
ذلك لان تقديره لا تطلع
احدا منها فيكون نكرة
في موضع النفي

وكون المعطوف عليه مذكورا مبرحا وعلى الوجه الثاني لان اسم ان قوله وهذا ليس بمغير لما قبله (قوله)
لان الواو قشر من قشر في شئ وجوده (الاول) قلنا لان في التقدير هتابل في جبهه فانه اذا لم يكن هذا
التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني عطفه عليه ليس له ذلك بل يجب
اختيار الاول وحده ارا لاخير بين جملتهما اذا كان متغيرا نفس اول الكلام على آخره ولم يثبت سرية
أحد الاولين (قوله واذا استعمل الواو في شئ) خبرا كان انا شاء بهم الذي كل واحد من المعطوفين
والمعطوف عليه لان اول واحد الاخرين من غير تعيين وانما هو الواو احدهما بل لا بد والاشياء المجموع
بقوله تعالى ولا تطلع منهم ارجا ارا كفروا امنا لا تطلع احدا منهم ما هو مذكور في سببان النفي فيقيم وكذا
ما جاء في زيد او عمرو فان قلت افلا احد قد يكون امنا بعد المدح ومن يعنى الواحد هو مدحه حيث قد
منقلبه عن الواو وجبه احاد وقد يكون امنا لمن يعطى ان يحاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والرجسي
والجموع وهمزة اسباعه وهو في معنى العوم ولا يستعمل في الايجاب أصلا كذلك كره لغة الله عفوهم
ان اول احدا الذين وان مثل اضرب زيدا او عمراني معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحتمل على الثاني

عرفت ان تحقق جهة
الاشياء التي لا يوجد
سكة الاطلاق عليه الا
تري ان تحقق معنى
الاشياء فيها انصيف
بواسطة حرف الطبر
لا يوجب جهة الاطلاق
ادم المضاف اليه هذا
(قوله كانه مع المعلول)
قبل ولما قبل كالسبب
مع السبب على ما ران
منه ما هو سبب شئ
ليس في معنى العلة
والسبب لا يطلق عليه
بما اراد من المصنف
وجه الله انما مثل بالعدة
مع العلل الذي هو علة
ثانية فيقال كالسبب
مع السبب الذي هو
مقصود منه لم يكن بين
العبارتين فرق ولم يقتض
بالسبب المحض على ان
الاحصل ههنا معنى
ما يقتل منه الى الفرع في

الوار على ما يؤكده امر الاتحاد وهو الجمعية (قوله وعلى الوجه الثاني لان اسم ان قوله الخ) اجاب ان حصول
البداهة بان متغيره الثالث تتوقف على عطفه على الثاني معبأ وفيه الزاع فقيهه مصادرة على المطاوع
بخلاف الثاني فانه معطوف على الاول ومغيره قطعاً وقول الفاضل الشريف بجواب عن الاعتراض لا يخفى
ان هذا المنع مكاره لان اذا قلت ما في زيد قد ثبت المجيء لزيمه فلا وعرو ليس الا باثبات المجيء
لعمرو ويحيى زيد على حاله بالمتاوت ومافولهما اذ لم يكن هذا التشريك كانه ان يختار الثاني وحده
فامر خارج عن معنى الواو ولا اعتبار بغيره المميزات والالزام ان يكون منطلق مغير الزيد لان اذا قلت
زيد فقلت ان تقول والله ما تعلقك الا بزيد واذا جعلت السبب منطلق ليس كذلك وكذلك كل ثان لا اول
انتهى وقد بدفع بان المثال لا يطابق الممثل للقطع بوجود التغير في الثاني لان عطف الثالث بالواو على الثاني
المعطوف بأوعلى الاول يقتضي ههنا تشريك الثالث مع الثاني في اتم ما عاين بالان للاول وموجب التغير
بينهم ما بين الاول ولولا هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وليس له ذلك فينه ما في به عند
ثبوت التشريك شئ شرعي يخالف ما علق به عند عدمه وليس الامر في المثال كذلك (قوله ولا يستعمل
في الايجاب أصلا) ذكر في المطول انه لا يستعمل في الايجاب الا مع كل ذكر الشرط في حوائش شرح
المفتاح انه لا يستعمل في الايجاب أصلا كلفه ارم وارم بل المستعمل فيه ما يميز به متعلقه والمماثل
ار ما ذكره ههنا موافق لما في حوائش المفتاح ويحتمل على تقدير ان يكون ترك الاستثناء اعتقاداً على

هذا ما نحن فيه قال (وعلى الوجه الثاني لان اسم ان قوله وهذا ليس بمغير الخ) اقول احيى بان مغير به
الثالث تتوقف على عطفه على الثاني معبأ وفيه الزاع فقيهه مصادرة بخلاف اناني الله معطوف على
الاول ومغيره قطعاً ولا يخفى انه خارج عن قانون التوجيه بان المقترض منع عدم مغيرة الثالث ويذهب
التفسير بطريق استند على وجه لا يشبهه على التاخر صحة فلا وجه للمباشرة فيه هذا الاستدلال وقول لا
يخفى ان هذا المنع مكاره لان اذا قلت ما في زيد قد ثبت المجيء لزيمه فلا وعرو ليس الا باثبات المجيء
زيد على حاله لا تفاوت ولا دخل في المقصود لان الكلام تام حسن بدونه فيكون ذكره ضائعا واما قوله
فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده فامر خارج عن معنى الواو ولا اعتبار بالمثل هذه
التعيرات والالزام ان يكون منطلق مغير الزيد لان اذا قلت ان تقول والله ما تعلقك الا بزيد وتا
جعلت السبب منطلق ليس كذلك ولا يخفى ان هذا هو المكاره في المثال لا يطابق الممثل للقطع بوجود
التغير في الثاني دون الاول لان الثالث اذا لم يعطف بالواو كان التغير بين الاول والثاني فاذا عطف الثالث

هذا ما نحن فيه قال (وعلى الوجه الثاني لان اسم ان قوله وهذا ليس بمغير الخ) اقول احيى بان مغير به
الثالث تتوقف على عطفه على الثاني معبأ وفيه الزاع فقيهه مصادرة بخلاف اناني الله معطوف على
الاول ومغيره قطعاً ولا يخفى انه خارج عن قانون التوجيه بان المقترض منع عدم مغيرة الثالث ويذهب
التفسير بطريق استند على وجه لا يشبهه على التاخر صحة فلا وجه للمباشرة فيه هذا الاستدلال وقول لا
يخفى ان هذا المنع مكاره لان اذا قلت ما في زيد قد ثبت المجيء لزيمه فلا وعرو ليس الا باثبات المجيء
زيد على حاله لا تفاوت ولا دخل في المقصود لان الكلام تام حسن بدونه فيكون ذكره ضائعا واما قوله
فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده فامر خارج عن معنى الواو ولا اعتبار بالمثل هذه
التعيرات والالزام ان يكون منطلق مغير الزيد لان اذا قلت ان تقول والله ما تعلقك الا بزيد وتا
جعلت السبب منطلق ليس كذلك ولا يخفى ان هذا هو المكاره في المثال لا يطابق الممثل للقطع بوجود
التغير في الثاني دون الاول لان الثالث اذا لم يعطف بالواو كان التغير بين الاول والثاني فاذا عطف الثالث

المجموع أي لا يبحث
بفعل أحدهما لأنه
حائض على أنه لا يفعل هذا
المجموع فلا يبحث بفعل
البعض بل بفعل المجموع

منفاهم العرف فله بعد
ففيه الشخص الذي
فقطه يده وأرجله فينه
الشخص الذي قبل القطع
بخلاف الرقبة والرأس
وغيرهما من الأعضاء
الرئيسة مما لا ينفك
الإنسان بدونه فالحل
يسمى تنزله الجزء دون
القسم الأول على هذا
التفاهم وأما صحة إطلاق
العين على الرقيب لو سلم
عدم اشتراكه وقد نص
عليه في كتب اللغة
فكما ذاق الإنسان على
الترجمان من حيث أنه
موصوف بهذا الوصف
لا يوجد بغير العين
واللسان قال في الحاشية
فإن قلت كيف يصح قوله
يسمى تنزله الجزء الكل مع
قوله فإن الإنسان لا يوجد
بدون الرأس والرقبة فإن
هذا يوجب أن يكون
الإنسان هو الكل
مستلزما للجزء وهو
الرأس والرقبة فقلنا لا يريد
بالمستلزم واللازم
مصلحة أهل الجدل بل
نريد مصلحة أهل الحكمة
والبيان فإلّا عمل الحكمة
يريدون بالوزن الماهية

وهو ظاهر بل على الأول وهو مضاف فلا يكون تكرره فلا يعم في النفي قلت هو مع الإضافة مبهم غير معين
قال ابن يعيش وفي أحد من الأهم باليس في واحدة تقول جاني أحدهما أو أحدهم والمراد واحد صغير
معين وهذا يشكك عند الجاهل الكبير وهي أن قال والله لا أقرب هذا أو هذه أربعة أشهر كان موليا
منها جميعا ولو قال لا أقرب أحدا كما كان موليا من واحدة لا منها جميعا والقياس عدم الفرق إلا أن كلمة
أحدى خاصة بصفة ومعنى ولا يعم شئ من دلائل العموم فكذلك وقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة أو فإنها
قد تفيد العموم وتوقعها في موضع الإيجاب - قال الأول أن يفسر أو بأحد مكرر مضاف كذا كره المصنف
الإلا لا يصح في الإيجاب على ما صرح به لغة اللغة (قوله فإن قال) إشارة إلى رد على من زعم أن أو في
الشبهة أو على ما ذكره أو يكون المراد لا يستعمل في الإيجاب مفردا ولا يحتاج إلى الاستثناء (قوله)
وهو ظاهر بل على الأول) وجه الظهور أن أحدا بذلك المعنى لا يستعمل إلا في ذوى العقول إذا صلح
غيرهم لأن مخاطب فلا يجوز أن يفسر أو بالمستعمل فيهم بل غيرهم ويحتمل أن يكون وجه عدم وقوعه
في الإيجاب كما سأبني ثم في كون المراد من الأحاد والمعنى الثاني تخفيفا للمقام ولا دخل له في الاعتراض
فإنه لو حل على المعنى الثاني كان الاعتراض محال إذ ليس فيه دليل العموم حيث أخذ بضاده ووقع التكررة
في سياق النفي فإن قلت لا يحتاج في كون الأحاد بالمعنى الثاني مفيد للعموم أي كونه في سياق النفي لمافي
نفس اللفظ من العموم كما أشار إليه بقوله وهو في معنى العموم قل لو كان كذلك لزم أن يعم في الإيجاب
أيضا ولا فائدة (قوله كان موليا منها جميعا) فمضى السددة ثانيا جميعا وأما في أحدا كما في بعض المدة
لأحدهما والخيار إليه (قوله فالأول أن يفسر أو) أراد بالاحد ههنا الأحاد بالمعنى الثاني بقرينة قوله
الإلا لا يصح في الإيجاب ففيه بحث لأنه متناقض لما ذكره أولا من أنه لا يجوز أن يحمل أحدهما على
المعنى الثاني وإن ذلك ظاهر اللهم إلا أن يقال معنى منه أولا وقوعه في الإيجاب وقد أشار به أيضا إلى
ذلك بقوله إلا أنه لا يصح في الإيجاب فتأمل (قوله كذا كره المصنف) حيث قال في قوله تعالى ولا تطع
منهم أمرا أو كذا لأن تقديره لا تطع أحدا منهم (قوله إلا أنه لا يصح في الإيجاب) قال الفاضل الشريف
هذا لأنه يستقيم في أحاد بالمعنى الثاني وأما بالمعنى الأول مستكره ومع قبل هذا ذلول عن مراد الشارح
لأن مراده أن الأحاد على مسألة الجامع لا يكون بالمعنى الأول لأنه خاص حقيقة ومعنى فلا يعم كما مر
يتعين أن يكون بالمعنى الثاني إلا أنه لا يصح في الإيجاب بدون كلمة كل وقد قالوا إن أولا أحاد الشبهين
والاختار عندي ما أشار إليه الشريف وهو أن يعتبر أو بأحد مستكره بالمعنى الأول وكونه حائضا كالأول وعرفه
كأن في مسألة الجامع أدق وعرفته أنه لا يصح أحده على المعنى الثاني لاختصاصه بذوى العقول لا لوقوعه في
الإيجاب في قولهم أولا أحاد الشبهين لا حتمال أن يراد لفظه مراد منه، معناه كونه قبل أو مرادف لا حدودا

على الثاني كان التخيير بين الأول والاخيرين بالامرية وأما قوله فإله الذي إلى آخره فما لا ينبغي أن
يلتفت إليه كذا كره جار الله في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربنا الخ كذا كرهه ههنا صرح في أن مراد
صاحب الكتاب أن أو في الآية في سياق النفي فكان الواجب أن يشدد عزم النفي إلا أن القرينة وهي
لزم التكرارات على أن المراد في العموم وكلامه في شرح الكشاف صرح في أن مراده أن أو فيها
ليست في سياق النفي بل دخلت في تقدير على القول المنفي فتعبدت في العموم بصريحه بالإحتياج إلى
القرينة حيث قال المحلل أن العموم إنما يلزم لو عطف أحدا لا يعم على إلا آخر بأو ثم سلب عليه
النفي مسلم لم تكن أممت أو عطف أو في أمر على نفي أمر كما تقول لم تكن أممت أو لم تكن
كسبة وهما قد عذرا الأول للزوم لتكرار فتعين الثاني تخفيفه أن العموم إنما هو في نفي العطف بأو لا
في عطف النفي فقوله أو كسبت عطف على أممت بالنظر إلى الظاهر وأما التحقيق فكسبت خبر لم تكن

بإيهما فيقولون الخاصة لازمة للهاهة ولا يقولون هي ملزومة لها وأهل الإسبان يقولون الحار لفظ بطلني على لازمه والكتابة لفظ مراد

الآية بمعنى الواو تبه على الجواب عن مسألة الجس في ما عطف الثاني على الاول باو والثالث على الثاني بالواو صافى معنى لا أكلم هذا ولا هذا من حيث بالاول أو مجموع الآيتين لا بالثاني أو الثالث وحده قال أوفى الثاني لشمول العدم والواو عدم الشئ وانما تعين العطف على الثاني دون الاول وجهها لقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسألة الاعتناء فان المقصود هو أحدهما لا يمينه والعطف على أحدهما ودماطكم هو الواج (قوله الا ان يدل الدليل) اعلم ان أوا إذا استعملت في النفي فهو ونسفي أحد الامرين في قصد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالبة أو مقابلة على انه لا يقع أحد المتعينين في قصد شمول العدم الشئ كما ذكرنا الله في قوله تعالى يوم أتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كبت في إيمانها تسير ان تبدل على عدم الفرق بين النفس المكافرة اذا آمنت عند ظهورها وشرائط الساعة وبين النفس التي آمنت من قبلها ولم تكتب بشيء ربي ان يعود الايمان دون العمل لا ينفع ولم يحصل على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ نفس التي لم تقدم الايمان ولا كتب بالخبر في الايمان لانه اداني الايمان كان نفي كسب بالخبر في الايمان تكراراً فيصير عمله على نفي العموم أى النفس التي تجتمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشئ لانه الجمع ونفي المجموع يجوز أن يكون نفي واحد الا ان يدل قرينة حالبة أو مقابلة على انها لشئ في النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما إذا حلف لا يرتكب الزنا أو كل مال اليتيم وكذا انى لا لا رائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاء في زيد أو عمر وفاضاط انه اذا قامت القرينة في الواو على شمول العدم كذلك ولا قوله لعدم الشئ واو بالعكس وما ذكره المصنف رحمه الله من انه ان كان لا اجتماع تأييد المنع

كلام في جواز استعماله في الايجاب حينئذ فيتامر (قوله وتبينه على الجواب عن مسألة الجس) وهى التي ذكرها سابقا حيث قال اذا حلف لا يكلم هذا أو مذنوب هذا فيبحث بالاول أو بالآخرين جميعا لا بالثالث وحده (قوله اعلم ان أوا إذا استعملت في النفي الخ) أو اذ بانته عمل أوفى الثاني ذكرها في صورة النفي أو اجتماعها معه لا وقوعه في سياق النفي بان ينصب النفي على العطف أو فاعل كلامه ان أوا إذا اجتمعت مع النفي في مثل ما جاء في زيد أو عمر وفاضاط انما هو نفي الجمع الذي الى العطف بأوفى في نفي العدم مطلقا الا اذا قامت قرينة على انه لا يقع أحد المتعينين في نفي الجمع المتعين أولا ثم عطف أحد المتعينين على الآخر فيقيد نفي العموم كفى الآية الذكر مرة على ما ذكره جابر الله العلامة وهذا يمينه ما ذكره في شرح الكشاف حيث قال الحاصل ان العموم انما يلزم اذا عطف أحد الامرين على الآخر ما وثم ساط عليه النفي مثل لم تكن آمنت أو عمت اذا عطف بأوفى في أمره على أن امره كما نقول لم تكن آمنت أو لم تكن كسبت وهما تعدد الاول لزوم التكرار وتعيين الثاني فادفع هذا التقرير برأيهم من ان كلامه ههنا محال لكلامه في شرح الكشاف فان كلامه ههنا صريح في ان مراد الكشاف ان أوفى الآية في سياق نفي فكان الواجب ان يقيد عموم النفي لان القرينة وهى لزوم التكرار ودان على ان المراد نفي العموم وكلامه في شرح الكشاف صريح في ان مراده أن أوفى البسبب في سياق النفي بل دخلت في التقدير على العقل ان نفي فيفسد نفي العموم يفسر به بلا احتياج الى القرينة (قوله ان يدل على عدم اقتران الخ) يريد به تقوية مذهبه الاعتزال قال في فصول البدائع وجوابه من وجوه

المحذوف على معنى لم يكن آمنت كسبت هذا كلامه ههنا والصواب ما قال ههنا أما أولا فلان عطف كسبت على آمنت لا ينافي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق فان كسبت مع كونها خبر لم تكن المحذوف معطوف على آمنت ولم تكن المقسرة وطوف على لم تكن المذكو وعطف المقدرات على المقدرات وأما ثانيا فلان أوفى مثل لم تكن آمنت أو لم تكن كسبت

على ان المراد أحدهما في النفي أى لا يفعل أحدا منهم لا لا يفعل ولا ذلك (باب لا يكون الاجتماع تأييد المنع) أى دلالة الدليل على ان المراد أحدهما باعتبار ما يثبت بأن لا يكون الاجتماع تأييد المنع واعلم ان هذا اليمين للجمع وان كان الاجتماع الامرين تأييد المنع أى انما معه لا لاجل الاجتماع والمراد في الجمع ووع كما إذا حلف لا ينشأ من السكك والابن فيه لا اجتماع تأييد المنع وان تناول أحدهما لا يبحث امان الصورة الاول فالدليل دال على انه اذا حلف لاجل ان كل واحد منهما محسوم في الشرع والمراد نفي كل واحد منهما فيبحث بفعل أحدهما وأبضا كان الواو للجمع فاما أيضا نافية عن العامل فيستدل ان يراد لا يفعل المجموع فلا يبحث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فائدة عند البين فيبحث بفعل كل واحد منهما فاصح الى ترجيح دلالة الحد وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع محتاج اليه في كثير من المسائل

فعدم الشؤل والافشاء ولعدم ليس عطفه فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فقولني المجموع مع انه لا تأثير
للاجماع في المنع ومثله أكثر من ان يحصى (قوله وقد تكون للإباحة) لاحقا في ان مثل قولنا افضل
هذا وأذا لم يستعمل تارة في طلب أحد الأمرين مع جواز الجمع بينهما يسمى إباحة وتارة في طلبه مع
امتناع الجمع بينهما يسمى تغييرا وإباحة والتغيير قد يضاهي إلى صيغة الأمر وقد يضاهي إلى كلمة أو
والتحقيق ان أول أحدا الأمرين وجواز الجمع أو امتناعه بحسب محل الكلام: دلالة القرآن
وهذا كما قالوا انتهى الخبر للشيخ والمصنف رحمه الله فسر التغيير بمنع الجمع والإباحة بمنع الخلاف فقلت قد
لا يمنع الجمع في التغيير كما في خصال الكفارة وكذا إذا حلف لا يدخلن هذه الدار وهذه فلو دخلها جميعا لم
يبحث وقد لا يمنع الخلاف في الإباحة كما في جالس الحسن أو ابن سيرين إذا لم يكن الأمر للوجوب وكذا إذا حلف
لا يكلم إلا مرة أخرى فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يبحث قلت ماذا كره تحتص بصورة الأمر ومعناه منع
الجمع أو الخلاف في الإتيان بالمأمور به ففي صورة الإباحة إذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمأمور به أمر
الإباحة وان جالسهما جميعا كانت محالفة كل منهما ما آتيا بالمأمور به بخلاف ما إذا جمع بين خصال
الكفارة فان الإتيان بالمأمور به إما أن يكون في واحدة منها وجوز تغييرها فانه هو يحكم الإباحة الأصلية

الأول ان المراد لا ينفع فيه الإجماع لمن لم يقدم الإتيان ولا كسب تأثير في إيمان ذلك اليوم ان لم يقدمه
ففيه ألفا استغنى عن ذكره بذكر النشر الثاني ان المراد بكسب الخبر الإخلاص أي لا ينفع الكافر
إيمانه ولا المنافق إخلاصه الثالث وإن سلم فيكون كقوله تعالى لا تأخذوا سنة المنافقين ويراد بنحوه ما بدعته في
ففي الشيء بنفسه وفي ملزومه ويسمى بغير إيمان وجه وتوقيفان وجه لا يقال إلا بغير إيمان بل يخصص بالبدل ولا قام
قيمة فقهه إشارة إلى فائدة أخرى والله أعلم انه لو كان قد علم أحد الأمرين وهو الإتيان بالمراد أو مع كسب
الخبر لفعله (قوله وقد قولني المجموع) وفي الفقيه العلامة السمرقندي مشايخ بلخ كانوا يقولون فحين حلف ان
كلمت فلانا فلا تأمره أن يظلمك أحدكم ما حدث وهذا يدل على خلاف الرواية وبين في مثل لا يكلم فلانا
وقلنا نأخذ لفرق بين الشرط والقياس فطره كلام المصنف على تلك الرواية وقوله ومثله أكثر من ان يحصى
لما استشر أن يقال الرواية في هذه المسئلة مختلفة كيدل عليه ما نقله من الفقيه أرفقه بقوله ومثله أكثر من
أن يحصى وأورد على هذا التركيب ان ما بعده من لا يصح أن يكون مفضلا عليه فليس مشاركا لما قبله في
أصل الفعل أعني الكثرة أعجاب عنه الشارع في شرح المفتاح بان كلمة من متعقبة بفعل تصحده اسم
التفضيل أي متباعدة في الكثرة من الإحصاء ورده الفاضل لشر يف بان من إذا لم تكن تفضيلية فقد
استعمل التفضيل بدون الأشياء الثلاثة ولا شأن بالتفضيل من ادعى أجاب عن أصل الاعتراض بان
المعنى أكثر مما يمكن أن يحصى إلا أنه هو توسع في العبارة اعتمادا على ظاهر المراد وعكس أن يوجه جواب
الشارح أيضا بان من التفضيلية محدودة كقوله تعالى يعلم السر وأخفى والمعنى أكثر من خلافها (قوله
في طلب أحد الأمرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى إباحة) فيه بحث لأن هذا الكلام وكذا قوله فيما
سمي لم يكن آتيا بالمأمور به أمر الإباحة يدل على ان في الإباحة طلبا وتكليفًا وقد صرح جوابه
لا تكلف في الإباحة ولا طلب وان عد الإباحة من الأحكام التكليفية لأن فيه سلب التكليف فقيهه
ملاحظة التكليف عدما بقوله بخلاف ما إذا جمع بين الخ قال الفاضل الشريف رد عليه انه إذا جمع بين
خصال الكفارة يكون آتيا بالمأمور به أمر تغيير صورة أيضا لصدق الأمر به بصورة على كل واحد منهما

أيضا فيدعمون الشيء لان بدخول أو يعتبر في البين حشوا ويحول أو واقعة في سياق الذي حكما ولهذا قال
في النسخ الجامع الكبير لو قال والله لا أدخل هذه الدار ولا أدخل هذه فدخل أحداهما بحث ولو قال
لأدخل هذه ولا أدخلن هذه فدخل أحداهما بران المراد تكررة فقتص بالاثبات وتم الأفراد في التي

دون التابع وأما الكسبة فبمعزل عن هذا المقصود يدل ذلك بنسخ ما قبله ان كل ملزوم يحتاج إلى لازمه فقبري الإصالة والتبعية في جميع

الجمع بينهما جاحزا
الإباحة فله ان يجالس
كلا الفريقين اعلم ان
المراد بالتغيير منع الجمع
وبالإباحة منع الخصال
(ويعرف بدلالة الحال
ان المراد أي ما فعل هذا
فالوفاي لا تكلم أحد الا
فلانا أو فلانا له ان يكلمهما
لان الاستثناء من الظاهر
إباحة

به ملزومه وقد صرح في
المعنى أيضا ان الملزوم
أصل واللازم فرع اذا
عرفت هذا فافهم
والرقبة جزأ لا يوجد
الانسان بدونه ما يكون
كل واحد منهما أصلا
فيكون ملزوما وبالبدل
ليست بهذه الحيشية فلا
تكون ملزوما انتهى
وقيل عليه أهل الحكمة
يقسمون الخاصة إلى
لازمة وغير لازمة وانما
بطلون اللازم على
مقتضى الماهية وما يقتضيه
انفكاكها عنها ولا يخفى
عليك ان المعتمد عند
الحكام في دلالة الالتزام
هو اللازم البين بالمعنى
الاخص وهذا الذي يلزم
تصوره من تصور الملزوم
وان لم يلزمه في الخارج
وانما مقصود المصنف
انهم يطلقون اسم اللازم
على التابع دون المستتبع
والملزوم على المستتبع

ين نسخ العاية فان حلف
لا أدخل هذه الدار أو
أدخلك هذه الدار فان
دخل الاولى أو لا دخلت
وان دخل الثانية أو لا

أدخلك الدار أو قوله فان
كلامهما استلزام بعد
الموت الخ والى الهداية
والموصى بهك ما قبول
حلاله وحرمة الله وهو
أحد في ولي الشافعي هو
يقول الوصية أحت
الميراث ادخل من ما
حلاله لما لا ادخل ثم
الارث يشترط من غيره ول
فكذلك الوصية ولما كان
الوصية أحتبات ملك
حليله فلهذا لا يرد الموصى

له ما عيب ولا رد عليه
بالعيب ولا يفتن أحد
أثبات المانع لغيره لا بقوله
اما الورثة حلاله حيث
تشترط فيه احده الاحكام
فتثبت حكمه من الشرع
بغير قول الا في مسألة
واحدة وهي ان يتوب
الموصى ثم عوت الموصى له
قبل الفوت فيدخل
الموصى به في ملكه ورثته
استحسانا (قوله يعقده

بلطف الهبة الخ) ومن
غير انطه ان يطالب بها
السكاح لا للمكاتب من
الوطء فانه لا يكون ركنا
وفي بعض النسخ ان
ودكره من الاثنية
السر حتى اهل البيت

حق قول مكمل لم يحرك ادا ان اعنى هذا العبد أو ذاك وطلق هذه الروضة أو تلك (قوله رد استعما) أي
يستعما أو يفتن ادا وقع به هذا مصارع منصوب ولم يكن قد اصاب مصارع منصوب بل فعل متديكون كانه فاعلم
كل رمان وقصد استلزامه بالثقل الواقع بعد وقوعه لا لعل أو تعيبي حتى ليس الميراث يثبت أحد اللهدين
الذي في الاول بعدا الى عايه حتى وقت اعطاء الحق كالأجل لا للمصلحة حتى يعطى حتى فصار اربعة اقسام
لحق والمصلحة ان أول أحد المالكه ومن وقع على واحد منهما ما عتار الخيار فاطلع لا لاختقال الاخر كما
ان الوصول الى العاية يتطاع لثقل وهذا معنى قوله لان أحد المالكه كونه من نفس المملوكين ما
والملوك عليه يرتفع وجود الاخر كما ان العتار يقع بالعاية في شق طبعه عدا ولهذا ذهب العلماء الى ان
أو هذه معنى الى لان الفعل الاول يمتد الى وقوع الفعل الثاني أو الا الى الفعل الاول يمتد في جميع
الايات الا وقت وقوع الفعل الثاني فمستطوع استمداده وقد مضى ذلك قوله تعالى ليس لك من
الامر شئ أو يتوب عليهم أي ليس لك من الامر في عدمهم أو استصلا - وم شئ حتى تنقوهم أو يعطهم
وهذا صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شئ اعراضا عما سبق ان الله مالك
أمرهم ما ما ان يملكهم أو يرهمهم أو يتوب عليهم أو يعطهم فلو قال والله لا أدخل هذه الدار أو أدخلت
بالمص كان أو يعطى حتى ادخلت قبله مصارع منصوب بطبعه عليه فيجب استمداده عطف دخول الدار
الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها أو لا دخلت ولو دخل الثانية أو لا دخلت في نفسه لا يها المملوك عليه كقول
قال والله لا أدخلها اليوم لم يدخل حتى عرفت الشمس وما يقال ان نفس العطف من جهة الاول معنى
ليس مستقيم ادلا امتناع في عطف الممت على المي وبالعكس حتى لو قال أو أدخلت ذلك الواقع كان عطفا على
انه يحتمل أن يكون - طبقا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون محلول عليه أحد الامر من عدم دخول
الاولى أو دخول الثانية ولو دخل الاول ولم يدخل الثانية فنحن والاولى يحتمل أن يكون عطفا على الفعل

وقد صح ما انما ويرى في تغيير أحدهما لا الحمد والعتاب بالمجموع لربك انما انما ما موزعه الاعاخبار
اشتماله على المأمور به والوجوب بسقط ما لا يلب الاو والابان الثاني يكون يحكم الاناحة الاصلية
(قوله ادليس قبله مصارع الخ) اعرض عليه بان قد ادى المنصوب في الكلام الثاني لا يع العطف
لان العطف في الجملة لا يوجب الاشتراك في الاعاوب الا يرى الى قوله
لانه عن حق وباني مشله * عار عيسى اداء عات طيم

فان أنى منصوب باصهارا من هذا الواو لم يسبق مثله وقد صح ما ع كرن الواو للعطف ولا يمتنى
انه كلام على السند ويحور أن يكون مائة هذا الاختلاف من حواس فله أو قد تقرر في قواعدهم
ان لبعض المحروص من الاختصاص ما ليس لبعض (قوله ادلا امتناع في عطف الممت على المني) ان
قلت فاعرضه ماد كره صاحب الكشاف والقاضي وغيرهما في قوله تعالى ان شرح لك سدرتك الخ
من انه مؤول بالمشي لان الاستغناء كاري وامكان اني اسأله اضع عطف قوله وشعاع عليه
قلت وهذه انه لم يؤول بل لم عطف الاحار على الانشا فيسما لا يحل له من الاعراب ولا يجوز انما افا
وليس مدار التأويل على عدم صحة عطف الممت على المني (قوله حدث والافلا) في ثلاث صور لا يثبت

دليله انما أو كقول رواية السكفر مال فلو قال والله لا أدخل هذه الدار أو أدخلت هذه الدار أو ادخل
حتى الخ) أقول قال صاحب الكشاف ونبهه الشارح على أنها ما ادال والله لا أدخل هذه الدار أو ادخل
هذه الدار الاخرى ان أوفى هذه المسئلة معنى حتى فثبت دخول الاول أو لا وان دخل الاخرى أو لا في
عنه لا لمالك يمكن من النفي والاثبات اردوا ح - عدا العطف والكلام حدث العاية لانه يحرم فتركت
الحقيقة وحلت على انعابه بما أكد ذكر في مائة شروح الجامع الا ان مصدر العطف اعتبارا ليس
والاثبات عبر علم عندا حاه فان المني وطف على الاثبات وبالعكس يقال جاءني زيد وما جاءني غير

نفسه حتى يكون المفعول في سياق النفي ويلزم معمول العدم لوقوع أو في التي فيجئ بدخول إحدى الدارين أيتهما كانت كما إذا حلف لا يكتم زيداً أو عموماً وبهذا يظهر أن أو في قوله تعالى لا جناح عليكم أن طلقتم النساء ما لم تفسوهن أو تفرضوا وهن في مرضة طائفة مفيدة للعدم أي عدم الجناح مقبلة مبتدأة. الأمرين أي الجاهل به وتقدر المهور حتى لو وجد أحدهما كان جناح أي تبعه بالجناب مهور فيكون تفرضوا مجزئاً ومعطفاً على تفسوهن ولا حاجة إلى مذهب إليه صاحب الكشف من أنه منصوب بأضمار أن على معننى إلا أن تفرضوا أو حتى أن تفرضوا أي إذا لم توجد المجامعة فعدم الجناح يمتد إلى تقدير المهور (قوله حتى للغاية) أي لا دلالة على أن ما بعدها غاية بل قبلها سواء كان جزاً أمه كأي أكلت السمكة حتى رأسها أو غير جزء كأي قوله تعالى حتى مطلع الفجر وما متد إلى الاطلاق لا أكثره إلى أن ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد تكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية أو أحجية

وهي دخولها وعدم دخولها ما دخول الثانية دون الأولى وفي واحدة تحت وهي المذكورة في الشرح (قوله ولا حاجة إلى مذهب إليه صاحب الكشف) اختار ههنا كون الواو للعطف في حواشي الكشف بخلافه حيث قال في ثمة فإن قبل لا يجعل أو عاطفة لتفرضوا على لم تفسوهن ويكون المعنى ما لم يكن المسيس ولا فرض المهور لما تقرر أن أو في سياق النفي يفيد العموم أجب بان العطف يهجم تقدير إعادة حرف النفي أي أولم تفرضوا فيقيد شرط عدم وجوب المهر أحد التفسيرين لأن في أحد الأمرين أي نفي كل وليس كذلك ثم أعترض عليه بأن محل الوهم هو اللفظ وسواء جعلها ناصبة أو عاطفة فهو راجع إلى الوهم في تقدير كونها ناصبة فكذلك في تقدير كونها عاطفة على المعنى المجزئ لم وأجب بان عموم أو في سياق النفي مما فيه نوع خفاء حتى ذهبوا في نحو ولا قطع منهم أغشأ أو كفور إلى تأويلات وقد أمكن ههنا وجه شائع لا اشتباه فيه فعمل الكلام عليه على أن سابق وان طلقتموهن من قبل أن تفسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم أنسب بان يكون بعد الحكم بأنه لا مهر إذا كان الطلاق قبل المسيس إلا أن يوجد أولى أن يوجد تسمية المهر أي فإذا كان ذلك حتى وجدت التسمية فالواجب نصف المسمى بخلاف ما لو قبل لا مهر ما لم يوجد شيء من الأمرين فإن المناسب حينئذ أن يقال فإن وجد هذا فالحكم كذا أو ذلك فكذلك (قوله سواء كان جزاً أمه الخ) يشير إلى ما ذكره من أن مدخول حتى الجارية يجب أن يكون جزاً أخيراً بما قبله أو ما يلقى آخر جزء منه وذلك لأن الفعل المعدى بحتى الغرض الوضعية فيسه أن يقتضى ما يتعلق به شيئاً فشيئاً حتى يؤدي عليه وذلك الغرض أنما يتحقق بذكر آخر جزء من الشيء أو ما يلقى آخره ثم كون مدخولها آخر جزءاً ما بحسب الضعف نحو قد سلم الناس حتى المشاة أو القوة نحو مات الناس حتى الأنبياء عليهم السلام أو بحسب الحسن نحو قرأت القرآن حتى سورة الناس أو بحسب الدخول في العمل فحصر أكل السمكة حتى رأسها (قوله فلا أكثره إلى أن ما بعدها داخل فيما قبلها) أي أكثر العطف على أن ما بعدها داخل في حكم ما قبلها في أكلت السمكة حتى رأسها وغيب البارحة حتى الصباح أكل السمكة ونعم الصباح وهذا مذهب الشيخ عبد القاهر وصاحب الكشف ومامة المتأخرين وفي التحقيق أكثر العطف على أن ما بعده حتى ليس داخل فيما قبلها إلا الأصل في للغاية أن لا تكون داخلية في المغياب يؤيده قوله تعالى هي حتى مطلع الفجر فإن الليل على تقدير الوقف على سلام أو سلام الملائكة على تقدير عدم

ومارأيت عمر الكن رأيت خبراً أقول فيه بحث لأن تعليل تقدير العطف باتقاء ازدواج بين والاثبات لم يذكر في شرح من التمرجج المشهورة فنبذنا عن مامة التمرجج كيف وقد ذكر في التصريح وشرح الهاشمي وغيرهما من المشاهير أن أو إذا دخلت بين كلامين ليس بينهما ازدواج بان كان أحدهما نفعياً والآخر إثباتاً فإن صلح المذكر آخر أعياه بلهذ كوروا ولا حلت عليها المناسبة بين التغيير والغاية وكانت بمعنى

بالأنيسة ولأن كلامنا فيما إذا صرح به ولم يكن حقاً إلى انتهى وفي شرح الصك كثر أنها ليست بشرط مع ذكر المهور والتحقيق أنه إذا لم تكن فريضة تقيده المعنى المجزئ من دلالة الحال على الشكاح كاحضار شهود وتسمية مهر وعدم قبول المحل المعنى الحقيقي وأمثال ذلك فلا بد من التنية وإعلام الشهود بناء على اشتراط فهم الشهود والمراد على المختار فإن شرط جواز التجوز انتفاء قرينة تدل على إرادة غير ذلك المعنى المجزئ وشرط الحكم بالمجاز مسع ذلك وجود قرينة تقيده بالمعنى المجزئ وأما الهازل فربما لمعنى اللفظ غير مراد الحكم فلا يلتفت لقصد عدم الحكم ولا يتم استدلال الشافعية أن الشهادة شرط في الشكاح والكتابة لا بد فيها من التنية ولا اطلاع للشهود عليها (قوله إلى غير ذلك) كتحصيل المصاهرة وجران التمسك والاستمتاع بمجامعة ومباشرة (قوله فلنا الخ) يعني قوله خاصة لأن يرجع إلى عدم المهر بقرينة إعطائه بالتعليل بنفي الخروج بقوله فلا يكون عليه فإن الخبر

المؤني أجودوهن فصار
الحامسل أمهات
الازواج المؤني أجودهن
والذي وهبت نفسها
فلم تأخذ من راحا النسبة
هذه النسبة من من دون
المؤمنين امامهم فقد علما
مادرا على من أزواجهم
من المجرور وغيره قوله
وأبضا يتحمل أن يكون
الخ (وهذا المعنى مما
أبداه المصنف رحمه الله
وحاصله جوار كونه
متعلقا بالاحكام في
احلال أزواجه لأداة
عدم حمله من لغيره
صلى الله عليه وسلم) قوله
وهي مشتركة بينهما
فلا يصح عند
وجوب المهر والمفقة
مهما) فاقول فكيف
يصح عند السب قلت
لأن حصول السب
منهما وذلك لأن كلام
المصنف في المصالح
المشتركة وإن كان في
مطابق غسرات الكاح
ما يخص حصى بملكه
كانت فقه السكبي والفهم
والمسح من العسل الا
بالادن وما يخص حصو
بملكه كوجوب التكمين
منه والتحصين عن غيره
والتمار في مبرله (قوله
لا يدل على الملك) لعدم
الدلالة على الملك لا يستلزم
الدلالة على عدم الملك

مذكور حيرها ومعدوف بنسبة الكلام السابق وفي الكل معنى العاية وفي العامة يجب أن يكون
المعطوف جزءا من المعطوف عليه أفضلها وأودها ولا يجوز فيها في الرجال حتى هندوان يكون الحكم بها
يفضي شيئا شبيها حتى ينتهي الى المعطوف أكن بحسب اعتبار المنكح لا بحسب الوجود نفسه ان قد
يجوز أن يتعلق الحكم بالمعطوف أولا كإتيان قولك مات كل أبي حتى آدم أو في الوسط كإتيان قولك مات
الناس حتى الابداء ولا تتعين عاطفة في صورة الأصل كالتسكع حتى رأسها بالنسبة
والأصل في الجارة لأن العاطفة لا يخرج عن معنى العاية تتلوا الى أن المعطوف بحسب أن يكون جزءا
من المعطوف عليه وهذا الحكم تقتضيه حتى من حيث كونه عاية لا من حيث كونه عاطفة بل الأصل في
الوعد ينهي صد طالع البعير (قوله في العاطفة يجب الخ بقيد عاطفة لتعقّب الاختلاف في الجارة
فلا كثرون على عدم الوجوب خلافا للسرا في مع جماعة فلم يجوز تحت الجارية حتى الصباح كإتيان حيزه
بصاير يشكل قواهم بقوله تعالى حتى مطلع الفجر وعامل تدخل حتى العاطفة على ما يلاق آخر جز من
الشيء كإيجاله الجارة لأن أصلها أن تكون جارة لكثرة استعمالها جارة فلا تستعمل عاطفة على خلاف
أصلها الاستعمال في أطهر ومعناها أو أمافواهم فصرى السادات حتى عبيدهم وأما يصح العطف فيه مع
أن المعطوف ليس جزءا من المعطوف عليه لأن العبيد سارت بالاختلاط مع السادات كالجوار منهم
والحديث في أنجبني الجارية حتى حديثها وإن لم يكن جزءا منها لكنه كالجزء منهم
التي العطفة كمن يخفف رحله * والزيادة حتى فعلها أقامها
فانه يجوز عطف فعله على العبيدة عند من قال انه عطف عليها وإن لم يكن جزءا منها لأن شأن القاء
العبيدة يدل بالاستمرار على ما يكون فعله جزءا منه فكأنه قال التي جميع ما معه حتى تسلمه لا مادا إلى
العبيدة التي لا يمتنى الا لأجلها فقد أتى كل شيء في الحامسل أن العاية يجب أن يكون جزءا منها
أو كالجزء منه أو جزءا مما يدل عليه ما قبله كذا ذكره بعض محققى الفقه (قوله مات كل أبي حتى
آدم) إذا شرط في حتى العاطفة كونه معطوفا جزءا من المعطوف عليه كذا ذكره فيما سبق لم أن
يقول هذا المثال بأن معناه مات آباءى والأما آدم جزئى لكل أب لجزءه من القرن فظاهر (قوله أو في
الوسط) أو في زمان واحد هو قدم الجراح حتى المشاة في ساعة كذا (قوله لأن العاطفة لا يخرج عن معنى
العاية) أى على ما اعتبره الفقه والافاضى، أمافد تستعار عند الفقهاء لألفاظ المحض للاعتبار بالعاية
(قوله وهذا الحكم تقتضيه حتى من حيث كونه عاية) بأن قلت قد سبق أن العاية لا تقتضى الجزئية
بخصوصها كإتيان قوله تعالى حتى مطلع الفجر فإمعنى قوله وهذا الحكم تقتضيه الخ قلت لما كانت العاية
مقتضية لاحدا الأمرين في مدخول حتى أعنى الجزئية أو كونه ملائيا لا استرخا لجزء ومنع استعمالها
عاطفة الأمر الثاني باعتبار أن خروجها من أصلها يقتضى أن الاستعمال في أخفى معنيين كما مر
الإشارة اليه قيس الأمر الأول باقتضاء العاية إياه وعلى هذا الأحاجه إلى أن يجعل الإشارة الى جوار
الجزئية المحقق في ضمن الوجوب وإن كان لا يخرج عن ملائمة لقوله بل الأصل في العطف الخ ولا يبنى
كلامه على مذهب السيرافي ومن وفقه من وجوب الجزئية في الجارة أيضا (قوله بل الأصل في
حتى كإتيان قوله تعالى ليس لأمن الأمر حتى أو يتوب عليهم أو يعذبهم وإن لم يصلح غايه حملنا على التخيير وهو
الحقيقة من غير ادراج بينهما أو أنت خبير بأن هذا الكلام بعد الأداة عدم تعبد التبعذ عما ذكرناه
المعطوف أو أذا تجوز العطف مع انتفاء الأرواح كما هو خلاف نقل عنهم لأن التخيير الذي هو المعنى الحقيقي
لا يكون إلا في العطف وقد قالوا بعد سلب الأرواح وإن لم يصلح غايه حمل على العاية وهو التخيير من غير
أرواح هذا وقد وقع في فصول البديع في تقرير المسئلة من الأول ما لا يثبت الناظر فيه الأحقوة والاختلال

فها ونعمت أو فالحمد ذلك
(والا) أي وان لم يذكر
الخبر (بقدر من جنس
ما تقدم نحو أو كانت
السببة حتى رأسها
بالرفع أي ما كول وان
دخلت الافعال فان
احتمل الصدر الامتداد
والاخر الانتهاء اليه
فلغاية نحو حتى يغطوا
الجزء وحتى استأنوا
والا فان صلح لان يكون
سببا للثاني يكون بمعنى
كي نحو أو سلب حتى
أدخل الجنة والافعال طف
المحض فان قال عبد
حران لم أضربك حتى
تصبح حشاش أقلع قبل
الصباح) لان حتى
لغاية في مثل هذه
الصورة (وان قال عبد
حران لم آتك حتى
تغديني فأنا لم بغدته
لم بحث لان قوله حتى
تغديني لا يصلح لانتهاء
بل هو دواعي الى الايمان
ويصلح سببا للغداة
جزاء فعمل عليه ولو
قال حتى أتغدي عندك
فللعطف المحض لان فعله
لا يصلح جزاء لفعله
فصار كقوله ان لم آت
فأتغدي عندك حتى اذا
تغدي من غير تراخي
وليس لهذا) أي للعطف
المحض (نظير في كلام
العرب

العطف المغايرة والمباينة كافي جاز يدومرو ويمتنع حتى عرو بالعطف كما يمتنع بالجر كاذ كره ابن
يعيش (قوله فان ذكر الخبر) جوابه محذوف أي فها ونعمت والمعنى فرجبا بالقضية ونعمت القضية
وهذا معنى لطيف يجرى في جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه (قوله وان دخلت الافعال) حتى الداخلة على
الافعال قد تكون لغاية وقد تكون لجر السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض أي التشرية من
معنى من غير عتبة بارفائه وسيدته والاول هو الاصل فيعمل عليه ما أمكن وذلك بان يكون ما قبل حتى
محملا لا لامتداد وضرب المدة وما بعدها محال لانها ذلك الامر المتدلية واقطاعه عنده كقوله تعالى
حتى يعطوا الجزية فان القتال لا يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له أو قوله تعالى حتى تستأنوا
أي تستأنفون فان المنع من دخول بيت الغير لا يحتمل الامتداد والاستدانة يصلح منتهى له وجعل حتى هذه
داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والافعال فعل منصوب باضمار ان فهي داخلة
حقيقة على الاسم (قوله والا) أي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر
ان يكون سببا للثاني أي للفعل الواقع بعده حتى تكون حتى بمعنى مفيدة للسببية والمجازاة لان جزء الشيء
ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المقتضى أو سلب حتى أدخل الجنة فانه ان أراد بالاسلام
احدائه فهو لا يحتمل الامتداد وان أراد الثبات عليه فدخل الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام حينئذ
أكثروا قوى وبهذا يظهر فساد ما قبل في المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذي هو السبب
ينتهي بوجود الجزاء والسبب كما انتهى بالمقتضى بوجود الغاية على انه لو صرح بذلك لكان حتى لغاية حقيقة
حيث احتمل المصدر أعني السبب الامتداد والاخر أعني السبب الانتهاء اليه (قوله والا) أي وان لم

العطف المغايرة والمباينة) ولهذا شرطوا ان يكون ما بعد العاطفة أضعف أو أقوى لم يصير كانه جنس آخر
ولا يكون بمنزلة عطف الجزاء على الكل نحو أخذت الدرهم ودرهمي بل يكون بمنزلة قوله تعالى من كان عدوا
لله وملائكته وسله وجبريل وميكائيل فاعلم عطفه على الملائكة وان كان ما بعدها لا يفسد الامتداد فلهذا كان
بمنزلة جنس آخر ولهذا لا يقصد ههنا ان يكون المعطوف بها آخر جزء من الشيء حسيما كما يقصد ذلك في
حتى الجارة لان الشيء بمجرد كونه آخر جزء من شيء آخر لا يصير بمنزلة جنس آخر (قوله ويمتنع حتى عرو
بالعطف الخ) أي يمتنع بحسب اللغة وان حوزة الاصوليون اخبرنا منهم كاذ كرفي كشف المنار وصرح به
الشارح أيضا بما يعلم قال المصنف ضربت القوم حتى زيد غضبان قال الاصفاة في شرح البدیع قوله
ضربت القوم حتى زيد غضبان مخالف لاصطلاح جمهور العرب فانه ما شرطوا في الجملة الاسمية التي هي
مدخولة حتى الابتدائية أن يكون الخبر من جنس ما قبلها ولهذا يجوزون جملات القوم حتى زيد جالس
ولا يجوزون قام القوم حتى زيد جالس وقوله غضبان ليس من جنس ضرب (قوله ومعنى لطيف يجرى في
جميع الخ) وفي هذا الموضع لطف آخر لا يجرى في سائر المواضع وهو انهم ان المراد القصة التي ذكر
خبرها (قوله قد دخل الجنة لا يصلح منتهى له) أي الثبات بان ينقطع بدخوله وقد يجاب عنه بان ليس
معنى انتهاء الفعل الذي هو السبب ان الفعل منتهى عنده بل لما انتهى كونه سببا انتهى الفعل الذي هو
السبب وانما قلنا انتهى كونه سببا اذ لو بقي كونه سببا استلزم وجود السبب ويلزم منه تحصيل
الحاصل وهذا ايضا يدفع ما ورد على صاحب الكشف بقوله وهذا يظهر (قوله وهذا يظهر فساد
ما قبل) قيل فانه صاحب الكشف وأجيب عما ذكره الشارح بان مراد صاحب الكشف ابداء
المناسبة بين السببية والغاية في الجملة حتى تحمل عند هذا الغاية على السببية ولهذا اعيد قوله ينتهي
بوجود الجزاء بقوله عادة ولم يذكر الشارح ذلك القيد وهذا لا يستدعي ان يوجب في كل مثال حقيقة
قال (قد دخل الجنة لا يصلح منتهى له) أقول أي لاثبات بان ينقطع بدخولها وهو باطل لان الثبات

كان مع الملك أو بدونه وهذا المعنى محال يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا لا ناقولا تعميم ليس قسما للمفهوميات فان

اللعن وهذه ليس شيد
 أن يترقبه زيادة
 لا يوجد في المعنى الأصلي
 هذا (قوله لا يتعدى بلطف
 البيع) وكذا بالنسبة
 الإجارة عن سدأبي
 الحسن الكرخي من
 كبار أصحابنا لأن
 المستوفى للسكاح مضممة
 في الحقيقة وقدمه الله
 تعالى الوض أجزأ قوله
 فأقول من أجروا من
 فاستفهم منه ما هو
 الإجارة وما أورد عليه
 صاحب الميسر وغيره
 ممن أن الإجارة مفعلة
 لا تنفقد الأمثلة
 وبينها معارة في سبل
 المناهضة فلا يستعار أحدهما
 لأن آخر مسدود بان
 التوقيت ليس جزء مفهوم
 الإجارة بل شرط لا متبارة
 شرط خارج عنه فهو مجرد
 قليل المسامحة وهو ضرب
 إما إذا وقع مجرد لا يعتبر
 مفعلا كالمسئلة هي
 الأركان ولو وجدت بلا
 طهارة لا تعتبر أن عدم
 اجتماع المتصادفين في
 محل واحد لا يوجب عدم
 صحة السكاح بلطف البيع
 سم يمكن أن يقال
 أن العلاقة هي السببية
 لما كانت متفتحة في
 الإجارة وإفانسل أن
 يقول أن علاقة السببية
 أغما تكون مضممة بين
 الإجارة والسكاح أن لو كان معنى السكاح هو ملك المتعة وليس كذلك فتدبره

المعنى وان (قوله وما به المعنى الثوري) أي بحيث يكون بقية المعنى الثوري بل يعمد

يصح الصدر وسياقنا حتى لا يطفئ المحض من غير دلالة على غاية أو مجاز أو إذا امت ست في الحلق عليه
 في العاية يتوقف البرعي وجود العاية ليحقق امتداد الفعل إلى العاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل
 يحصل بمجرد الفعل لتعقّب المعقل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه السبب في العطف يشترط وجود
 الفعلين ليحقق التعقّب ولو وضع ذلك في القروع لقولنا عدوى حران لم أضربنا حتى تصيب حتى له العاية
 لأن الضرب يحتمل الامتداد بعدد الامثال وصباح المنسوب جعل متين له لقولنا مع من الضرب
 قبل الصباح حتى عتق عبده لعدم تحقق الضرب إلى العاية المذكورة ولو قال عدوى حران لم أضربنا حتى
 تغدني فمضى السببية دون العاية لأن آخر الكلام أعني التدبيرة لا يصلح لانتهاء الأنيان إلى العاية بل هو ادعى
 إلى الأنيان فالمراد بالوجه الانتهاء إليه أن يكون الفصل في نفسه مع قطع النظر عن حصول غاية يصلح
 لانتهاء الصدر إليه واخطأه به كالصباح للضرب وقديقال أن الصدر أعني الأنيان لا يتحمل الاعتداد
 وضرب المدة وما ذكره المصنف رحمه الله أقرب فيما للجهة مجموع احتمال الصدر لا امتداد والاخر لا انتهاء
 إليه مصنف والأنيان يصلح سببا للتدبيرة لانه أحسان بدني يصلح سببا لأحسان الماني والتدبيرة الحقة
 للمجازاة عن الأحسان ولا يخفى عليه أن الامتداد أو صدمه قد يترتب في الشيء كقوله تعالى حتى
 نستأ سوا فانه يجعل غاية لعدم الدخول وقد يترتب في نفس الفعل حتى يكون الشيء مساطعا في الفعل
 المعيا للعاية كقوله هذه الأمثلة فإن العين ههنا للفعل دون المنع والتحويل على القرآن ولو قال أن
 حتى أضرب عندك فهي له ألف المحض لتعذر العاية والسببية أما العاية فلما مرر وأما السببية والمجازاة
 فلأن فعل الشخص لا يصلح جزاء لنفسه إذ المجازاة هي المكافأة ولا معنى لمكافأته لنفسه وفيه بحث لأن
 المذكور سابقا هو أن حتى عند تعذر العاية تكون بمعنى كى أدخل الجنة وحتى أدخل الجنة إلى ذلك المعنى لأفعل
 شعارا أو مكافأة من خفض آخر مثل أسلمت كى أدخل الجنة وحتى أدخل الجنة إلى ذلك المعنى لأفعل
 من الدخول ولا امتناع في كون بعض أفعال الشخص سببا للبعض ومضميا إليه كالأنيان إلى التدبيرة وإذا
 كان حتى لا يطفئ المحض ففعل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام بقرا السلام وإليه ذهب المصنف
 أن حتى بمعنى الغاء المناسبة الماهرة بين التعقيب والعاية فالوأي وتعدى عقيب الأنيان من غير ترجيح

الأنهاء كما أن المناسبة التي ذكرها الشارح بقوله لأن جزء الشيء وسببه يكون مقصودا منه بمرة للعاية
 من المهي بالاشكأما صيرجارية في كل صور العاية كقوله حتى مطلع الفجر (قوله لعدم تحقق الضرب إلى
 العاية المذكورة) فالمراد الذي يلعب على الحقيقة عرف وأما إذا غلب ذلك الحقيقة ويعتبر العرف كما
 لو قال أن لم أضربنا حتى أقتل أو حتى تموت فهذا يجوز على الضرب الشديد باعتبار المعروف (قوله وما
 ذكره المصنف أقرب) لأن الأنيان يحتمل الامتداد بتعدد الامثال وبالجملة مراد القائل بالأنيان
 الأنيان المحصور وهو لا يحتمل الامتداد وهو المراد بالمصنف جنس الأنيان وهو أقرب لأن الظاهر أن
 مراد القائل جنس الأنيان (قوله لانه أحسان بدني) يعني إذا كان على وجه التعظيم والزيادة لا على
 وجه العقير والأهانة (قوله وفيه بحث لأن المذكور الخ) أعني بحثه بأن المراد مما سبق كون حتى
 بمعنى كى في الجملة لا أنهم متساويان في المفهوم بل افرق وقد صرح بقرا السلام باعتبار المجازاة في مفهوم
 حتى السببية وأما بحثه أسلمت حتى أدخل الجنة فمما اشتهر بين المسلمين من أن دخول المسلم الجنة مرتب
 على ادخال الله تعالى إياه بلطفه وبضله ففعل الشخص لم يصير جزءا من فعله بل الجزاء الدخول المطاوع
 لإدخال الله تعالى وهو ليس فعله ونحن لا ندعي امتناع كون بعض أفعال الشخص سببا بخاصة لبعض بل
 عليه صرويزاد ويتقوى فكيف الانتهاء والاقطاع قال (وقد يقال أن الصدر أعني الأنيان لا يتحمل
 الامتداد) أقول فيه بحث لانه يحتمل الامتداد بتعدد الامثال ولهذا وما ذكره المصنف رحمه الله

ان النكاح معنى شرعي يحصل من ارتباط الإيجاب والقبول الموجودين حاسرابطا سكمما يكون ملك المتعة أثره فالنكاح معنى غير الإيجاب والقبول وغير ملك المتعة بل الإيجاب والقبول من قوله زوجت تزوجت موضوع لانشاء النكاح يطلق على النكاح لما بينهما من العلاقة القوية حيث لا يتلف عنه المعنى لان الانشاء إيجاد معنى المفظ بقارنه في الوجود تنجسة للألفاظ الانشائية باسم معانيها وان اللام في الملك المتعة في قولهم النكاح عقد موضوع لملك المتعة ليست صلة الوضع بل للغاية كانه قبل عقد موضوع لمعنى يرتب عليه ملك المتعة ومقتضى ذلك ان لا يكون علاقة العجز السببية فافهم (قوله يعنى في الثاني لافي الاول الخ) هذه المسئلة تعرف بالايجابية لان أيا بكر الرضى الاسكاف كان له جواب يقابل له اسحق فكان اذا اراد تفهيم المسئلة لايجابه دعاه وقال هل لى اشتريت بمائة درهم فيقول نعم بل بألف ثم قال هل ملكك مائة درهم فيقول لا والله

حصل البر والافلا حتى لو لم يأت أوتى ولم يتعد أوتى وتعدى تراخيحت ولذا كورنى نسخ الزادات وشروها ان الحكم كذلك ان قوى الفور والافلا والافلا للترتيب سواء كان مع التراخي أو بدونه حتى لو أتى وتعدى تراخي حصل البر والافلا حتى لم يحصل منه التغذى بعد الايمان متصلا أو تراخيا في جميع العمران أطلق الكلام في الوقت الذى ذكر ان وقته مثل ان لم تأخذ اليوم حتى اتعدى وذلك نكح الاسلام اذا أتاه فلم يتعد ثم تعدى من بعد غير تراخي فقد برأوا وعليه انه اذا لم يتعد عقب الايمان ثم تعدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير تراخي وجوابه ان المراد ثم تعدى بعد ذلك غير تراخي عن الايمان بان أتاه وقتا آخر فتعدى عقب الايمان من غير تراخي والاشكال انما نشأت من جعل التراخي على التراخي عن الايمان الاول المدلول عليه بقوله اذا أتاه وحينئذ لا حاجة الى ما قاله ان المسئلة مروعة في الوقت أى ان لم تأخذ اليوم والمعنى غير تراخي عن اليوم الا أن لفظ اليوم سقط عن قلب السامع واعلم ان قولهم حتى اتعدى بانيات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتعدى بالجزم مثل ما تغذ لانه عطف على الجزم ولم حتى يتسحب حكم النفي على الفعلين جميعا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم (قوله بل اخترعوه) يعنى لا توجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل من حروا بما منع مثل جاء زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروه بمعنى الفاء المناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونهما التعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيس في المطاق لا حاجة في افراد الجواز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله مما عايناه لفظ نكح الاسلام صريح في انها استعيرت بمعنى الفاء وتأوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل

كون بعض أفعال الشخص جزءا لبعض أفعال نفسه (قوله وقال نكح الاسلام الخ) قال في فصول البدائع مجله عندى التنبيه على عدم وجوب الوصل الحسى وجواز التأخير بقدر لا بعد تراخيا عرفا قال وحله على طغيان القلم لسقوط اليوم بعد على عدم التراخي عن الايمان وقتا آخر بعد (قوله بانيات الالف ليس بمستقيم) أجيب عنه بان تقدير الكلام ان لم يكن منى ايمان فتعدى والعطف ضارعى في المعنى لا يحجب اللفظ كقوله مثل ذلك في قولهم تأتينا فتعدى ثانيا بالنصب أى لا يكون منى ايمان تأخير فيكأن الفاء شمة متعينة للعطف ولا يصح لفظ المنصوب معطوفا على لفظ المرفوع بل اكنى بالعطف بحسب المعنى فكذا ههنا ويمكن أن يجاب عنه أيضا بما ذكره الجعفرى في شرح الشاطبى من ان بعض العرب قد يحجرى المعتل في الجزم مجرى الصصح ومعناه ان الضمة قبل الجزم حذفت استغناء لافلا دخل الجزم سلط عليها امان تقدير اكثيرها وأعبدت لتعذر وعلمه قول قيس بن زهير

* أيا نبكأ ولا إنياء مأنسى * بانيات المياه مع انه مجزوم وعليه قوله تعالى انه من نقي وبصير بانيات ياء نقي على رواية قيسيل وقوله تعالى لا تخفدركا ولا تخشى على قراءة حمزة بانيات ياء تخشى مع انه معطوف على الجزم على وجه نقول الفقهاء حتى اتعدى من هذا القبيل (قوله وبطلان الحكم) عطف تفسيرى أى بطلان الحكم بالحنث على تقدير ترك التغذى عنده (قوله فكفى بقوله مما عايناه) قيسيل

أقرب قال (وقال نكح الاسلام اذا أتاه فلم يتعد ثم تعدى من بعد غير متراخي قدسبر) أقول قال نكح الاسلام وأما الفاء فانه للوصل والتعقيب حتى ان المعطوف بالفاء يترأى عن المعطوف عليه بزمان وان لطف هذا الوجه الذى وضع فظهور ان التراخي بمعنى تخطى زمان الطيف غير منافا للتعقيب بل المنافي له التراخي بمعنى تخطى زمان طويل بحيث يعدل في العرف تراخيا وهذا يظهر ان منأا لا يراد الفعلة عما قصده نكح الاسلام وأراد ان الجوابين المذكورين ليس بصوابين فتدبر قال (مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة) أقول فيه بحث لانه لا يتحمل أن يكون عرضه له وباراده في كتب الشريعة

ما لم يهافظ (قوله أيا بعد زوال المشتق منه فمجان) وقيل بل حقيقة وأما قبل قيامه فمجان بالاتفاق ومن ههنا فهم ان عدول

كبر بالعبد يكون سلباً
فستراحي من انطسه
ولا يجزى الاستبدال
في الكبر بخلاف الاول
فان قال

الشيخ الرئيس الى
اعتبار عقد الوصع
بالفعل عما اعتبره
القارابي من اشده
بالامكان مع اذنه
للعرف والاعه لا يحسن ولا
يعنى من جوع اذ لم تقده
المواقفة لهما هذا الجوع
لنص يحار باب الله
بالافان على ان الاطلاق
قبل قيام المأخذ ليس على
سبيل الحقيقة وقد
أعتبر هو هذا النوع
داخلاً في عقد الوصع ولا
شك ان ما توجهه وهم
داخض وان مقصود
الشيخ الرئيس ليس الا
مواقفه العرب والعلة
وقد حصلت فيما اعتبره
لعله تجازي المشاركة فيها
وهو ولا يدعي قط ان
الاطلاق قبل قيام مأخذ
الاشتقاق يكون داخلاً في
معنى الحقيقة على
مسائل المعنى ومذائق
الله هذا (قوله صدق
ديانه) أي بنى المفستى
جوانه على ما نواه وبحكم
عليه القاضي عروجه
كلامه ولا يلتفت الى
لما عناه لمكان التهمة كما
لو استفتى من يقبه بان

على الترتيب مثل الفاء ومن يكون موافقاً لذكر في الابدان واعماله مستعانة لما يفيد مطلق
الحج كالواو على ما ذهب اليه الامام العتاني لان الترتيب اسم العاية وعندنا المطابقة للاختلاف الجاز
الاسباب ولا يحسن ان الاستعانة بمعنى الفاء أي التعقيب من غير تراخي اسباب بين هذا الدليل اد
اعايه لا تتراني من المعاي (قوله الباء بالاصاق) وهو تعلق الشيء بالشيء وابصاله مثل مررت بريد
اذا الصفت حروك تمكن بلاسه ويد ولاستعانة أي طلب المعونة بشيء على شيء مثل يائه لم كنت
وبتوفيق الله حجت وقد يقال ان ارجحة الى الاصاق على ان الصفت الكتابية بالقلم فكيف
للاستعانة تدخل على الوسائل اذ يمكن استعانة على ان الصفت كالاعمال في البوع فان المقصود الاصل
من البيع هو الاشتقاق بالمسلك وذلك في المبيع والتمن وسيرة اليه لا في العالين المقود التي
لا يتفق بها الدلائل بل بواسطة التوسل الى المصاحفة لئلا لا تفرغ غير الاسلام دونه بل في
الاشغال على كرم الاصاق وجهه ان المقصود في الاصاق هو المصان والمصنوع به سبع عشرة الالة
فدخل الباء على الاشغال التي هي بمنزلة الالات فلوقال بعث هذا العبد بكر من الخطبة يكون بعثوا الكبر
ثمما ثبت في الذمة حالاً لوقال بعث كرام الخطبة فهذا العبد يكون سلباً ويكون العبد رأس المال والكبر
يحتمل ان يكون تعرضه له وراوده في كسب النثر بعبه لبيان الاحكام لمصداق عن العوام بماه على
ما تارة فوا بينهم وثلاثة كثيرة ذكرت في الهداية وغيره في مسائل الاطلاق وعبرها (قوله الجاز
الانصب أنصب) قيل فيه شائبة التناقض بيه وبين قوله في حيث استعارة الاعتاق وكرون اثبات القوة
أنصب فأخذ الاشتقاق لا يصلح دليلاً على ذلك الجواز ان ينقل اللفظ الى معصي غيره أنصب وثالثاً تقول
عدم كون ما ذكره ليس الاطلا على ان ياتي كونه من هذا الوب جسد ما هو منه فليأمل (قوله بالاصاق)
ذكر في معنى اليبس الباء أربعة عشر معنى اولها الاصاق وقال فان قبل الاصاق معنى لا يفارق الباء اولها
اقتصر سيوبه عليه والاصاق اما مقيني كما منحت زيد اذا قبضت على شيء من جسمه أو ما يحسنه من
توبه وحوه ولوقلت أمسكته احتمال ذلك وان تكون متبسة من انصرف أو عارضي خصوص مررت
بريد أي التصق من وري يمكن يقرب منه زيد (قوله مثل مررت بريد) زعم الاختشاش المعنى فيه
مررت على زيد بدل وانك لم تدروا عليهم وقبه بحث لان كلامنا من الاصاق والاستعانة انما يكون حقيقياً
اذا كان مقضياً الى نفس المجرور كما منحت زيد وسعدت على السطح فاذا قضى الى ما يقرب منه
فجاء كمررت بريد في تأويل الجماعة كقوله * وبات على البار البدي والحق * واد استوى القديان
في الجارية والاكثر استعمالاً الاولي بالترجيح ومررت عليه وان جاء لكن مررت به أكثر كان اولي بتقديره
أسلاً (قوله وان المقصود الاصل من البيع على قوله بمنزلة الالات) هذا المعنى ليس كتابياً جميع موارد
الباء ما لم تقول بعث هذا القوس بعشر ين ديناراً والمقصود بالبيع ليس الا الله ما يروى في قوله
سالت الندي والجودى أراكما * تبدلتما فلا بعزمؤرا
لا يذهب أحد الى ان المقصود ذلك لا عروجه كثير (قوله وخرجوا الاسلام الخ) وان قلت لما احتل هذا
أضاً فلم يجعل قول المصنف يندخل في الوسائل تقريعا على كونه بالاصاق مع ان الانس لتقديم
الاصاق عليه ذكروا متيقظه أولاً لاقت لاه لوجه على ذلك لزم عدم ذكره في الاستعانة اذ الفروع التي
ذكرت بعد هذا اروع الاصل فيجعل على اعلى قدم ذكر الاصلان لعمومه وأكثرتا آخره وبعه لاحتياجهما
لنوع سطر (قوله يكون سلباً) كون الصورة الاولي بعوا لثانية سلباً باعتبار وضع المسئلة في المبيع في
ليان الاحكام لمصداق عن العوام بماه على ما تارة فوا بينهم وثلاثة كثيرة ذكرت في الهداية وغيره في
مسائل الاطلاق وغيره اها (أي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وتوفيق الله تعالى جمعت)

لا تخرجي الا ان آذن
لا يجب لكل خروج اذن
بل ان آذن مرة واحدة
فخرجت ثم خرجت مرة أخرى
بغير اذنه لا بحث قالوا
لانه استثنى الاذن من
الخروج لان مع الفعل
المضارع بمعنى المصدر
والاذن ليس من جنس
الخروج فلا يمكن اعادة
المعنى الحق حتى وهو
الاستثناء فيكون مجازا

مستأنفه حتى يشترط التأجيل وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجرى الاستبدال في الكسر
قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكسر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر
الاشياء (قوله لا تخرجي الاباذني) معناه الاخر وجاملصا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له
مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصقته فيكون المعنى لا تخرجي الاخر وجاملصا باذني والتكررة في
سباق التثنية تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ماعده على حكم التثنية فيكون هذا من قبيل لا تأكل آكل لا لان
المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا تأكل ما سمي من الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام
واهذا لا يجوز فيه تخصيصه الا يرى ان قولنا لا تأكل الا يوم الجمعة ولا تأكل الا راكبا فيبطل عموم
الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا تأكل بدون الاستثناء لا يقيد العموم في الازمان
والاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو تكررة في موضع التثنية فيعم
ليس كما ينبغي (قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة) لان الغاية قصر لامتناع الغباو بيان لانتهائه
كان الاستثناء قصرا للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وأيضا كل منهما اخرج لبعض ما ينسب له

الاول حاضر بخلاف الثمن بدلالة الاشارة في المبيع والتشكيك في الثمن وفي الصورة الثانية بالعكس وهي
صورة السلم (قوله في جنسه وصقته) المناسبة في الصفة ان يكون كل منها كافعا مفعولا او ظرفا أو
حالا او شؤنا ذلك وأما المناسبة في الجنس فقد سمرت بهذه اطلاق المستثنى منه على المستثنى وليس ذلك شئ
اذ ليس المقدر في ما كسوته الاجبة شيئا مع صحة اطلاقه على الجبة بل لباسا كذا ذكره الشارح في بعض
تصانيفه فالمعتبر الجنس الغير يبيع على هذا الاصل قول محمد في الجامع انه لو قال ان كان في الدار الازيد
فقبله حران المستثنى منه بنو آدم حتى لو كان في الدار صبي أو امرأة أنه يباحث وان كان فيها ثوب لا يباحث ولو
قال الا حمارا كان المستثنى منه الحيوان فلو كان فيها حيوان غير الحمار يباحث ولو كان فيها ثوب لا يباحث
وعلى هذا القياس (قوله والتكررة في سباق التثنية) هذا تقرير كلام المصنف على وفق مراده والا
فسيعترض عليه في بحث المقصود بان المصدر في مثله لا تأكل كيد والتأ كيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة
فهو لا يدل الاعلى الماهية ولا تعم (قوله فاذا اخرج منها بعض الخ) أراد بالبعض جميع الخروجات
المصنفة بالاذن مسبق في بحث العام من ان التكررة الموصوفة تعم وانما يلزم به هنا اعتمادا على
ذلك السابق فلا ردانه لا يلزم من بقاء الخروج الغير المصنق بالاذن على حكم التثنية عموم الخروج المستثنى
لجواز ان يراد به خروج واحد مصنق بالاذن واعتراض عليه بانه كلام غير موافق لكلام القوم لان
المستثنى عندهم ليس بخارج بعد الدخول بل الاستثناء لبيان انه لم يدخل وانت خبير بانه منافسة في
العبارة والمقصود ظاهر وهو انه اذا لم يدخل بعض منها في حكم التثنية بقي ماعده على حكمه (قوله لا تأكل
الا راكبا) فلا يحتاج الى ما ذكره ابن الحاجب في توجيهه من انه مبني على المبالغة وتنزيل ما سوى
الراكب بمزلة العدم حتى لا يلزم المحال (قوله ليس كما ينبغي) لانه غير مطابق لما أجمع عليه جمهور

أقول طاب المعونة في المثال ظاهر واما في الاول فعلى سبيل التشبيه والمجاز قال (ظهران ما ذكر في
الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة الخ) أقول هذا مخالف لما قال في بحث الاقتصاد راعى على ما قال
ان المصدر في لا تأكل ليس بعام اذ لا لا يتناول الفعل على القدر بل على مجرى الماهية مع مقارنة الزمان فلا
يكون عاما فلا قبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا تأكل كالا فانه عام اتفاقا حيث قال وفيه نظر لان
المصدر لا تأكل كيد والتأ كيد تقوية الاول من غير زيادة فهو أيضا لا يدل الاعلى الماهية ولهذا صرحوا
بانه لا ينبغي ولا يجمع بخلاف ما لا يكون النوع أو المرأة وأيضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فقبله حر
وفى السفر خاصه صدق وبانه توجه بأن ذكر الفعل ذكر المصدر وهو ككرة في موضع التثنية فيعم ويقبل
التعريف بالام بصح ديانة (قوله الاصل الذي نحن فيه) وهو ان السبب المحض يصح اطلاقه على السبب دون العكس والمقترع عليه

القاضي يقضى عليه
بالاقرار (قوله لانه أراد
تخصيها الخ) فعمد
تصديقه قضاء لما كان
التمهلة لا لعدم صحة

التمهلة لا لعدم صحة

فيما نزل كله وان دخلت في المجلس نحو واسمها برؤسكم لا يشاؤك كل المثل تقديره المصغرة برؤسكم العلم ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمفعول في وصول أثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا بحث استعجاب الآلة بل ينفي مهم ما يحصل به المقصود بدل بحسب استعجاب المحل في مصمت الحائط يمدى لان الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصود اقرباد كانه بمحل اليد واذا دخل الباء في المثل وهي حرف مخصوص بالآلة فذهب شبه المحل بالآلة فلا يراد كانه وانما ثبت استعجاب الوجه في التيميم وان دخل الباء في المحل في قوله تعالى فاسمها وبوجوهكم لان المصحح حذف عن المحل والاستعجاب ثابت فيه فكذلك في سلقه او حديث جمار وهو مشهور وزاد على الكتاب (على الاستعلاء ويراد به الوجوه لان الذين يداوون وبركبه معنى

المصير (قوله ولا بحث بالمثل) لقائل ان يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل من خرج وهو ان يكون على حلق الباء اي الابان آذن نصير بغيره لا باذن وحذف حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين يمتنع هذا الوجه سالم عن المعارض واشار في المصطلح الى الجواب بان قولنا الاخر وجاذا في كلام مستقيم بخلاف قولنا الاخر وجاذا فيكم بكم يا محتمل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم حسب تقادير القرية العتيقة والمفتنية زهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي (قوله وقالوا ان دخلت في آلة المسح) المصح هو المصطلح بباطن الكتاب فالدخول المسح محل الفعل والمعتبر في الآلة لا قدر ما يحصل به المقصود ولا يشترط فيه الاستعجاب فاذا دخلت الباء في المثل صار شيعم بالآلة فلا يشترط استعجابها ايضا لان المقصود شبهة الاصلان الفعل وانما وصف الاصلان في الفعل جعل نصير الفعل مقصود الاثبات صفة الاصلان والمحل وسيلة اليه فيكون فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالأس وذلك حاصل ببعض رأس فيكون التبعيض مستفاد من هذا من الوضع والفعلة على ما سبب الى الثاني قوله هذا قال جابر الله ان المعنى الصغرة المصح بالأس وهذا شامل للاستعجاب وغيره واذا قد ظهر ان المراد التبعيض والثاني اعتبر ان ما يطابق عليه اسم المصح ادلائل على الزيادة ولا مجال في الآلية وذهب ابو حنيفة رحمه الله الى انه ليس بمراد محصور في ضمن عمل الى جسمه مع عدم تأدي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدار صار مجاليته النبي عليه السلام بقدر التأسيس وهو الريع واجاب المشايخ رحمه الله بان عدم

الاصولين من ان العموم في المصدر المذكر كور أو المقدر في المصنف في الفعل (قوله لقائل ان) وقول الخ) اوجب عنه بان التقدير خلاف الاصل فلا يصار اليه الا الصيغة ولا ضرورة هو عورض بان المصير الى الجار كناية الامع امكان الحقيقة خلاف الاصل ايضا (قوله فانه محتمل لا يعرف له استعمال) قيل عليه لا اختلاف فيه على تقدير الباء والصواب ان يجاب به ترجيح كثرة الاذلة لا عبرة بما لم يقره الا يرى انه لو كان في جانب آية وفي آخر آيتين لا تترك الآلية الواحدة ولا يقال تعارضت الاثبات فثبتت الآلية الاخرى سالمة عن المعارض اوجب بان مراد صاحب الملبوط ان مثل هذا التركيب لم يسمع الا ان فيه فسادا من جهة المعنى وفيه تأمل (قوله المسح هو المصطلح بباطن الكتاب) فيه بعد لان الباطن ليس بشرط اجاعا ولا الكف ولا يجوز العس نظاها ان لمس طرف من شعرة لا يسمى مسحا بل الاقصر منها ما انصف في شرح الوقاية من ان المسح امر الابدان قلت يلزم منه ان لا يتأذى بل يقسه المسح بوضع الاصابع الثلاثة أو الاربعة من غير مد وقد صرحوا بجموده قلت لما كان المحل قابلا للتحقق الامر ان اقيم الاصابة مقامه لمحصل المقصود بها وهذا كما يسقط فرض المسح اذا واصل المصطفى الوضوء من وسط رأسه على وجهه كاصحح به في التفسير قوله بينه النبي صلى الله عليه وسلم بقدر التأسيس (لما روي عن النبي بن شعبة ان النبي صلى الله عليه وسلم انى سباطة قوم قبل وفوا ومسح على ناصبته وخفيه فان قلت حديث المعرفة كيدل على تعيين المقدار يدل على تعيين الناصبة مع ان المذهب مطلق الريع اوجب بان الحديث لو دل على تعيين المحل يكون نسخا للكتاب ولو حمل على تعيين المقدار يكون ميا ووخبر الواحد صالح للبيان لا للسخ كاتفرو في قضا هذا (قوله وهو الريع) قيل تقدير الريع بعنيت الناصبة كما هو المشهور ومضى على

التخصيص قال (واشار في الملبوط الى الجواب الخ) أقول يمكن ان يدعى بان اختلافه على تقدير سلبه انما هو من ترك بعض المقدورات وهو الباء وذكر بعضها وهو شروها حتى اذا قدر هكذا لا يخرجني الاخرى ما ان آذن لك لا ينبغي احتلال املا بل الجواب انهم صرحوا بالآلة لا عبرة بكثرة الاذلة بل بقوتها لو كان في جانب آية وفي جانب آيتين أو في جانب حديث وفي آخر حديثان لا يترك الآلية الواحدة ولا الحديث

وقوع الطلاق بلفظ العلق على غير عكس الا انه لما روي بلفظ الاول اوردوا الفروع في قوله

تأدى الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على قوت الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبني على الخلاف في اشتراط الترتيب وأما سبب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء على المحل فقد ثبت بالسنة المشهورة بكيفية ضربتان ضربتهما بوجه وضربه بالذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه ثبت ترك مسح الرأس وغسل الذراعين تخفيفا (قوله يستعمل للشرط) يعني قد يستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعده شرط لما قبله كقوله تعالى يا باعث على أن لا يشرك بالله شيأ أي بشرط عدم الاشراك ولا تخاف في أماسه للجماعة يقال يا باعث على كذا وكونه للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لان في أصل الوضع للذراع والجزء لازم للشرط (قوله في المعاضات المحضه)

مد كره الامام محمد من أن الرأس قد زال ومودان ومنبت الناصبة والا فالرأس أز يد من ستة عشر أصبعها فكيف تكون الناصبة المقدرة بأربع أصابع وربع الرأس بحسب المقدار وقيل المراد بالبربع في المشهور الميم (ربع التحقيق والتعريب) (قوله فصار مجعلا بينه النبي صلى الله عليه وسلم الخ) ان كان حديث الناصبة مقارنالا وضوء النبي صلى الله عليه وسلم فلا يما ظاهر وان كان متأخر عنه كان العمل بالفرض أعني مسح الربع في ضمن مسح الكل قيل ان كان المقدار مخصوصا بواو وما يقال ان الجملة ما لا يمكن العمل به قول البيان معناه ما لا يمكن العمل به باعتبار خصوصيته ومسح ربع الرأس كان غير يمكن العمل به باعتبار ان الربع بخصوصيته فرض وان أمكن تخصيصه في ضمن الاستيعاب (قوله مبني على قوت الترتيب) فيه بحث لان المفهوم من الكفاية ان مراد الحقيقة ان القدر المذكور وحاصل في ضمن غسل الوجه فلا يحتاج الى استحباب على حد ذاته فلهذا هو البربع فلا يما في الجواب المذكور (قوله فصار الخصال مبني الخ) فيه بحث أما أولا فلان الخلف لا يكون مبني على ذلك لاجزأ عند الشافعي رحمه الله غسل الوجه ثانيا بغسل اليدين في المرفقين وليس كذلك أما ثانيا فلان الخلاف في مقدار المسح باقي سواء اشترط الترتيب أم لا والالزام المسح عند أي جنسية رحمه الله وأنها باثني ما يطابق عليه اسمه وليس كذلك (قوله قد ثبت بالسنة المشهورة) فيه بحث وهو ان المفهوم من آية التيمم عدم الاستيعاب بحكم الباء فاذا ثبت الاستيعاب بالحديث المشهور يكون ناسخا للكتاب لان الزيادة على الكتاب نسخ كإسراءه ووضوح الكتاب بالحديث المشهور وان جاز اعدم اشتراطهم التساوي بين المتعارضين كما سيبي الأن قوله عليه السلام المائدة آخر القرآن نزولا فاحوا حلها وحرموا حرامها يدل على ان جميع أحكامها ثابتة غير منسوخة لا بالكتاب ولا بالسنة وقد يجب يجوز أن يكون هذا الحديث نفسه أيضا منسوخا (قوله ضربه بالوجه وضربه بالذراعين) قيل لا دلالة في هذا الحديث على الاستيعاب وأجيب بأن لفظ الوجه والذراعين اسمان للمجموع فلو لم يحمله على الكل لزم إرادة البعض بطريق المجاز بلا قرينة ولا قرينة وهذا لا يجوز (قوله وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب) اعترض عليه بان المسح على الخلف خلف عن غسل الرجل ولم يؤخذ حكمه في المقدار اذا الاستيعاب شرط في الغسل دون المسح وأجيب بانه مخالف الأصل بما روي أنه عليه السلام مسح على ظهر خفيه خطوطا بالأصابع

الواحدة ولا يقال تعارضت الآيات فثبت الأخرى سالمة عن المعارض وكذا الخلاف في الحديث قال (قد ثبت بالسنة المشهورة الخ) أقول ان قيل لا دلالة في الحديث على الاستيعاب قلنا يدل عليه لفظ الوجه والذراعين لانها اسمان للمجموع فلو لم يحمله على الكل لزم إرادة البعض بطريق المجاز بلا قرينة قال (وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب) أقول اعترض بان الخلف لا يلزم أن يكون على هيئة الأصل فان المسح على الخلف خلف عن الغسل والاستيعاب شرط في الغسل دون المسح وبما يعلم من تقر برغز الاسلام حيث قل وبدا لالة الكتاب لانه شرع خلفا عن الأصل وكل تخصيص يدل على بقاء

لان الضرور يناسب
الاصاق هذا بيان علاقة
المجاز وانما راد به المجاز
لان المعنى الحقيقي وهو
الشرط لا يمكن في
المعارضات المحضه

الطالان لان ازا للملك
المتبعة ليست مقصودة

منه (قوله فان العشق
وضع) يعني ان الغرض
منه هذه لانه موضوع
لها التجاوز بناء على إقامة
الغرض من المعنى مقامه
على ما صرح به المصنف
رحمه الله فيما نقل عنه
(قوله ان كل منهما) علة
للمعنى وقوله لانها لا تصح علة
للمعنى (قوله لانها) أي
الاستعارة لا تصح بكل
وصف اذ لا رب في عدم
حصة استعارة السماء للارض
وبالعكس علاقة الوجود
والحدوث وانحو ذلك ولا
الاسد للبحر والمجموع
مع انهما وصفان ملازمان
له بل التجوز له طريق
مخصوصة من جهة واضع
اللفظة بالوضع التوحي
والثبات منسبة في
الاستعارة اعتبار علاقة

المشابهة في وصف خارج
ظاهري المشبه به وروبه
فيه أقوى منه في المشبه
لان مبناها على المماثلة
في حال المشبه به دعوى انه
عين المشبه به فلا يصح
استعارة الاسد للاربع

في الطلاق عندهما
وعنده للشرط عملا
بأسله أي عند أبي
حنيفة وجه الله كلمة
على في الطلاق للشرط
لان الطلاق قبل الشرط
فحصل على معناه
الحقيقي (في طلقني
ثلاثا على ألف فطلقوا
احدة لا يجب ثلث
الف عنده) لانها
للشرط عنده واحدا
الشرط لا ينقسم على
أجزاء الشرط (ويجب
عندهما) أي ثلث
الالف لانه في الباء
عندهما فيكون الالف
موصولا للشرط واجزاء
العوض تنقسم على
أجزاء العوض

أي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والوكالة
على المال معارضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الر وجملة على يتحمل معنى
الباء فيحصل عليها بالادلة الخالية وعنده للشرط مالا بالحقيقة ولو كانت الزوج طلقني ثلاثا على ألف فطلقها
واحدة فلهما يجب ثلث الالف لان أجزاء العوض تنقسم على أجزاء العوض وعنده لا يجب شيء لان
أجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء الشرط وتحقق ذلك ان ثبوت العوض مع العوض من باب المقابلة
حتى ثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك وتنتفع أقدمه على الاكثر بميزة المتعاضدين
وثبوت الشرط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف الشرط على الشرط من غير يمكن ان
انقسم أجزاء الشرط على أجزاء الشرط ولزم تقدم جزء من الشرط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة
واما اذا طلقني ثلاثا بألف فطلقها واحدة فلهما يجب ثلث الالف لان الباء لانه عوضا وانما لا يجب
التوزع ولو كانت طلقني وضررتي على الالف فطلقها واحدة فلهما يجب ما يخصه من الالف لان المقابلة
ملاحظة ظاهر الحال اذ لو حصل على الشرط كان البدل كله عليها كالمواثبات ان طلقنا ثلث الالف فطلقنا
لهما في طلاق الضرر بعد طلاقها حتى يجعل الالف جارا لطلاقها جميعا بخلاف ما تقدم من ان وانهما في

والحقيقي في الجواب ان المصح على الحذف بدل عن عمل الر بيل لا خلاف والفرق ان البدل بشرط مع
امكان البدل منه وشرط المعبر الى الخلف تعذر الاصله كان البدل بغيره فلهما يجب ثلث الالف فطلقها
للحقيق فلا يلزم من اعادة صفة البدل منه (قال المصنف لا تقبل الحظر) أي التعليق بالحظر وهو اليرد
بين الامرين والمراد هنا الامر المتردده الذي هو بصدان يقع وأن لا يقع (قوله من جانب المرأة) أي قدومه
لانها من جانب الزوج عين كاصح من غير الاسلام ولهذا اذا قال ابتداء طلقنا ثلاثا على ألف لم يمكنه
الرجوع قبل قبولها لانه يقتصر على تجلته (قوله فعندهما يجب ثلث الالف) ويكون المطلقا ثلثا (قوله
وعنده لا يجب شيء) ويكون المطلق رجعا (قوله وتحقق ذلك ان ثبوت العوض الخ) فيه بحث وهو
اهم قالوا انه يرجع في استحقاق نصف المهر بنصف العوض لاني استحقاق نصف العوض وقالوا في نفيه
ذلك ان كل جزء من أجزاء العوض عوض عن جميع الهبة فاداني من العوض شيء لا يرجع فيه لم ان كل جزء
من العوض ليس في مقابلة جزء من العوض ويمكن أن يقال ما ذكره من الحقيقي انما هو في المبادلات
المقصودة من الماهين وان البعض ينقسم على البعض فيها لتحقيق المقابلة في عوض الهبة في حق الواهب
ليس على سبيل المقابلة لان الموهوب له من الموهوب ابتداء من غير ان يقابله شيء فلم يعتبر حقه حكم
المقابلة (قوله وثبوت الشرط والشرط الخ) فيه بحث لانه اذا قال لاسوته ان كذا كل واحد منهما
ما شرط والقي ثم كام واحدة من يقع الطلاق على ثلث الواحدة فصدنا بقسم أجزاء الشرط على أجزاء
الشرط ويمكن أن يجاب عنه بعد تسليم وقوع الطلاق حينئذ على ثلث الواحدة بان ذلك اشكرار
الشرط في الحقيقة وان كلمة كل نقيض للمعوم (قوله لم تقدم جزء من الشرط على الشرط) مشالو
طاعة واحدة في صورة الشرط لزم تقدم جزء من الشرط وهو الطاعة الواحدة الكائنة في مقابلة ثلث
الالف على الشرط الذي هو الالف وهذا مبني على ان مجموع الالف شرط بالنسبة الى كل جزء من أجزاء
الشرط والافتقار الى لا يستلزم تقدم الكل من حيث هو وكل لا يلزم ما ذكره من ثبوت المعاقبة
(قوله يجب ما يخصه من الالف) أي يوزع الالف على مهران مثل لهما وان كان على السواء
الباقى على ما كان فان معناه ان المهر من حفظا في الوصو وأقيم المصح على العضوين مقام غسل
الاعضاء الاربعه ويكون تنصيفا وكل تنصيف يدل على بقا الباقي على ما كان كصلاة المسافر وعدة
الامه وحدا العبد وكان الاستيعاب في الاصل شرطا فيبقى في الخلف كذلك وجود التنصيف بخلاف

عمل الحقيقة بالنسبة الى
محل الجار (قوله بل يعني
المشروع فيه كيف شرع
الخ) بمعنى انما يصح
استعارة الطلاق للعتاق
باعتبار اتصالهما في
معنيين ما المشر وعين
كيف شرط ولكن
لا اتصال بينهما فيه فإ
قبل كلمة بل يدل على
اشتراط وجود الوصف
الصالح في مطلق
الاستعارة وما عداها على
أن يكون ذلك الوصف في
الوجه المشر وفي
استعارة الالفاظ

الشرطية أكثر حيث لا يلزمها بعض الإطلاق متى (قوله وأما من فقد هـ) يكون للبين أو التبعيض أو غيرهما والمحققون على أن أصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة إليها وذهب بعض الفقهاء إلى أن أصل وضعها للتبعيض دفعا للاشترط وهذا ليس بسديد لا طابق آفة اللغة على استحقيقه في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لا يتسدها الغاية وإلى لانتهاء الغاية وهو المسافة أم لا لا اسم الجنس على الكل إذا الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء (قوله بعث إلى شهر) أي موجب لا النمر إلى شهر على أنه حال (قوله أنت طالق إلى شهر) إن نوى التخيير أو التأجيل فذلك والأبعد بعد مضي شهر صرف فالأجل

قالوا يجب نصف الانف وعلى هذا القياس كذا نقل عنه (قوله لا يلزمها بعض الإطلاق) لتأمل أن يقول هذه القاعدة قائمة في مسئلة الضرر أيضا حيث لا يلزمها شيء بطلانها وحدها إذا جلتا على الشرط أن يكون الشرط المجموع ولو لم يوجد أيضا بقا الضرر في نكاح زوجهما من أحوال الأشياء عندهن وبأعضائها لهن على ما يرى في زماننا اللهم إلا أن يراد أنه لا فائدة لها بحرف في الشرع (قوله وأما من فقد هـ الخ) الظاهر أن عبارة المصنف إلى قوله فقد وبابتداء كلام الشارح من قوله يكون ويبعد أن يكون ابتداء كلام الشارح من قوله فقد على أن تكون الفاء جواب أم لا أن أم من كلام المصنف وتقدير مشله في الشرح بعيد ويحتمل أن يعتبر ابتداء كلام الشارح من قوله فقد على أن لا يكون الفاء جوابا فليتبأمل (قوله والتبعيض أو غيرهما) ذكر ابن هشام في معنى اللبيب بن خمسة عشرة معنى من جملتها المجاوزة التي هي معنى عن واختلف في مثل قولهم زيد أفضل من عمرو وقد ذهب سيبويه إلى أنها لا ابتداء الارتفاع في نحو أفضل منه وابتداء الانحطاط في نحو أسوأ منه وزعم ابن مالك أنها للمجاوزة كانه قبل جاوز زيد عمر في الفضل قال وهذا أولى مما ذكره سيبويه لا يقع بعدها في وفيه بحث إذ لو كانت للمجاوزة لصح في موضعها عن وما ذكره ليس بال لازم إذ لا يلزم لكل مبتدأ متتهى (قوله إلى أن أصل وضعها للتبعيض) رد عليه الأصفاة في شرح البديع بأن معنى التبعيض لا يتصور في قولك خرجت من البصرة فإنه إذا غارها غار في جميع فواحيسها ولا يتصور أن يكون خارجا من بعضها دون بعض آخر ولا في قوله تعالى فاجنبوا الرجس من الأوثان إذ ليس المراد بالامتناع من بعضه وجوابه أنه لا يلزم من كون لفظ حقيقة في معنى محض معناه الحقيقي في جميع المواد فالصواب في الرد ما ذكره الشارح (قوله إطلاقا لاسم الجزء على الكل) قال صاحب الترجمة فيه نظر لأن نهاية الشيء ما ينتهي به والشيء انما ينتهي بضده فكيف يكون جزءا منه حتى يطلق الجزء على الكل ثم قال هـ ما يبتداء بالغاية غاية الابتداء وبانتهاء الغاية غاية لانتهاء إذا ابتداء لغاية وكذا الانتهاء وجوابه منع أن الشيء انما ينتهي بضده بل ينتهي بجزئه الأخير على أن كون ضد الشيء جزءا منه لا دليل على بطلانه إذ المجتمع أنصاف الشيء بالضدين معاني حلقها واحدة من جهة واحدة وأما اجتماعها في الوجود اجتماع الكل مع الجزء فلا فلاح فيه ألا يرى أن السواد والبياض ضد البقرة مع أن كلامهما مجزؤه منها وحل عبارتهم على القلب بعد تسليم محتمه بعيد على هذا لا حاجة إلى أن يقال أخلاق الغاية على المسافة بخلاف المرتبين حيث أطلق الغاية أولا على آخر جزء من الشيء لمجاوزة بينه وبين النهاية ثم أطلق اسم آخر الجزء على الكل والتوجيه الحسائي عن شائبة التعسف أن يقال إن الغاية مستعملة في معناها الحقيقي وهي جنس والابتداء والانتهاه قدران له فكان إضاقتهما إليه إضافة الفرد إلى الجنس ولا محذور فيه إذ لا يلزم منه انقسام الغاية وانما يلزم أن كان إضاقتهما إليه إضافة لا يزال الكل كما قوهه الشارح ويؤيده قول الأئمة في مسئلة على من درهم إلى

ان اخلفه فظاهر) أي ان أحتمل الانتهاء إلى الغاية (والأمان أمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذلك نحو بعث إلى شهر يتأجل الثمن) لأن صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء إلى الغاية لكن يمكن تعليق قوله إلى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقولها بعث وأجلت الثمن إلى شهر (وان لم يمكن) أي وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه (يحمل على تأخير صدر الكلام ان احتمله) أي التأخير ولم ينسب التأخير والتخيير يقع عند مضي شهر وعند فرجه الله يقع في الحال) فيبطل قوله إلى شهر

الطلاق والعناق لان الطلاق في اللغة رفع القيد وازالة الحبس نقل إلى رفع قيد السكاح والعناق القوة ومنه عناق الطير يسوارحها وعناق الفرخ إذا قسوى على الطير ان وفرس عتيق السابق والبيت العتيق القديم وللصديق لجماله وأقدمه في الاسلام والطير أو شرفه أولعته من النار وقيل

مع الخلف والغسل إذ لا تصح في ذلك مع أن التعسف مطلوب

قالت أمه لما وضعته هذا عتيق من الموت وكان لا يعيش لها ولد وهذه المقهومات كلها ترجع إلى زيادة قوة في معانيها وباعتبار التقدم

رأسها لا تدخل تحت
المعا وان لم تكن أى
وان لم تكن غايه قبل
نكلمه (فصدر الكلام
ان لم يتناولها فى مسند
الحكم وكذلك مع ما عدا
الصيام الى الليل) فان
صدر الكلام لا يتناول
العاية وهى الاصل فتكون
العاية حينئذ مسند الحكم
الى ما قبله وكذلك جواب
الشرط أى لا تدخل
العامة تحت المعاي (وان
تناولها) أى تناول صدر
الكلام العاية نحو اليد
فاما تناول المسرف
(فقد كرها لا سقطا
ماوراءها) أى ذكر العاية
يكون لا سقطا ماوراء
العاية (يحوالى المسرف
فتدخل تحتها) عيا
أو السابق جاء بيت أوس
ابن حجر حيث قال
على البسة عفتت
قديما
وليس لها وان طلبت
مرام
بأن العذر قد علمت معد
على وجارنى متى
حرام
والمنه الى سلف من قديم
انه لا بعدد ولا يرى
يجازنه وام الارام يحس
وقد علمت ذلك معد
فلاعتاق انبات القسوة
واعتق الشرح خلوص
مكهوى عن آثار البقرة والله

الى الاضاع اجتزأ من الاعاء وعند ذفر بقية الحال لان التأجيل والتوقيف صفة لموجود لا بد من
الوجود في الحال ثم يلو والوصف لان الطلاق لا يقبله (قوله ثم العاية) اختصارا وان المذكور بعد
الى هل يدخل قبضه قبله حتى يشعرا الحكم أم لا والمحققون من الامة على انها لا تفيد الانتهاء العاية من غير
دلالة على الدخول أو عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى العاية بغار ان يقع على أول الحدود
يتوغل في المكان لكن تنتهي الحائط لان العاية غايه وما كان بعده شئ آخر لم يتم غايه وفصل المسند
بالعاية اما ان تكون غايه في الواقع أو مجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غايه قبل التكلم فيس
لا تدخل سواء تناولها المصدر كالمسكة للارأس أو لا كالسنة للسحاب وهذا ما لو ان العاية اذا كانت قائمة
بنفسها أى موجودة قبل التكلم غير معقوفة الى الوجود الى المعاي لا تدخل لام قائمة بنفسها فلا يمكن
أن يستعيها المعاي لكهم ذهبوا الى انها اذا تناولها المصدر دخل سواء كانت قائمة بنفسها أو لا في
مسئلة السمكة يتناول الاكل الى رأس عنده ولا يتناولها عندها المسند وان لم تكن غايه قبل التكلم فاما ان
يتناولها مصدر الكلام أو لا وان تناولها تناول اليد للمرفق وذلك لان ذكرها ليس لمدا الحكم لئلا يان
الحكم عندئذ لا سقطا ماوراءها فتبقى هي داخله تحت حكم المصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول
الليل لم تدخل لان ذكرها لمدا الحكم اليها فيتمد الحكم اليه وينتهي بالوصول اليه فيجزم الوصال لوجوب
عشرة هل يدخل البستان أم لا (قوله وعند ذفر) وأنى وسنأ اضاى رواية كذا في فصول البستان
(قوله لان التأجيل والتوقيف الخ) معنى التوقيف أن يكون الشئ ثابتا في الحال وينتهي بالوصول المذكور
ومعنى التأجيل أن لا يكون ثابتا في الحال كذا جيل مطالبه الشئ الى معنى الشهر (قوله ثم العاية
الوصف) أشار الى جوابه أولا بقوله اجتزأ من الاعاء واليه أشار المسند أيضا بقوله ومطل قوله الى
شهر (قوله لان الطلاق لا يقبله) لا يرد على هذا دخلت الدار ذات طابق أى يس معناه استطاع
وقد شئت الدار على الترتيب بالمعنى المذكور فانه تعليق والمرفق بين التوقيف طاهر لم قصد
التعليق في سورة التوقيف مع دون العكس (قوله ولا يتناولها عند المسند) بالى في قوله البستان الخ
القائمة بنفسها عن التفصيل لا يحصل له اقامة لان أصول فخر الاسلام وغيره واما عقلا وان كون
الشئ في الدور أو الخروج شملها العدم الفصل انتهى وان أعجب باننا لو قلنا بالدخول في سورة القيام
بنفسها وانناول المصدر ولتي ذكر العاية اذا الدخول ثابت بدون ذكرها وليس لها ماوراء حتى يذكر
لا سقطا فقد كرا العاية ههنا أول الخروج من تناول المصدر على الدخول قلنا منقوض بعدم دخول
حائط البستان في البيع طريان مثل ذلك الدليل فيه كالايجي على انه يمكن أن يكون ذكر العاية دفع
احتمال ارادة بعض ماسوى الرأس من السمكة مثلا بخارج هذا أعنى ذكره فقط يدفع احتمال التجوز من
الذى قبله يسمى اصطلاح الاصول بيان التقدير فلا يرد ان صرف اللفظ الى حقيقة لا يحتاج الى دليل
بل المحتاج ارادة معناه الحيازي (قوله أى موجودة في التكلم الخ) الفرق في تحقيق هذا المعنى بين الرأى
والمرفق والدليل كما يشعر به سابق كلامه محل تأمل ولو قال غير معقوفة في العاية الى الحكم بان يحمل
قوله موجودة قبل التكلم على الوجود وصف العاية كجاءه نصيبه سوق كلامه لكان أظهر فتأمل (قوله
ان تناولها المصدر تدخل الخ) وذلك لان اليد على الانتهاء مطمئنة والنهاية نطاق على ما يتيسر به
الشئ فيدخل في حكمه لانه جزء منه وعلى ما يتيسر عنده فلا يدخل في حكمه ويكون قائمة بنفسها لا ياتي
الدخول بطريق الجزئية لان الكل يستتبع الجزء (قوله وان لم يتناولها كالصيام الخ) لا يشكل هذا
الشيء بقوله تعالى سبحانه الذي أسرى عبده ليلام السجدة الحرام الى المسجد الأقصى فان مطابق الاسراء
لا يتناول مع دخوله في الغيابة لان دخوله عليه السلام المسجد الأقصى مثبت بالاحاديث المشهورة ولا عوج
هذا الكلام (قوله فيجزم الوصال) وهو ان يصوم يومين من غير أن يفطر بالليل وذلك لانه أمر بالقيام

الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان ملاحظا فظاهر وان كان محتصا به فمضان فلهذا قال بالفصل أي بجمرة الورد في رمضان وجوازها في غيره فقول وان لم يكن شرط جوابه الجملة الاسمية التي مبتدأها قوله فقدر السكابر وغيرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله كذلك أي فظهر مثل الاول في عدم الدخول وقوله في ليل الحكم اعتراض لاجزا ليكون قوله كذلك جزءا من شرط محذوف لان المقصود ههنا اثبات أن الغاية داخلية أو غير داخلية لاثبات انهم المذمومون أو غيرهم فلي هذا ينبغي أن يكون جزءا من قوله وان تناول هو قوله فيدخل تحت الغاية لا قوله فذكرها الاسقاط ما رواه ما قبل هو جملة معترضة تنبيه على علو الحكم فافهم * واعلم فعمل المرء ينفعه * (قوله والفقيرين) دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظرم من وجود الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما بدو ومع الدليل ولذا اذا دخل في مثل قرأت الكتاب من أوله إلى آخره بخلاف قوله قرأته إلى باب القياس مع ان الغاية من جنس الغاية الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النجاة الثالث ان ما ذكره يستلزم في

المنتهى بالليل وذلك بطريقان شدد وهو الاقطار قال الشارح في شرح الكشاف وميناه على ان الدليل غاية الصيام وان متعلق به وهو ظاهر لا يوجب وفيه بحث لان الصوم الشرعي هو الامساك المقارن للنية وانتهائه قد يكون بانتهاء النية لا بانتهاء الامساك فلا دليل حيث شدد على ما ذكر ويمكن أن يقال المراد بالصوم ههنا نفس الامساك واشتراط قران النية ثبت بقوله عليه السلام الاهمال بالنيات فالنية ههنا لا في نفس أقوال الان ههنا انتباه تاما مستحصى الشروط فالغاية نفس الصيام فذكر دليلا على ما ذكره قائل * (قوله واعلم فعمل المرء ينفعه) مصراع يثبت آخره * ان سوف يأتي على ما قلناه وفي ابراده ههنا غلط فانه في الظاهر بيان سبب البحث على العلم وفي التحقيق ابراده مثال للجملة اعترضه بانها لا يلائم * (قوله واعلم فعمل المرء ينفعه) مصراع يثبت آخره * (قوله وزك ما هو المختار) أجيب عنه بان المذهب المختار الذي ذكره هو المذهب الرابع بعينه اذ خاصه لان اللى لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل غايته انه اعتبر الدليل من نفس اللفظ وهو يتناول الصدور وعدمه لان الادلة الخارجية غير مضبوطة ثم كون تناول الصدور وعدمه قاعدة في الدخول والخروج ليس على سبيل القطع اذ ربما عاينت الخروج مع تناول والدخول مع عدمه ولو جرد دليل أقوى بل بمعنى الظهور والدخول في من أوله إلى آخره وعدم الدخول في الباب القياس اذا لم يعد قراءته بقراءة مقام الاقطار في الاول والتفسير في الثاني وانت خبير بان القائل بالمذهب المختار لم يحصر دليل الدخول وعدمه في تناول الصدور وعدمه كما في المذهب المختار بل أطلق الدليل فادعاء كونه المذهب الرابع بعينه لا يتخلو عن بعد وان ادعه عدم تخصيس المذاهب في الكتب المشهورة * (قوله فكيف يعارض القول بعدم الدخول) أجيب عنه بان ما نقله من المذهب المختار يدل على كونهما ضعيفين لمخالفة كل منهما باء والضعيف جدا اجاز أن يعارض المذهب في الجملة اذ لا يلزم اشتراط المساواة بين المتعارضين كيف وقد صرح جوابا بشرط التعارض أن يكون الدليلان متساويين في القوة أو متغايرين بظاهر أو صرح جوابا بان القيد الأخير يدرج تعارض المتواتر المشهور اللهم الا أن يمنع التواتر أيضا * (قوله الثالث ان ما ذكره الخ) أجاب عنه صاحب الترجمة بان الراس غالما لا يدل في السمكة في حق الاكل لا في الاكل عادة وانت خبير بان لا يسمي ولا ينبغي من جوع اذ المراد بسبب السمكة ما يتناوله الصدور ويكون غاية قبل التكلم لا في خصوصية الاكل

قال * واعلم فعمل المرء ينفعه * آخر هذا المصراع * ان سوف يأتي على ما قلناه * لا ينبغي ان استعمال هذا المصراع ههنا في غاية اللطف ومنه ما لا يحسن فان قوله فعمل المرء ينفعه بيان سبب البحث على العلم في الظاهر وابراده مثال للجملة المعترضة بالفاء في التحقيق ثلثه * (قوله واعلم فعمل المرء ينفعه) مصراع يثبت آخره * (قوله وزك ما هو المختار) أجيب عنه بان المذهب المختار الذي ذكره هو المذهب الرابع بعينه اذ خاصه لان اللى لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل غايته انه اعتبر الدليل من نفس اللفظ وهو يتناول الصدور وعدمه لان الادلة الخارجية غير مضبوطة ثم كون تناول الصدور وعدمه قاعدة في الدخول والخروج ليس على سبيل القطع اذ ربما عاينت الخروج مع تناول والدخول مع عدمه ولو جرد دليل أقوى بل بمعنى الظهور والدخول في من أوله إلى آخره وعدم الدخول في الباب القياس اذا لم يعد قراءته بقراءة مقام الاقطار في الاول والتفسير في الثاني وانت خبير بان القائل بالمذهب المختار لم يحصر دليل الدخول وعدمه في تناول الصدور وعدمه كما في المذهب المختار بل أطلق الدليل فادعاء كونه المذهب الرابع بعينه لا يتخلو عن بعد وان ادعه عدم تخصيس المذاهب في الكتب المشهورة * (قوله فكيف يعارض القول بعدم الدخول) أجيب عنه بان ما نقله من المذهب المختار يدل على كونهما ضعيفين لمخالفة كل منهما باء والضعيف جدا اجاز أن يعارض المذهب في الجملة اذ لا يلزم اشتراط المساواة بين المتعارضين كيف وقد صرح جوابا بشرط التعارض أن يكون الدليلان متساويين في القوة أو متغايرين بظاهر أو صرح جوابا بان القيد الأخير يدرج تعارض المتواتر المشهور اللهم الا أن يمنع التواتر أيضا * (قوله الثالث ان ما ذكره الخ) أجاب عنه صاحب الترجمة بان الراس غالما لا يدل في السمكة في حق الاكل لا في الاكل عادة وانت خبير بان لا يسمي ولا ينبغي من جوع اذ المراد بسبب السمكة ما يتناوله الصدور ويكون غاية قبل التكلم لا في خصوصية الاكل

و يمكن أن يكون هذا المعنى من افراد المعنى المتعدي ومن ثم قال في الصحاح والقاموس وغيرهما العتق الحرة الا انه مقيد بالظارئة على

(وعكسه) أي المذهب الثاني هو أن لا تدخل الغاية تحت حكم الغاية الامجازا كما سرفاق قدسوا لها تحت حكم الغاية يكون بطريق المجاز على هذا المذهب (والاشتراك) أي المذهب الثالث هو الاشتراك أي دخول الغاية تحت المغاي الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول أيضا بطريق الحقيقة (والدخول) ان كان ما بعدهما من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن) هذا هو المذهب الرابع

بحسب سانه لدينا ولم يثبت حسلاوته العليا كما قال الله تعالى أفمن كان ميتا فأحييناه وأثره الرق الذي هو سلب أهليته لما تأهل له العقل من ثبوت الولايات على نفسه لا يصح نكاحه ولا بيعه ولا شرائه وعلى غيره من نكاح البنات والتصرف في الاموال والاشهادات ولا يمكن من كثير من العبادات كصلاة الجوع والاعباد والجنائز والحج والجهاد وثبت به القوة الشرعية فيقدر على ما لم يكن بقدر عليه من قبل فعن هذا يقال انه القوة الشرعية

وهو ان صدر الكلام لما تناول العاية قد حصل تحت حكم المعيا (بتناسب هذا الرابع) أي معنى ما ذكرناه معنى ما ذكره الطويون في المذهب الرابع من واحد وأما الإحتمال في العبارة فقط وان قول المذهبين ان العاية ان كانت من جنس المعيا معناه ان العاية ان كان متناولا للعاية وما شتر ما هذا المذهب الرابع لان الاحدية عمل في المذهب الثلاثة لان تعارض الاولين أوجب الشك وكذا الاشتراك أوجب الشك وان كان صدر الكلام لم يتناول العاية لا يثبت دخولها تحت حكم المعيا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها بالشك (و بعض الشارحين قالوا هي غاية للاسقاط فلا تدخل تحت) أي بعض المتأخرين من أصحابنا الذين شرحوا كلام علماء المتقدمين ورحمهم الله يشيرون الى وجه وهو ان الى العاية والعاية لا تدخل تحت المعيا مطلقا لكن العاية هنا ليست للعسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت العسل ضرورة ولذا لان اليد

مسئلة المسئلة ونحو الراس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع، وشتر ان القوم لان المصدر يتناوله وقد اختاروا لانه لا يدخل (قوله هي غاية للاسقاط) لما كان المختار عند أكثر المتأخرين غسل المراقف في الوضوء وقوة ما ذهب بعضهم الى ان العاية لا تدخل تحت حكم المعيا (قوله هي غاية للاسقاط) أي معنى ما ذكرناه معنى ما ذكره الطويون في المذهب الرابع من واحد وأما الإحتمال في العبارة فقط وان قول المذهبين ان العاية ان كانت من جنس المعيا معناه ان العاية ان كان متناولا للعاية وما شتر ما هذا المذهب الرابع لان الاحدية عمل في المذهب الثلاثة لان تعارض الاولين أوجب الشك وكذا الاشتراك أوجب الشك وان كان صدر الكلام لم يتناول العاية لا يثبت دخولها تحت حكم المعيا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها بالشك (و بعض الشارحين قالوا هي غاية للاسقاط فلا تدخل تحت) أي بعض المتأخرين من أصحابنا الذين شرحوا كلام علماء المتقدمين ورحمهم الله يشيرون الى وجه وهو ان الى العاية والعاية لا تدخل تحت المعيا مطلقا لكن العاية هنا ليست للعسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت العسل ضرورة ولذا لان اليد

حتى لو قال مصنف المسئلة الى رأسها المكان الكلام محال (قال المصنف وما ذكرنا في الابل والمراقف بتناسب هذا) فيه بحث وهو انه عليه قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن لان قوله تعالى ولا تقربوهن يقتضي الإبداء كالعناية للاسقاط ما وراء ما قبل من أن تكون العاية ذالة على القاعدة التي هو لها مع التحمل قويا من قبل الإظهار والحوال ان العاية هي لا يتناولها المصدر لان عدم القربان باعتبار الخوض وكان محدودا من أول الخوض الى زمان الانقطاع فلا يدخل كذا في معراج الدبابة (قوله ولا نه صار بجمل الخ) بيانه ان العاية حال هذه العاية باعتبار ان بعض العايات يدخل ويكون بمعنى مع بعضها لا يدخل كان هذا الوجه الا في كتاب الله تعالى فينبه عليه السلام بفعله حيث قوضا وأدار الماء على مرافقه (قوله متناولا للعاية كاليد) الاظهر أن يقال بعد قوله للعاية ولما بعد هالان مجردا لتناول لا يقيد كونه الاسقاطا وما لاحتمال أن لا يكون له ما وراء ذلك أن تقول قوله كاليد ثم لما قبله فيقيد ذلك المعنى (قوله متعلقا بقوله اعلموا وقاية له) رده العراقي بان ما قبل العاية لا بد أن يتكرر قبل الوصول اليها تقول ضربته الى ان مات ويمتنع قتله الى ان مات وغسل البسه لا يتكرر قبل الوصول الى المراقف لان اليد شاملة لرأس الأمان والمساكب وما بينهما والاصواب تعلق الى باسقاط والمحدثا ويمكن أن يجاب بعد تسليم لزوم ما ذكرنا من المراقف قبل العاية المحدثا الواقع قبلها وبشكله، كرهه بنفسه بان يقع من غير أن يكرر في محل واحد كصيرته الى ان مات أو مكررة بحسب أجزاء، لم يلهي بان وقع واحدة في محل ذي أجزاء متصلة كسرت من البصرة الى الكوفة لان في كل جزء من المسافة مسيرا وقوله الى المراقف من قبيل الثاني (قوله ولتقاضي الامام ههنا بحث الخ) أعجب عليه بان مراد القوم انه لو لم يذكر الى المراقف لا يوجب تجانس غسل المجموع ومع ذكره أضافا يجاب غسل بعضه وهو من الكتب الى المراقف فكانه أسقط ما أوجب في الكلام بإيجاب واسقاط بهذا الاعتبار لأن فيه إيجابا واسقاطا بحقيقة كذا كرهه ولما هذا نظائري كلامهم وأجاب عنه صاحب الترجيح بان المراد بقوله لهم ان العاية هنا لا للاسقاط ليس انه للاسقاط عن الحكم بعد اسما به عليه حتى يلزم أن لا يثبت بنص واحد وانما المراد اسقاطه عن أن يصعب عليه حكم المصدر ولذا معنى قوله أول الكلام على آخره اذا كان فيه ما يغير أوله حتى يثبت بالكلام حكم واحد وهو الحاصل من جميع الكلام مع المعبر، وقال في فصول البدائع هذا احتجبقا لرفع

الى المرافى غاية السقوط
 غسل ذلك البعض فلا
 يدخل تحت السقوط
 (فان قال له على من درهم
 الى عشرة يدخل الاول
 لضرورة) لانه جزء لما
 فوقه والكل بدون
 الجزء محال (لا الاخر
 عندناي خفيف رحمة
 الله) فيجب تسعة
 وعندهما يدخل
 الغائبان فيجب عشرة
 لان العشرة لاق حسد
 الا بشيء اجزاء وعند
 زفر لا يدخل الغائبان
 فيجب ثمانية (وتدخل
 الغاية في الخيار عنده)
 أى اذا باع على انه خيار الى
 عند يدخل القسدي
 الخيار رأى يكون الخيار
 ثابتا في الغد عندناي
 خفيفة رحمة الله لان
 قسوله على انه خيار
 يتناول ما فوقه فقوله
 الى القسدي لا سقطا
 ما وراءه (وكذا في
 الاجل واليمين في رواية
 الحسن عنه) أى عن
 أبي خفيفة رحمة الله

الرق به صريح بعضهم
 والرق في الآفة الضعيف
 ومنه ثوب رقيق وصوت
 رقيق وكذلك التصوير
 اثبات الحسرية وهي
 الخلوص يقال طين حراى
 خالص عما يشوبه وأرض
 حرة لاخراج عليها (قوله

شدان فلا يشان الا بصحين والنص مع الغاية نص واحد (قوله فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل
 الاول) بناء على العرف ودلالة الحال لانه على امتناع وجود الكل بدون الجزء كاذ كره المصنف فانه
 منقطع من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا ثبت معدودات عشرة
 مثلا فلا يلزم ان الواحد الذى هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه
 فما يشبهه وبين العاشر لا يكون الا اثني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادى عشر
 وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس يجزه مما بين الواحد والعشرة الا يرى انه لو قال على من عشرين الى
 ثلاثين أو مابين عشرين الى ثلاثين يدخل العشرين مع انها ليست جزءا من التسعة التى بينها وبين الثلاثين
 لا يقال ما به ان الواحد جزء من العدد الذى فوقه كالاثنتين مثلا وثبت الكل يستلزم ثبوت الجزء لا با
 نقول لو أراد بذلك كان اللازم أو بعشرة وأربعين بمنزلة له على اثنان وثلاثة وأربعة الى عشرة حتى اذا ضم
 اليه عشرة لزم أربعة وخمسون فنظروا أن الكلام مبنى على ان المراد الاحاد الى بين الواحد والعاشر وانما
 النزاع في انه هل يدخل كلاهما أو أحدهما ويدل على ذلك اهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بل واحد
 الى عشرة فليست امل ولا بناء على انه أو يجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني
 لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال أنت طالق من واحدة الى ثلاثة فانه يقع للثانية وهي
 لا تتصور بدون الاولى فيقع طلقان ضرورة بخلاف أنت طالق بانه يقع الواحدة ويلغو
 الوصف لانه لم يجر للواحدة كروا الطلاق لا يثبت الا بلفظ على ما ذكره غيره لان التضايغ انما هو بين
 وصنى والاولى والثانية لا بين ذاتهما ما يقع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو الاول اذ لا يلزم بين
 المعروضين وهذا كما يقال ان كون الابن في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون

له مجموع القيد والمقيد وضاعفيا باعتبار معان مقرونة لانه باعتبار كل منها منفردا فلا يرده لبحث
 الفاضى (قوله من باب اشتباه المعروض بالعارض) أراد بالعارض العدد والمعرض المعدود والظاهر
 أن يقال من باب اشتباه أحد المعارضين وهو الثاني بقية الآخر وهو الاثني أو أحد المعارضين بالآخر
 (قوله لا يقال ما به الخ) نقل عنه انه قال وجه السؤال ألا نرى يدعيا فوق الواحد الثمانية التى بين الاول
 والعاشر مثلا حتى يتوجه منع دخول الواحد الذى هو الاول فيه ويظهر ذلك في قولنا من عشرين الى
 ثلاثين بل يعنى ان المعدود الى واحد جزء من معدود فوقه كالاثنتين ولا يخفى ان العشرين درهم جزء من
 واحد وعشرين درهما وثبت الكل يستلزم ثبوت الجزء وتقر بالجواب ان هذا يستلزم المطالب وهو
 أن يكون ثبوت معدود فوق الواحد كالاثنتين مثلا وجبنا ثبوت معدود آخر بناء على ان الواحد جزء من
 الاثنتين فان اذ افناها له على من واحد الى أربعة فلا نزاع في ثبوت الاثنتين وانما النزاع في انه هل يستلزم
 انضمام واحد آخر اليه حتى يصير الواجب ثلاثة ولولم ذلك لم يجد كون المعدود لو احدى جزء من المعدود
 الذى فوقه لزم أن يكون الواجب ثلثه على من واحد الى عشرة أربعة وأربعين لا يلزم من ثبوت الاثنتين
 ضم واحد اليه ومن ثبوت الثلاثة ضم الاثنتين وهكذا ويكون ذلك بمنزلة على اثنان وثلاثة وأربعة الى
 عشرة (قوله كان اللازم أربعة وأربعين) هذا الذى ينضم اليه الواحد اذا ضم كان اللازم خمسة
 وأربعين بل لضم الى الثلاثة الاثنان والواحد الى الاربعة الثلاثة والاثنان والواحد كبقية ضمنية ما ذكر
 كان اللازم أكثر فيسئل يمكن منع الملازمة بان في الاقرار بالمال اذا كان في مجلس واحد بلزم مال واحد
 بالانفاق ويدخل الاقل في الاكثر فكيف اذا كان لفظ واحد فادا كان في ذمة رجل تسعة دراهم يمكنه
 أن يقول على كل عدد من الدراهم مابين الواحد والعشرة نعم اذا اعتبر العوارض مستقلة لا متداخلة
 يلزم ذلك ولكن لا ضرورة الى اعتبارها كذلك (قوله وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار الخ) قبل

فاجاب بقوله الاول يجعل الكلام على المجاز العتلى الذى يكون فى الاسناد حيث يكون الفعل مسندا الى السبب الجديد كما في قوله تعالى

لا أكلم بهذا الى رمضان
مما ذكره لا أطالب الثمن
ولا أكلم بما ذكره المصير
فقوله الى رمضان لا سقانا
ما وراءه

اشترى أو يكرم من الجدة
ينزع سمها بالاسم
والثاني يجهل على الممار
اته ويحسبون في

الطوبى يكون الاغنياء
مطمانا على سببها أي هو
ارادة الله فيسبل وكاد
الجار يبرسه عينا لا ما
لا سبل الاغنياء مغفل
بل هو حقيقته انه لم
يطارعه بغيره بل شرعى
ادلايه هم مع وعصرها
وضرنا الا ارادة الله
والضابط من الرذولا
يهج سباده حقيقته الا
الى انما ولو لم فلا سبل
كوبه مغفولا اليه الى
ارولة الماتو كون اثبات
القوة أسد عاخذ
الاشعاع لا يصلح دليلا
على ذلك بل هو الفصل
الى معنى غيره أنس
بالمعنى الحقيقي والقيل
لا بد لانه من نقل وما
ذكره من معنى اثبات
القوة انما يعرفه الاقراء
من الثقة به وقد علمت ان
معنى ايمان القوة
والاعتق في انما القوة
فيكون انما في ثبوتها
مثل قابل لما على ما صرح
به علماء الفقه والقوة التي
أثبتها الله معنى الايمان أعم من القوة الجسدية وغيرها

الاجل ولا يدخل الا شرعنا في منتهى حرمه الله لا من مطاق الحريم لا يتناول العائنه كراهية لمسد
حكم الوجوه ومنه ما يدخل العائنه الاول والثاني لان هذه العائنه غير ذميمة بنفسه الا لا يجرود
فيما شتر الا في حدوده فله ولا يجرود الاول في حدود الثاني قد فلا يكونان ثابتين معهما وما بينهما
وذلك ما يوجب وقد عرفت ما به وعندنا فزوجه أنه لا يدخل شيء من العائنه في عملها وجب الله في ذلك
حاجه الا هي في ذلك فقال ما قوله في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين سبعين الى سبعين أي يكون ابن سبع
سنتين بغير ذمومه الله (قوله لما ذكر في المراتق) متعلق بالجمع وحاصله ان الخبر هو عدم طيب
لثمن وعدم التسكك منصرف عنه الاطلاق الى السبب قد كراهية يكون قد ساقط لا للملك بل قد ساقط
الله في الجواهر رمضان في الاصل وعدم الله كراهية عندنا لا يدخل عملها والاصل في كراهية الى وقد سبق

في كلام صاحب الكفر ما يصلح للقول بان يشار لما أوقع مالا في وصفه وصف الثاني به ولا يتفق ذلك
الوصف الا في وقوع الاول ان ليس لاطلاق وصف الاول والثاني في الاطلاق وجب بوقوع الاول وكذا في
في المراهم الا في كونه المراهم في الذمة ثالثة الا اذا وجب الاول بخلاف الابواب وصف الاية ثابت
فيه مع قاع النظر من كونه في المراهم (قوله وقد عرفت ما فيه) من انه من باب اشتباه المراهم
بما هو وصف وهذا انما يرد عليه ما اذا كان مذهب الله مذهبنا في ماله كما في قوله وأما إذا كان مذهبنا على
العرف والعادة بما على أن مثل هذا الكلام ان ذكر في العرف راد به النكاح كما تقول انه يترك شد
مرحلي من وهم الى مائة كانت له أشد المائة فلا في الجواب عن قوله ما حيث كان مثل هذا الكلام
يذكر في العادة يرايه الأقل من الاكثروا لا كثر من الأقل فاسم يقولون من من سبعين الى سبعين
ويريدون من سنة أكثر من سبعين وأقل من سبعين واذا قال أن سلطان من واحد الى ثلاث يجب أن
يكون أكثر من واحدة وأقل من ثلاث واردة النكاح في ما يراه في الإباحة كما ذكرناه في مبحث القوة
في الامتثال وغيره هان الاصل في الاطلاق هو الخطر كذا في المراهم (قوله وعندنا في) جار قبل فعل
قول زفر وجهه الله تعالى أن سلطان من واحد الى واحد ينبغي أن لا يقع شيء لانه ليس بين الحد بين شيء
فما قد قال بعض المتأخرين ينبغي أن يكون حكما في قياس ذممه والاهم أنه قطع بطلبه واحدة
لان آخر كلامه لعربا باعتبار ما جعل الشيء الواحد حدا واحدا وذلك لا يتصور فاذا على آخر كلامه بيني
قوله أن سلطان كذا في الجامع الصغير خمس الآية المبرح (قوله وقد حاجه الإجماع الخ) في المكان
ماح أو حقيقته زفر وجهه الله حيث قال كم سنك فقال ما بين سبعين الى سبعين فقال له أنت دون ابن سبع
سنتين بغير ذمومه الله (قوله وهذا الاطلاق الى التأييد) أماني للمثلين الاخرين فظاهر ان الاصل
في الثاني الاستمرار وأما في الجواهر فليس بظاهر وان حل على انه باعتبار الإجماع لانه مثبت لا بغيره وهو
واظهاره ان دخول المصدي ليس لكون الخبر ممتد بل المراهم في فيه بحث وهو ان هذا متناقص لما ذكره في
لا يخرج الابادي من ان قوله لا أكل ليس بهام وجوه ان معنى ذلك القول على ما ساقى في بحث الاقضاء
انه ليس بهام يمكن تخصيصه بل هو يتناول جميع الاكالات بحيث لا يجوز أن يخرج عنه أكل ما
(قوله رمضان في الاجل وعدم التسكك) فيه بحث وهو ان هذا على رواية الحسن كما صرح به المصنف
وأما على ظاهر الرواية فلا يدخل في ذلك من الفرق على هذه الرواية ويمكن أن نجاب بان معنى الايمان
على العرف ولهذا التواتر لا يكلم الى عشرة أيام يدخل اليوم العائنه هي مستثناة من التاعنه
المذكورة (قوله وعندنا لا يدخل الخ) فيه بحث وهو ان المراهم ينبغي أن لا تدخل على أصله ما في
فلا ما تدخل في المراهم وعكس في غير الشرط ويمكن أن نجاب عنه بان الاصل عنده وان كان خروج
العائنه لان شأنا أن ينتهي الحكم عندها لان المراهم دخلت بحيث تعام الوضو الذي لا يقبل التبدل

فلهذا في أنت طالق غدا
يقع في أول النهار ليكون
واقعا في جميع الغدوني
الغدا نومي آخر النهار
يصح ولو قال أنت طالق في
الدار

المذكورة وكان النقل
نفسه خلاف الاصل
لا يرتكب من غير دليل
ولا يحمل عليه من غير
حامل كذلك النقل الى
أجنبي لا يرتكب من
غير ضرورة بل يحمل
الكلام الى المسمى
الاقرب من المعنى اللغوي

فالاقرب وذلك ظاهر
بعرفه من يعرف اللغة
ويطلع على كلام الأئمة
المهرة في فن اللغة بل يفهم
العوام من صيرورة العبد
حرأته حصل له من الحالة
ما يختص بالاحرار وليس
المسار من اثبات القوة
المخصوصة الا ذلك القدر
ولم يقل أحدس أئمة اللغة
والفقه والاصول ان
معنى الاعاق ازالة الملك
أوانه منقول اليها فكيف
تصح الاستعارة والذي
يدعي ذلك فعليه البيان
واقامة البرهان ومن
يدعي ما ليس فيه كذبه
شواهد الامتحان (قوله
يرد عليه) آجاب عنه
بعضهم بأنه قد عرف ان
العتسق انصرف شرعي

في يجوز تحت الى شهراته متعلق باخلت الثمن الى شهر وعدل عنه ههنا الى لا اطلب الثمن ليكون نقيا
فيتحقق التساؤل اذ عينا نازع في كون التأجيل مؤيدافان المقصود منه الترفيه وهو حاصل بأدنى
ما يطاق عايشه الاسم وانما وقع في ذلك اتباطا لم وقع في أكثر نسخ أصول نحر الاسلام وفي الاجال وفي
الاجمان جمع أجل وعين والصواب في الاجال في الاعيان اذ لا اختلاف رواية في اجال اليسوع والمؤمن بل
الغاية لا تدخل في الاجال بالاتفاق كما في الاجارة وانما رواية الحسن في اجال العين قال الامام السرخسي
وفي الاجال والايجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضى التأجيل بدور تأخير المطالبة وتقليل المنفعة
في موضع الغاية شلوكا في أجل العين لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لا في حرمة الكلام
ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكنا (قوله في الظرف) بان يستعمل المجزوء على ما قبلها
اشتمالا مكانيا أو زمانيا تحقيقا مثل الما في الكوزو وفي البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلاة
في يوم الجمعة أو شئها مثل زدي نعمة والدار في يده ونحو ذلك (قوله صحت هذه السنة) يقتضى الكل
لان الظرف سار بمزلة المفعول به حيث انصب بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق
الفعل بجميعه الابدليل بخلاف صحت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل
ثم يظفر لان الظرف قد يكون أوسع فلو نوى في أنت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي أنت
طالق في غدا يصدق قضاء أيضا لكن اذ لم يشأ كان الجزء الاول أولى لسبقه مع عدم المزاحم

تعالى الصلاة الابيه (قوله وانما وقع في ذلك) أي في جعل مسألة الاجل مستقلة برأسها وجعل حكمها
مثل حكم مسألة العيين (قوله فيقتضى الاستيعاب) ومن ههنا قال مولانا حافظ الدين قدس سره في
قوله تعالى ان الله ينصر رسلنا واين آمنوا هه في الحياة الدنيا يوم يقوم الاشهاد انه تعالى ذكر نصرة
الرسول والمؤمنين في الدنيا مقرونة بحرف في ونصرتهم في الاخرة غير مقسومة بها لان نصرة الله تعالى
ايادهم في الاخرة مستوعبة لجميع الاوقات دائمة لا مآذوا جزاء وان نصرتهم في الدنيا فقد تقع في بعض
الاوقات دون بعض لانها دار البلاء (قوله بخلاف صحت في هذه السنة الخ) فيه بحث وهوان هذا
يخالف نفسه برصاص حب الكشف في قوله تعالى وانما يكون في المؤمنين نارا تلبط بطونهم وقول الشارح
هناك حقيقة الظرفية الاحاطة على وجهه لا يفضل الظرف من المظرون لكن لا يلائم هذا عرف
المسكبين والفلاسفة لانهم قالوا يحصل دفعة ظرفه ظرف الزمان لا الزمان مع ان شامل له فزدي في
الدار مجاز عندهم وأما عند أهل اللغة فحقيقة وعيكن أن يقال مراد العلامة ان الاحاطة على وجهه
لا يفضل حقيقة عرفية بدليل انه قال في بيانه يقال أكل فلان في لئنه وأكل في بعض بطنه فأهل العربية
اذ لم يريدوا الاستيعاب يقولون أكل في بعض بطنه وما ذكره أئمة لاصول مستفاد من كونه مشاهدا
للمفعول به وأما مقال محمد تقي على الحقيقة اللغوية فان قلت اذا كان الاستيعاب حقيقة عرفية
ينبغي أن لا يفرق بين صحت هذه السنة وصحت في هذه السنة قلت الفرق ليس جاريا في الكل بل يختص
ببعض المواد (قوله يصدق ديانة لا قضاء) أما الاول فلا يصحتم أن يريد تقدس في واذا نوى ما يمتحمله
كلامه يصدق ديانة وأما الثاني فلا غير موجب ظاهر كلامه الى راهو تحقيق عليه وفي مثله لا يصدق
قضاء وهذا اندفع اعتراض الاصفاة في شرح ابدع بان في اذا حدثت من الاظ لا يجوز أن يراد في
التقدير وجوده وعدمه دفعة والالزام ان يكون هذا مفعولا به ومفعولا فيه معا وهو محال فان اراد عدمه
ينبغي أن لا يصدق فيه آخر النهار ديانة لان الاظ على هذا التقدير لا يمتحمله وان اراد تقديره ينبغي
أن يصدق قضاء أيضا ووجه اندفاعه على اختيار الشق الثاني ظاهر من التقدير السابق

فقولك ان الله تعالى
 يبعثني الشرط فيضع
 يات طالق في مشيئة الله
 وينزع في عياله الله لانه
 يراد به الماهوم اعلم ان
 التعليق بالمشيئة متعارف
 لا التعليق بالعلم ولا يقال
 آت ما لن اعلم الله
 وقولنا لان مشيئة الله
 تعالى متعلقة ببعض
 المحركات دون البعض
 فاما علم الله تعالى فانه متعلق
 بجميع المحركات
 والمفعلات فقول في علم
 الله لا يراد به التعليق
 والراد ان هذا الثاني
 معلوم الله

عنك يسد الرق فانه جدار
عن اثبات القوة ظر يق
اطلاق اسم السب على
السبب كما كان الاعيان
في مثل اعن فلان عبده
مجازا عن ازالة المثل
بما ربن اطلاق اسم
المسبب على السب ولا
مما اع ذلك فبما نحن فيه
لا يجعل المطلق مستعارا
لارالة المثل فليس هناك
الفتن بوجه بل مجازا عن
اثبات التعسق ليحال
بثت التعسق بدلالة
الاستزام لكونه لازما
لاه عن المجازي الذي هو
ازالة المثل لا ما قبل
تحقق الاسر ومعه برفي
بدلالة الاستزام وهو كون
الامر الخارج لازما بنا

ويختلف مداماروى ابراهيم عن محمد وجسه الله له الى امره ايدي رمضان وافر رمضان فها هو اسوأ
وكذا انه بدأ أوفى غسده كون الامر يبدىها في رمضان أو أواعدكم (قوله نطقا مالا) لان المكان لا يصلح
تخصيصه بالطلاق لانه نوع اقرب في مكان دون مكان وهذا يصلح لتخصيصه لانه يصلح لان يجعل شرطاً فيكون
تعلقها الآن براد أنت طالق فيقولان الدار بحدوث المصطفى أو استه مال المحل في الحال فيكون تعلقها
بمعرفة أنت طالق فيقولان الدار رأى وقت دونه على وضع المصدر وضع الزمان فانه شائع أو على استعارة
فانه غار تعلقاً بين الطرفين والمطر وفرض المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة
الشيء بالشيء لا يصح وجوده فلهذا تعلق الطلاق بوجوده الدار لست تعلقاً بالشيء وفي قوله بمعنى الشرط
أشاره الى انه لا يصح شرطاً للمحاضن يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيقال لاجنبية أنت
طالق في تكاحك متزوجاً الا تطلق كما قال مع تركا حيل مختلفاً ما لو قال أنت طالق ان تزوجت بك (قوله
فلان) تقرر على كونه اعم من الاستعارة للتعليق بمعنى الشرط فان كان الضرر هو ما يصح تعلق
الطلاق به سواء تعلقاً كالشبهة او تعلقاً ببعض المبكيات دون البهني فيكون أنت طالق في شبهة الله
تعلقاً بغيره أنت طالق ان شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والافلا كالم منعني بالجميع
اللا يكون أنت طالق في علم الله تعالى لا يصح أنت طالق ان علم الله بل يقع في الحال وبصير المعنى أنت

(قوله ويخالف هذا ما روى ابراهيم بن محمد) قال لفاضل الشربل في ما مر من القوة في اثبات الخلق وحقيقة مذهب أبي حنيفة رحمه الله ويخالفه ما جاء لعدم الفرق بينهما على ما شرح به في آخر الاسلام وبغيره على هذا الاثر في اخبار ابراهيم بن محمد لا جواب على مذهبه ولما وقع في هذا حيث اطلق المحققين في بعض ذلك الخلاف انتهى وقد كثر في بعض النسخ الباطن ما روى ابراهيم بن محمد بناء على ان المراد به عرفا ضرب من القوة التفويض والتفويض دون مداني الحصول بخلاف الاطلاق ولما استوعب مع في تقريره ما يقال كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا بشي الاستيعاب بعرض فان التفويض لما كان جماعا في نفسه ويستوجب الترويج والتفكير من المنصوص اليها فتضي مدة مديدة فاذا انقضى مدة مديدة لا ترجع لبعض آخرها ثم في بعض النسخ ان التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة في أو لا بخلاف الاطلاق فانه ليس كذلك كالايجز (قوله بخلاف المضاف واستعمال المحل في الحال) ولما كان كل منهما مخالفا في ظاهر صدق بينهما وبين الله تعالى لان الله لا يتجمل ولا يصدق قضاء (قوله فتزوجها لا تطلق) لان الاطلاق لا يكون الا متاخرا عن التكاثر (قوله فلا يكون أنت طالق في علم الله تعاليا) فيه بحث لان علم الله تعالى يتعلق بجميع المعكيات على ما هو عليه لان العلم تابع للاهولم كما تقرر عند تأمل العلم بتبليغ زيد اغنياء فتعني بعد تقباضه ومن جهة ثاني الحكماء العلم بالجزئيات لا يلزم تفسيره عند تغير المعاني والموجب بان التغير اعيا يلزم في معنى العلم لا في نفسه فعلى هذا ينبغي ان يكون أنت طالق في علم الله تعالى اذا قصد أنت طالق ان علم الله تعالى تعلية او لا يقع في الحال لان العلم لا يقع في العلم وعلى وقوعه ولو قيل لا وقوعه لتحقيق العلم بان قلت علم الله تعالى مطلقا لا محتمل معنيين علمه تعالى بان طلاقا واقع وعلمه سبحانه وتعالى عادية مطلقا والاو لا يسميه بالعلم التصديقي والثاني بالعلم التصوري واذا جعل العلم على المعنى الاول يكون تعادلا ولا يقع الاطلاق في الحال واذا جعل على المعنى الثاني يقع فاذا قال قصصت

قال (ويعالج هذا ما روي ابراهيم عن محمد رحمه الله تعالى) اقول يمكن دفع الخلفه بان كون الاصل عدم اقتضاء لامية حباب لاسمية حباب بعرض وان التفويض الى اكلان مماثلة في نفسه وبسبب وجوب انقروى والتفكير من المفروض اليها انتهى مسددة فادع على علمه بمودة لانه جميع لبعض اجزائها على بعض بانها اراد التفويض اقتضى اسميهام بالضرورة سواء ذكرت كانه في اولها لخلل الملائك قال

أهل العربسة فكل

واحد من الدلالات

الثلاث تابع للقصيد

والاستعمال واذ لا تحقق

لها مفاد لالة التزاما

ولذلك يستلزم التضمن

والالتزام عندهم

المطابقة الانقذرا بمعنى

ان ما يدل على الجزأ أو

الامر الخارج يدل على

المعنى المطابق لواقع

فيه وقصد من اللفظ هذا

(قوله لا للفظ الاعيان)

أى المفهومه على حذف

المضاف (قوله أقوى من

ازالة القيد) لوجوب

أن يكون المستعار منه

أقوى في وجه الشبهه

كلاسر للشماع وأن يكون

المستعار لازماله واعترض

عليه بان ازالة القيد

أقوى لبقا نوع تعلق

له وحق الولاء في ازالة

الملك وأجيب بان الآثار

الباقية في ازالة القيد

أكثر واشد بكونها اذ اجمعه

في الرجب ووجوب النفقة

وعدم جواز النكاح

لغيره وحرمة المصاهرة

والشاركة في النسل وغيره

ذلك بان المقام ليس فيه

ازالتان احدهما مقيده

والاخرى مطلقة بل

احدهما مفيدة بازالة

القيد والاخرى بازالة

الملك بخلاف المشقة

والشبهة فان الاطلاق

طالق في معلوم الله أى هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله والاطهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المرواه ثابت في علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة أيضا شاملة لجميع الممكنات فينبغى أن يقع بقوله أنت طالق في قدرته الله أجيب بانها بمعنى تقدير الله تعالى جسيم من قبيل المشيئة لا الإرادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالى أجيب بانه على حذف المضاف أى قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظرا لا ترجيح لحذف المضاف - على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فتقولنا هو من آثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدرات واعلم ان كون التسمية عشية

المعنى الاول لا يصدق لانه لا تحقق له قلت الخ لعل على المعنى الاول هو الظاهر وايضا يلزم أن يصدق فيها بينه وبين الله تعالى ولم يذكره الا أن يقال عدم الذكر كظهوره (قوله لم يكن هذا المعنى في معلوم الله تعالى) فيه بحث اذ قد ذكرنا ان علم الله سبحانه يتعلق بجميع الممكنات فعلى تقدير عدم وقوع الطلاق كيف لا يكون المعنى المذكور في معلوم الله تعالى مع انه من جملة الممكنات ان قلت مراده لم يكن وقوع الطلاق في علم الله تعالى بل عدمه قلت فيه حينئذ لهدم لما حققه أولا من عدم كون قوله أنت طالق في علم الله تعالى تعليقا (قوله لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم) بل لوجه وجهه لان فيه ارتكابا مجازين كون المصدر بمعنى المفعول واستعمال في قياس ليس طرفي حقيقة وفيما ذكره التجوز في استعمال في فقط (قوله فينبغى أن يقع الخ) وفي رواية الكفاي أنه يقع (قوله أجيب بانها بمعنى تقدير الله) فيه بحث لان المسئلة ما اذا قال الرجل لامرأته أنت طالق في قدرة الله تعالى فالجواب انها لا تطلق لهما بمعنى تقدير الله تعالى بخلاف الظاهر بل اذا قال فويت ذلك يعني أن لا يصدق قضاء لانه يتخلف لفظا مل (قوله وفيه نظرا لا ترجيح الخ) أجيب بان وجه الترجيح ان الاول أقرب الى الحقيقة واشيع لان استعمال القدرة في المقدور غير مشتمل بخلاف العلم في المعلوم وأما حذف المضاف فتابع مطلقا كذا في فصول البدائع (قوله ولو سلم فتقولنا الخ) قبل يمكن أن يقال لانه من آثار القدرة هي المقدرات لان آثارها هي الممكنات الوجودية فلا يكون المعلوم أو المقدرة وان كان مقدورا فيصعب التعليق بها كذا كانت بمعنى التقدير وهذا يصلح ايضا في جملة الخ لانه المشاهدة لاثرائها وجودا لمطلق المقدور (قوله

ليس كذلك كما لا يخفى قال (قوله قبل القدرة أيضا شاملة لجميع الممكنات الخ) أقول اذا قال أنت طالق في قدرة الله ففيه روايتان الاولى انه يقع كافي العلم ذكره في الكفاي والثانية انه لا يقع كافي المشيئة قال صاحب الهنداية في شرح الزيارات اذا قال أنت طالق في مشيئة الله تعالى أو في ارادته أو في رضاه أو في هيبته أو في أمره أو في أدبه أو في حكمه أو في قدرته لا يقع الطلاق أصلا لا في علم الله تعالى فانه يقع الطلاق فيه في الحال فان كلمة في النظرية حقيقة الا اذا تعدد جعلها على الظرفية بان صحت الافعال فيعمل على التعليل المناسبة بينهم ما من حيث الاتصال والمقارنة غير انهما يصح جعلها على التعليل اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجوه وبضده لم يكن في معنى لشرط فيكون تعليقا للمشية والارادة والرضا والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح أن يقال شاء الله ولم يشأ كذا فكان إضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها بحقيقة الشرط ابطال الاحباب فكذلك هذا أما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به بتحقيقا وتخييرا فيقع الطلاق في الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل ثارة بمعنى الصفة القديمة وثارة بمعنى التقدير ولذا اقوى قوله تعالى قد قدرناه فتم القادرون بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى قدرناهم من الغابرين والقدرة بالمعنى الاول لا يوصف بالبارى بضدها وهو ظاهر والمعنى الثاني يوصف بها وبضدها قبل النظر الى المعنى الاول لكون التعليق بها

والقدرة بمعنى انهم ما على ان قدور المشقة بالمعنى الاعم (قوله فان الاستعارة لا تجري) قبل عليه قد تكون الاستعارة مبنية على

وجهه وهو هو كون التشبيه أقوى في وجه الشبه أعما
بشترط في بعض أصنام
التشبيه على ما تقررى
علم الدين وردان
الاشعار والخطب بحرى
فما يجبرى من اراد
الكلام لاعلى مطافه
الظاهر لعائده بديسه
وسكة عر سه بحلاف
المائل الفقهيه فاما
لا يجبرى فيها ذلك ولا
مقايسه بين المسمين
(قوله وكذا احارة الحمر
الخ) قال في الملوخ هي
لوقال بعت نقصى مسك
شورا اندرهم لعمل كذا
بشعرا احارة ولوركا
واحد من القيود يفسد
العقد ولو قال بعت عدلى
أردارى مسك بكذا فان لم
يدكر المسدة يعقد بها
لامكان العمل بالحقيقة
مع تعد شرط المحار وهو
بأن المسدة وان دكر
المسدة فان لم يسم حس
العدل والاروايه فيه
وان سماه مثل بعت
عبدى مثلا شورا بعشره
لعمل كذا انعقد احارة
لان اطلاق المبيع على
الاجارة معارفى عند
أهل المديسة فيجوز
عدهم اذا انشئت
المعادن عليه كذا في
الامرووقيل بعت فديعا
فمعا بهل المسدة على

الله تعالى تعلية اول أى يوسف وعلمه هو احوال الكلام بمره الا تشابه واعدام حكمه ادلاطريق
للموقوف عليها وروى الخلاف على العكس وظهر ان ربه اى يكون عيبا على تقدير التعليق لاهلى تعدر
الاعدام وانه لو ختم مثل ان شاء الله تعالى است طالق يقع عندهم بقول التعليق لعدم حرف الجر ولا
يشع لمن يقول لا طلاق لعدم التصرف بين العدم والتأخير وفي شرح الطحاوى انه لو قال ان لم يشاء الله
أو ما شاء الله فهو أيضا مثل الكلام بمره ان شاء الله وكذا ادعاء عيشة من لا يظهر مشيئة مثل ان شاء
الحل وهما مكنت وهى ان مثل أنت طالق ان لم يشاء الله يقتضى وقوع الطلاق بالنسبة أعل على تقدير
المشيئة فلو حوب وقوعه وان شاء الله على تقدير عدم المشيئة فلو حوب المعلق عليه والحواب اما لا يسمى ان
هذه الكلمة للعليق بل للاطلاق ولو سلم فلا يلزم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم
لو كان محكما ووقع الملاقى على تقدير عدم مشيئة الله تعالى والمعلق على استحليل معه وقوع الطلاق لعل
ود كرى الموارل انه لو قال أنت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشاء الله فثنتين وان طأشها واحدة
فدل معنى اليوم لم يقع الا بالواحدة لان وقوع الثنتين معلى بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم لم يرد
شاء وان لم يطلعه اصل معنى اليوم يقع ثنائى لوقوع المعلق عليه أى عدم مشيئة الله الواحدة ان لو شاء الله
الواحدة لطلعه فاجل معنى اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال أنت طالق واحدة ان شاء الله وأنت طالق ثنتين
ان لم يشاء الله فلا يقع شئ أما الواحدة فلا تشبه وأما الثنائى فلا قوله أنت طالق ثنتين ان لم يشاء الله كلام
باطل ادلوصح لطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق ثنت مشيئة الله تعالى لان وجود الاشياء كمالا عيشة
الله ود كرى المعنى انه لو قال أنت طالق اليوم وتسمين ان شاء الله وان لم يشاء الله فى اليوم فأت طالق ثلاثا
خصى اليوم ولم يطلعه ان لا طاقف فلا تاولولم يقيد باليوم فى اليمين فهو الى الموب حتى لو لم يطلعه فطلعت
فيل الموب بلا فصل وهذا محال لما فى الموارل وقد كرى المعنى أيضا فاجل هذه المسئلة انه لو قال أنت
هو ابطال للكلام اطلا على الموم على الا لازم وان المعلق بما لم يعلم وقوعه أو دأب له فاستعمل لالما انه
(قوله اى يكون عيبا) فيثبت من خلف لا يخلط بالطلاق ولا يعلسه شئ (قوله لعدم حرف الجر) ا
وهى النامه وسوها اذ وقعت الجملة اللاحقة حزاء وجهه اشارة الى انه لو قال ان شاء الله أنت طالق لبقاء
لا تطلق احكاما فى النوى بدون الناء على عدم الوقوع كما ذكره قاضيها ان (قوله لم يقع شئ الا بالواحدة)
فيه بحث لانه كان يسمى أن يقع اشارة في هذه الصورة احد هما المحرر والا كذا المعلق بالمشيئة لان الجرأ
نابع لاشترط ويمكن أن يقال المنصر هو ما علق على المشيئة فان سبب بغيره هو مشيئة الله انه ادلولم تشام بصر
هو ابدأ (قوله كرى الموارل) استثنى تأييد لحواب المسد كور عن البسكة لان قوله ادلولم بصر
الخ عبيد ذلك لحواب وفى من النعم والواو الاول اظهر (قوله ولو لم يقيد باليوم الخ) فيه عتاد
لادخل للقييد باليوم فى اختلاف الحكم كما يشعر به كلامه بل مداره ان مدعى المشيئة وعندها واحد
المسئلة الاولى وهو ان كان واحدة وتختلف فى التايبه لان معلق المشيئة الطلاق واحد ومعلق عدمها
مطلق الطلاق والى تسمى حتى لو قال أنت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وأنت طالق ثنتين ان لم يشاء
الله تعالى أى طلائع مطلقا او طلاق ثنتين لم تقع شئ عند كره ولو لم يقيد باليوم فاعتبر اتحاد المعلق
للمشيئة وعدمه وهو الطلاق واحدة ولم يطلعه الروح واحدة فالتايبه ان يقع ثنائى عند موت أحدهما
كما اشارة الى المعنى المستقى ويمكن أن يقال لم يكتف به قوله ولو لم يقيد بل قيل وقال قال الخ اتماء الى ان معنى
الاى ليس مطلق الطلاق وقوله وهذا محال لما فى الموارل (الاشارة الى قوله ولو لم يقيد باليوم فى اليمين الخ
مورا كالعلم ويقع الطلاق وهو وه الرواية وبالظر الى المعنى الا ان يكون التعليق بما اعتبره ولا يقع وهو
وجه الرواية الالهية فكذلك يجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الشبهة قال

فيقع واحدة إن قال لها
أي أغیر المدخول بها
(أنت طابق واحدة قبل
واحدة) لأن القبلية صفة
للطابق المدكور أولا فلم
يبق محلا لا آخر (ثنتان
لوقال قبلها) أي يقع
ثنتان إن قال لغیر المدخول
بها أنت طابق واحدة
قبلها واحدة لأن الطلاق
المدكور أولا واقسم في
الحال والذي وسد ف
أنه قبل هذا الطلاق
الواقع في الحال يقع أيضا
في الحال بناء على أنه
لوقال أنت طابق أمس
يقع في الحال فيقعان معا
(وبعد على العكس) أي
لوقال أغیر المدخول بها
أنت طابق واحدة بعد
واحدة يقع ثنتان لما بينا
في قوله قبلها واحدة ولو
قال لها أنت طابق واحدة
بعدها واحدة تقع واحدة
لما بينا في قوله قبل واحدة
إذا اتفق المتعاقبان
أقول ظاهر كلامه
فيه لكلام المصنف
رحمة الله وبيان لمؤاده
ولكن نصب عنه
ومطع نظره اعتراض
عليه في تنبيده انعقاد
الاجارة بالمفطز البيع
بصورة الحر ومحصله أن
إن ذلك ناشئ من أن
لا يعنيه واعراض عما هو
بصدده حيث قد صدوره

طابق إن لم يشأ الله طلاق لا تطاق بهذا الجين أبدا وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط وأقول
لا تخالفه وإنما اختلف الجواب لا اختلاف وضع المسئلة في مسئلة المتني عاقت الثلاث بعدم مشيئة الله
تعالى التلقين وقدر المدخل عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله التلقين لا وقعهم بالزوج وفي
مسئلة النوازل عاقت التلقين بعدم مشيئة الله باهما لا يقعان أبدا كما ذكر في المتني في مسئلة
إن لم يشأ الله طلاق والدليل على ما ذكرناه أن أعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وأنت طابق
ثنتان إن لم يشأ الله خبر الشرط على معنى إن لم يشأ الله الثنتين بخلاف المقيد فإنه فيه مقدم وفي المتني
لم يعد حتى يبي التعلق بالثلاث مع عدم الشرط كافي المقيد فنصرف عدم المشيئة إلى ما انصرف إليه
المشيئة وهو أن طلقها ثنتين (قوله أسماء الظروف) عقب بحث حروف المعاني ببعض أسماء الظروف
بما يتعلق بها مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها أسماء وهي كلمات الشرط وأورد فيها
من أسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبط الأدوات الشرط في سلك واحد لتعلق بمباحث بعضها
بالبعض (قوله قبل واحدة) صفة لواحدة السابقة لأن فاعل الظرف ضمير فاعلها وقيلها واحدة
صفة لواحدة الثانية لأنها فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية
لأنعت النحوي والافاجلة الظرفية أعني قبلها واحدة نعت لواحدة السابقة وما وصفت الثانية بأنها
قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل أبقاها مقارنا كما إذا قال معها واحدة ثابت من قصده قدر
ما كان في وسعه كما إذا قال أنت طابق في الزمان السابق يجعل إيقاع في الحال لأن من ضرورة الاستناد إلى
ما سبق الوقوع في الحال وهو علم الإيقاع في الحال دون الاستناد فيثبت نصيبا الكلامه وقيد مسائل
القبلية والبعدية بغیر المدخول بها لأنه في المدخول بها يقع الجميع لا ما لا يتبين بالاولى ولذا يلزمه
درهمان في مثل له على درهم قبل درهم أو بعد درهم أو قبله درهم أو بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم

ووجه المخالفة أن كلام النوازل في صورة عدم التقييد باليوم يدل على عدم وقوع المعلق بالشرط
لثاني أصلا وكلام المتني يدل على وقوعه قبيل الموت (قوله وفي المتني لم يعد) أي لم يعد ذكر الطلاق
مقصد ما على الشرط الثاني حيث لم يقل وأنت طابق ثلاثا إن لم يشأ الله قبل قال وإن لم يشأ الله تعالى فانت
طابق ثلاثا (قوله بعضها حروف) لم يذكر فيه من الحروف الا واحدة وهي ان فجمع الحروف المناسبة
أسماء (قوله وما وصفت الثانية الخ) هذا التعليل لصاحب الكشف وفيه بحث ادباز منه انه اذا قال
لغير الموطوءة أنت طابق وطابق يقع ثنتان لان في وسعه القران مع ان الواو للجمعية لا ينافي القران
بختلاف قبل فانه ينافي القران والاوجه تعليل حافظ الدين رحمه الله وهو ان القلبية صفة لثانية فاقضى
أبقاها في الماضي وابقاع الاولى في الحال والابقاع في الماضي ايقاع في الحال فيقترنان ويقعان (قوله
لأن ما لا يتبين بالاولى) فيه بحث وهو ان هذا الدليل انما يتم اذا كانت القبلية مقضية وجرد شيئين يكون
أحدهما سابقا في الوجود على الآخر وليس كذلك قاله محمد رحمه الله في الزادات وقال الأري الى قوله
تعالى فتعز برقة من قبل أن يجاسا الى قوله عز وجل قبل أن تنفد كلماتي ربي وإلى قوله النسي خلوا
أصابعكم قبل أن يتخلفا نار جهنم اللهم الآن قال مسدول اللفظ في جميع ما ذكر وجود البعد وهو
القبل والانتفاء لدليل خارجي يؤيده أن القبل والبعد اضافتان يتوقف كل منهما على الآخر تعقلا
وتحقيقا (قوله على درهم قبل درهم) ذكر في فصول البدائع ان هذا لا يصح بل لزوم الدرهمين فيما
سوى هذه الصورة وقد نقلها كمال الدين في شرح البرزوي عن الميسوط وأشار إليه صاحب الكشف
أيضا ولم يذكر فيه خلافا وعليه الجواب في شرح فصول البدائع بما أشرت اليه لأن من ار القبل لا يقتضي
وجود البعد وذكر في الحواشي ان هذا في الاقرار لا في الطلاق فانه يقع طلقثان في أنت طابق واحدة قبل

إنما لا اجارة بالمفطز البيع بالحر وهو مستغن عنه وترك المقيد بذكر المدة وجنس العمل وهو يحتاج اليه فانه لا فرق بين الحر والعبد في

فيدخل في أمر على شرط
الوجوب فإن قال إن لم
أما قبله كانت طالع
فالشرط وهو عدم
الطلاق يقتضي عند الموت
فيقع في آخر الحياة

ابعدا لإجازه أداروى
القيدين لقيام القرينة
ويحقق التساوية ولا في
عدم انعقادها إذا ترك
واحد منهما أديف عدم
العقد في صورة الحصر
لانتفاء القرينة ويؤكد
ببعض غيرها لا يمكن
لعمل بالتحقيق على
انفصاله القاضي أوزيد
يجوز في كتابه الأسرار
من أكار الحضيض رجهم
الله وأما يقع الفسوق
على القول الأخير المرجوح
ولكن هذا الاعتراض
ليس بشئ لأن صاحب
وجه الله ليس في عدم
بيان انقراضه بين الحصر
والعبدى انعقاد الإجارة
وعدهما حتى يرد عليه
الاعتراض بعدم التفرقة
ولا في عدم بيان شرائط
المجاز حتى يرد عليه أن
يجوز الجزئية عبر كاف في
بعضه المجاز بل لا بد من
ذكر المدة ونتيجة جنس
العمل وأما هو في عدم
فربيع المثال الجزئى
على ما قدره من الأصل
لكلى وهو صحة إطلاق
السبب على المسبب دون

يجب بنا (قوله عندى ألف) لوديعه لأن الحاضرة تدل على الحفظ كالأقوال وبمثل الشئ عندك بفهم
منه الاحتفاظ ولا يدل على الزوم في الذمة معنى تكوينا لكن لا تنافس حتى لو قال عندى ألف
دينار ثبوت (قوله كالمات الشرط) ظاهر كلام غير الإسلام أن أمهات الظروف وكلمات الشرط من
حروف المعاني ولا يخفى أنه يجوز وتخليط ولا ضرورة في حمل كلام المصنف عليه (قوله أن الشرط)
أن التعليق حصول مصروفه لغيره ولا ضرورة في حمل كلام المصنف عليه (قوله أن الشرط)
في إذا وقع في أمر على شرط الوجود أى متزددين أن يكون وأن لا يكون ولا يستعمل فيه بغيره
فأبى الوجود أو قل على الانتفاء الأعلى تنزيلها من منزلة المشكوك لتسكنه (قوله فيقع في آخر الحياة) أى
حياة الزوج أو زوجة لأنه ما دام حيا يمكن أن يطلعه أو يلقه المعلق عليه ثم إن لم يدل فلا ميراث وإن
دخل فلها الميراث بحكم القرار فإن قيل هو في الجزء الأخير من الحياة فيخرج من الحكم بالطلاق ومن
شرطه القدرة لأن المعلق بالشرط كالمفوض لى الشرط قلنا هو أمر حكى فلا يشترط له ما يشترط
لحققة التطبيق ويكتفى بوجود ذلك عند التطبيق كما إذا علق الطلاق من غير وجود الشرط فلا حاجة
فانه يبرأ الجراء وإن لم يتصور منه حقيقة التطبيق فإن قيل ينبغي أن لا يقع الطلاق عتوم إلا التطبيق
يمكن ما لم تعلق والجراء لا يقع بالموت وسجد لا يتصور الوقوع قلنا بل تحقق الجهرض الأفعاء قبيل الموت

واحدة للمدخل بها لانه لو لم تقع الثانية لزم العاء قوله قبل واحدة لاحتمال أن يقصد به كره التنبه
على رعاية سنة التفريق وعلى أنها استدعى إلى أن ينهى وأصل ما أخرى أن كانت أمية وآخر بين أن كانت
حرة لأن المراد به عرفا واحدة قبل واحدة أو فقهها أو أيا ما كان يقع مثل وقوع الأول
وأما يفهم ذلك أكون في يده كالاول بخلافه فلان على درهم قبل درهم لأن الأقراء خبر يقتضى تحقق
الحصر به ولا لا من قبله هذا وقد عرفت إمكان دفع التعديل فليشد كره (قال المصنف وعند العشرة)
لعل هذا على حذف المضى أن جعلت الامامة لوضع المقدرة أى لمكان الحاضرة ولأن الحاضرة مصدر
وعد طرف لا مصدر وذى المضاف شائع ثم المراد من الحاضرة أعين من الحضور الجسدى خوفا لما رواه
مسند راعنده والمعنى بحوقال الذى عنده علم من الكتاب وكسره بعد أكثر من فهمها وقصها ولا يقع
الاطراف أو يجزى عنه وعن قول العامة ذهبت إلى عدمه لمن وأما قول بعض المؤلفين

فل عندك عندى * لا ساوى نصف عند
ومثله يقولون هذا عند ما عجزا زوم أنتم حتى يكون لكم عند فقال الحرير أنه لمن وليس كذلك
بل كل كلمة ذكرتم إدا بها لفظها فاشاع أن تتصرف تصرف الأسماء وإن تعربت ويحكى
أصلها ولكن الأكثر الحكاية صرح به الرضى قال فلتذكر معنى اليبس والمفصل المتقول بعدى
مال وإن كان غائبا لا تقول لى مال إلا إذا كان حاصرا فيفهم أن عند ليس بالعضو وقت المأخر
أه اعتبر به الحضور المعنوى ما ذكره قول الجرد (قوله ولا يدل على اللازم) ذكر فى البسوط أنه فى
أصل لوضع القرب فيقتل القرب من يده فيكون أمانة ويحمل القرب من ذمته فيكون ديناً فلا يثبت
إلا الأول وهو الوديع (قوله طاهر كلام الخ) حيث قال بعد قوله ياب حروف الجرم من هذا الجنس
أسماء الظروف ثم قال ومن ذلك حروف الشرط (قوله ويحوىها) كعموم الأوقات والأحوال (قوله فى
أمر على خطر الوجود) أى بالنظر إلى حاله في نفسه وفرض الكلام مقولا على إسان من يجوز عليه
الاشن وانترود فلا يلزم اتساع وقوعها في كلام الله تعالى بناء على أنه ليس بالنظر إلى علم الله إلا العلم
بالوجود والعدم (قوله ولا ميراث) لعدم العدة (قوله لا يتصور الوقوع) ولما قال في المواد لا تطلق
(قوله فيسأل الموت) أى زمان لا يسع لصيحه التطبيق ويسع للوقوع فيقع الطلاق ولا ميراث له لأن

لان من حكمه أن يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك (قوله وإذا عند الكوفيين) تستعمل للطرف
عني وقت حصول مضمون ما ضيف اليه فلا يحزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قوطى الوجود
كقوله وإذا تكون كريمة أدعيها * وإذا أحس الحيس يدعى جندب

الحيس الخطأ ومنه سمي الحيس وهو غير مختلط بسنن أواقط وخاس الحيس اتخذ وللشرط بدعي تعليق
حصول مضمون جملة بمحصل مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في أمر على خطر
الوجود كقوله واستغن ما أغناك ربك بالغنى * وإذا نصب خصاصة فعجل
أي أن نصب فقر ومسكنة فأظهر الغنى من نفسه بالترين وتكلف الجليل أو كل الجليل وهو الشعم المذاب
تعقفا قال الشاعر قد كنت قدما مثرثا مقولا * متجملا متعقفا متدينا
فالا آن صرت وقد عدت قولى * متجملا متعقفا متدينا

أي كنت ذا ثروة وصفه وديانة فصرت كل شعم مذاب وشارب عفافه أي بقية ما في الضرع من الابن
وذا دين وفي كلام غير الاسلام وغيره ان اذا جئت ذليلا باسم وانما هو حرف بمعنى ان يدل استعماله ذميا
ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة
المقطوع لسكنة وهي هنا التنبية على ان شعبة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابه
المكروه كان له أمر لا شاك فيه ليوطن الخاطب نفسه على ذلك فبأن مفاجأة المكروه وعند البصريين

الفرقة من قبله (قوله كريمة) أي حرب ومقاتلة (قوله واستغن ما أغناك ربك بالغنى) ما مصدرية أي
استغن مدة اغناك ربك بالآل والغنى متعلق بأحد الفعلين والأقرب تعلقه بالاول وتجمل بحتمل أن يكون
بالجمل على ما ذكره الشارح ويحتمل أن يكون بالخاء الموحدة أي تكلف المشقة (قوله قد كنت قدما
البيت) قدما نصب على الظرفية أي في الزمان السابق ومثر باخبر كان أي كثير المال من أثرى الرجل
آخرو كذا ما بعده وصفه بكسر السين من عصف عن الحرام عفا وعفاة أي كف وعفاة بضم العين
بقية الدين في الضرر كذا العفة بالضم كذا في الصحاح (قوله يدل استعماله فيما ليس بقطعي) لا يخفى
ان الاستدلال اذا كان مجرد استعماله فيما ليس بقطعي كان طاهرا لاندفاع اذغاية ما لازم منه اشتراك
هذا الاستعمال بينهما ولا يلزم اتحادهما حيث تدفى الحرفية كيف وقد نستعمل ان في القطع كاستعمال
اذغاية فلا يلحقهما بان ان اسم كذا فان أحجب بانه على سبيل تنزيل المقطوع من منزلة المشكوك لسكنة
أحجب بعله في العكس والأقرب في الاستدلال ما قبل ان اذ في البيت قد جرمت المضارع ودخلت الفاء
في جوابها ودخلت على أمر متردد وهذه علامة ان خاصيتها وجواب هذا ظاهر أيضا ما ذكرنا من
(قوله وجوابه ظاهر) قال في فصول البدائع هذا الجواب ليس بشئ لان القول بالتنزيل عند عدم
الحقيقة والاصل تحققها وطريقه النقل كذا والنقل ثقات المقام والقول بل وجود السكينة من ايام
العكس أي طريق ان اذا مشترك بين الوقت والشرط وقوله كذا مفعول مطلق أي نقلا مخصوصا موافقا

(وجوابه ظاهر عند علماء المعاني الخ) أقول والجواب ظاهر اذا كان الاستدلال بمجرد استعماله
فيما ليس بقطعي بخلاف ما اذا قيل ان اذ في البيت قد جرمت المضارع ودخلت الفاء في جوابها ودخلت
على أمر متردد وهو صابة الخصاصة في البيت وهذه علامة ان خاصيتها وجواب هذا ظاهر أيضا ما ذكرنا من
شمس الاثمة وسائر علماء الأصول ومارد بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة والاصل تحققها
فردود لان تحقق الحقيقة انما يكون أصلا لا للاستدلال بخلاف الأصل كالاشتراك كائنت في موضعه
وهنا ان تحققه يلزم اشتراك بين الطرفين والشرط الذي هو معنى ان

فجمل: وإذا نصب خصاصة
حقيقة في الطرف وقد
يحيى للشرط بلا سقوط
معنى الطرف

على هذا الأصل مختص
بصورة عقد الحروا
انعقادها بلفظ البيع في
صورة العبد اذا اعتبر
القيدان كما في الاسرار
فليس مما نحن فيه بل هو
على الحقيقة بناء على
تعارف أهل المدينة
لا على التجوز بناء على
الاصل المسد كور هذا
ينبغي ان يفهم المقام
والله وفي الفضل والانعام
وكان ذلك بما أثبتناه في
نحو برنا الملفدودة في
سائر الاثمة (قوله لان
الهيئة ليست سببا الخ)
أحجب عنه بأننا لا سلم انه
يجب في الجاز باعتبار
السببية أن يكون المعنى
الحقيقي سببا للمعنى
المجازي بعينه بل بعينه
حتى يراد بالغنى جنس
النبات سواء حصل به أو
غيره وبأن ملك المتعة
عبارة عن ملك الاتعاق
والوطء وهو لا يختص
في ملك النكاح وملك
اليمين ولكن تغاير الاحكام
لتغايرهما صفة لازما
فانه ثبت في باب النكاح
مقصودا وفي ملك اليمين
تعاونا اعتبرنا اللفظ
لا ثبات ملا المتعة في

الحل فاذا جعلنا لفظ الهمة مجازا أثبتناه ملك المتعة قصد الاتعاق ثبت فيه أحكام النكاح لأحكام ملك اليمين وكيف ما كان فحسب

أي عدم استناعه في نفسه مع قطع النظر عن الأمور الخارجية والمراد بالتعذر امتناعها بالنظر إلى عدمها فلا بد أن قوله لا يجب بالان الأصل المتعذر ومن لا يصار إلى الحجاز إلا عند تعذر الحقيقة كذا قيل (قوله نسخة الأصل) ليس من كلام غير الإسلام بل من كلام المصنف حذف جواب الشرط الواقع في كلامه وهو قوله ما د مستعار الحكمة لا مافي

التلويح من قوله وجب المصير إلى خلفه (قوله) أن من شرط صحة الحلف (الخ) هذا ما اتفق عليه أبو حنيفة رحمه الله في وجوبه والله فإن تصور البر ورجاء العصف في شرط لصحة الحلف وانعدام الدين عندهم غير أن زفر شرط الامكان عادة مع ما شرطوه في ذلك من الامكان بالذات وهذا اكتفى بالإمكان الذاتي وخالفهم أبو يوسف رحمه الله حيث لم يشترط تصور البر وإمكان الفعل عادة ولا عقلا فلا خلاف والله ليس السماء وليقبلين هذا القول حيا أولي شرين ما هذا الكفر فأرى أن ليقطن زيدا عالم الجوهرة يصح المصنف وينعقد الدين ويبحث في الحال عند الأمة الثلاثة لأن كل ذلك أمور محكمة تتعلق بها القدرة في الحجة

إذا حقه في الطرف تضاعف إلى جهة عدمه في معنى الاستقبال لكنه قد عمل لمحذور الظرفية من غير اشتراط وتعليق كقوله تعالى والليل إذا بعثني أي وقت عشيا على أنه بدل من الليل أذ ليس المراد تعاقب القسم بعشيان الليل وتعيينه بذلك الوقت وليد انتماع المحققين كونه ما في الليل لأنه أيضا قد قيل بتعيين القسم بذلك الوقت وقد استعمل الشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل إذا خرجت خرجت أي أخرج وقت خروجك تعلية المحرور وحل وجهه بغيره لتعليق الجزاء بالشرط إلا أنهم لم يجعلوه أمكان للشرط ولم يخرجوا به المضارع لقوات معنى الإهمام اللازم للشرط فإن قولك آتيا إذا أحر الميسر بغيره آتيا ذلك الوقت الذي يحرم فيه السير ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى يخرج خرج فانه في معنى أن يخرج النوم أي يخرج اليوم وإن تخرج عند أخر غير ذلك من الأزمان فحرم الفعل باذلا يجوز ألا في ضرورة الشعر شيئا للتعليل بين حلتين أي ما بين جاني أن وإلى هذا أشار المحققون من النحاة وأما استعمالها في الشرط من غير حزم الفعل فتشاع مستفيض لا يقال في استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جاع بين الحقيقة والحجاز لا ناقول هي لم تستعمل إلا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار قاعدة الكلام بتقدير حصول مضمون جملة مضمون جملة بغيره المسمى بالمتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتي أو كل رجل يأتي فلهذا ذهبوا إلى أن ذلك استعمال المكلف في حيزه ما وضعه أصلا وقد يقال إن امتناع الجمع إنما هو باعتبار التناهي ولا ينافي ههنا لأن الوقت يصح للشرط

للمذكور ومعنى كونه من إهمام العكس هو أن كل معدول عن وضعه فله نكته لأن كل ما فيه نكته معدول عن وضعه وفي قوله والأصل تحقيقه نظر لأن الحقيقة إنما تكون أصلا إذا لم تستعمل من خلاف الأصل وهو الاشتراك إذ قد اجتمع على أن الحجاز غير من الاشتراك فالأولى أن يسقط ذلك القول من الدين ويقتصر على النقل من التفات ويعارض بقوله الأمة العاني بذلك (قوله تعالى إلى حيلة لغلبة) وأما دخلت على الأمة في حق قوله تعالى إذا ألبستهم أثقلت لانه فاعل فعل محذوف عن شرطية التفسير وأما قوله إذا ما هي تحت حطلة فاعل استقر بها على فاعل محذوف تفسيره العامل في حطلة وروى أن فيه حذف المفسر والمفسر معا ونسب إلى أن الظرف يدل على المفسر فكأنه محذوف (قوله) على أنه بدل من الليل) لا يخفى أنه على البدلية يخرج من الظرفية أيضا ويكون معنى الوقت المنصوب عملا على أنه مقبول كالأصل وفي قوله لمجرد الظرفية مسامحة والمقصود أنه يستعمل لمجرد الوقت من اعتبار تعليق فلا ينافي البدلية (قوله لقوات بمعنى الإهمام اللازم للشرط) كأنه أراد أن الإهمام ليس بالزوم له والألف الإهمام في قوله إذا خرجت خرجت يتحقق كافي متى يخرج أخرج (قوله لا يقال الخ) قال صاحب الترجيح السؤال وما يرتب عليه معنى على أن إذا عند البصريين الظرف فقط حقيقة وليس كذلك بل المقبول عنهم أن إذا ظرف لما يستقبل من الزمان وفيه معنى الشرط فلا يكون جمعا بين الحقيقة والحجاز (قوله هي لم تستعمل إلا في معنى الظرف) لا يقال قد صرح في قوله وقد تستعمل للشرط بأنه استعمال فيه لا ناقول المعنى وقد تستعمل للظرف المتضمن لمعنى الشرط وبدل عليه قوله لمجرد الظرفية أي الخالي عن تضمن الشرط (قوله لكن تضمنت معنى الشرط) قال في فصول البدائع فيه بحث لأن جواز تضمها عند الإهمام كما صرح به النحاة فقتلها انتفاء لازمه يعني لا يقال تعيين الوقت في إذا غير متناهي غاية أن يكون إذا كرم متنى أكرمك بغيره لأن أكرم متنى وقت الصباح أكرمك لا ناقول ذلك تعيين الشرط وهذا الوقت حكم بينهما ويمكن أن يدفع إليه كفي في تضمنه اعتبار معنى الشرط في الجملة وهو مقدر ما هو بدلية تعيين حصول مضمون جملة مضمون جملة ولا يلزم اعتبار كمال الشرط المستلزم

مضى لم أطلقك أنت طالق لانه
وجد وقت لم تطلق فيه
وان قال اذا
اذ لم أطلقك أنت طالق
(فقدنهما كتي) أي كقول
مضى لم أطلقك أنت طالق
حتى يقع بأدنى سكوت
(كان اذا شئت فانه كسيت
شئت لا بتقيد بالهاس) أي
لوقال انها طلق نفسها اذا
شئت فانه كسيت شئت
بالاتفاق حتى لا يتقيد
بالهاس بخلاف طلق
نفسك ان شئت فانه
يتقيد بالهاس فأبو يوسف
وهو جد لا كلمة اذا هلى
كلمة متى في قوله اذا لم
أطلقك أنت طالق كان
اذا اجتمع على متى بالاتفاق
في قوله طلق نفسك اذا
شئت (وعند أبي حنيفة
رجحه الله كان) أي قوله
اذ لم أطلقك أنت طالق
عند أبي حنيفة هو
كقوله ان لم أطلقك أنت
طالق

ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت أصلا وأما ما يقال من انه من محرم المأز حيث استعمل
الان في الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الحز في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع
املاق الارض على مجموع السماء والارض (قوله ودخله) أي دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق
في الحال مثل قوله وإذا كان كرمه أدى لها عند نزول الحادثة أو أمر منظر لا محالة أي أمر يقطع
بنهضة في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهي تغلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة
في الاستقبال واما هم من دخوله لامر كائن فاعلموا من جهة انه قد يستعمل في الاستقرار كقوله تعالى
واذا قالوا الذين انما قالوا آمنا لا آتية كذا يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون
(قوله ومتى للظرف خاصة) بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف عنزلة ان كذا
ذلك في اذني قوله واذا انصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع في ان متى كلمة شرط يجوز بها
المضارع مثل متى تخرج أخرجه قال الشاعر

مضى تائه تعشوا وشو ناره تجد خيرا عند ما خيرا موقد

والجواب انهم جعلوا اذا متعضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع مستملا فيها هو على
خطا والوجود لا يجوز على متعضا للشرط مع دوام ذلك فيه (قوله فعندنهما اذا متسل متى) فانه

للاهم امر بالجملة بمعنى الشرط يفهم من مجموع الكلام كإشارة الى الشارع لا من نفس اذا ولا سلم اشتراط
الاجام فيه (قوله ومعناه ما ذكرنا) حله على الا ان المختار له لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز سواء
وبعد الثاني أم لا (قوله من عموم المجاز) فيه بحث لان العموم على الوجه الذي أوردناه باعتبار دخول الكل
فلاجزاء والمتعارف ان محرم المجاز باعتبار دخول الكل للجزئيات (قوله من جهة انه قد يستعمل الخ)
قد صرح المحققون من الفاضل بأن اذا قد يخرج من الاستقبال ويكون المعاضى والحال ومثلوا لذلك
بأمثلة من جملة قوله تعالى واذا رأتها وانفصوا اليها والمصنف أشار بقوله من جهة انه قد
يستعمل للاستقرار الى جوابه وهذا الجواب أشار اليه القاضى خير الدين شارح التسهيل حيث قال المراد
من ذلك حكاية ما كان عليه وما هو شأنهم ودينهم والمعنى حال هؤلاء ما هم اذ رأتها وتجارة أولها كان منهم
ما ذكرناه في بحث لان هؤلاء الخبر عنهم من الصحابة الذين هم خير القرون بشهادة الصادق المصدوق ولا
يلقب بهم مثل هذا الفعل الذي اتخذه عادة من الخصال الذميمة القبيحة (قوله متى تائه تعشوا الخ)
عشوت عشروا اذا استندلت عليها بصر ضعيف والمعنى متى تائه حال مستدل على ضوء ناره
ببصر ضعيف تجد خيرا نارا وقد خيرا موقد (قوله والجب انهم الخ) التجب راجع الى مذهب الكوفية
أوبعض البصرية وأما مجموعهم فلم يجعلوا الا للشرط الحض ولم يسقطوا منه معنى الظرف وفي كلام
صاحب الكشف ما يدل على هذا التجب حيث قال وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامر
الكان أو المتناظر الذي لا ريب فيه عادة أو شرط نحو يجي الغدا والقيام الى الصلاة فلولم تصر كلمة اذا ههنا
أي في قوله واذا انصبك خصاصة بمعنى الشرط وفي معنى الوقت في المجاز استعملها في الامر المتروك
بجملتين متى قام الاستعمال في الامور الكائنة لا محالة فاستعملها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت
ههنا فان قيل ينبغي أن يحمل على متى حتى يبقى الوقت فيها معتبرا وأن يجوز بها كافي متى قلنا فلعل ذلك
لأن منه تركا خاصة وهو الدخول في الامور الكائنة اذا كان معنى الوقت كذا كرنا انتهى كلامه وقد
يجاب أيضا بان لما كان تمهضا للشرط على خلاف الأصل يلزم من اثباته في متى بالجزء الشائع بكثر خلاف
الأصل فأبو اعنه وسعوا للظرف المتضمن للشرط ويلزم من اثباته في اذا بالجزء المتبادر لتعيل خلاف
الأصل فما أبوعنه مع امكان القول بالظرف المتضمن للشرط فيه أيضا (قوله فعندنهما اذا متسل متى)

الحال فلا يقع بالشك وثمة
في انقطاع تعلقه بالشك
فلا يقع طبع بالشك أي لما
جاء اذا بمعنى متى ووجهي
ان في قوله اذا لم اطلق ذلك
أش طائفي ان حل على
متى يقع في الحال وان حل
على ان يقع عند الموت
فوقع الشك في الوقوع في
الحال فلا يقع بالشك نصار
مثل ان وقع في أي طلق
نفسك اذا شئت لاشك
ان الطلاق تعلق في الحال
عقبيتها فان حل على ان
انقطع تعلقه بالشك
وان حل على متى لا يقطع
ولاشك انه في الحال متعلق
فلا يقع طبع بالشك (وكيف
للسؤال عن الحال

أمر غير محال وفي سورة
عدم العلم على الحياة التي
كان عليها وقد ذلت
فيستحيل اعادة اخلافا
لا يوجب رحمه الله فان
نصرة والبرابش بشرط
عنده أصلا في صحيح الخلف
ويبحث لينة على ما هو
المسلك كقولك كتب
الحنفية أجمع والمسئلة
دلت على امتناع اعادة
المعدوم بعينه عند
الحذفية واتفاق الافة
الثلاثة عليه وقد صرح
به الشيخ أبو منصور
المازيدي رحمه الله
وقامت عليه الحجة الباهرة
والبينة الظاهرة وانكار

لا يقطع عنه معنى الظرف وهو مذهب البصر بين روعنده مثل ان في النعوض الشرطية على ما جوزه
الكوفيون (قوله فباح أبو حنيفة رحمه الله الى الفرق) بين قوله اذا لم اطلق وأما طائفي وقوله طائفي
نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرطية بمنزلة ان حتى لا يشع الطلاق الى آخر الحياة وفي
الثاني للظرف بغيره متى حتى لا يتقبل بالشك في المجلس وحاصل الفرق ان الاسل في التسليم عند
الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك وفي التعليق الاسل الاستمرار فلا يقطع بالشك فان قيل طائفي تنسك
عقبه بالمجلس واد ازيد عليه متى شئت يتعلق بما رواه المجلس أيضا بطلاق ما نذر يد عليه ان شئت في
اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما رواه المجلس فلا يتعلق بالشك بخروجه ان التقييد بالمجلس في طائفي تنسك
انما ثبت على خلاف الاسل ضرورة اجاب العجالة بان قد روي عن شت سار ما عاني أصله شامل
للأزمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالشك بناء على أن الاسل هو التعلقي
بالشك في جميع الأزمنة (قوله وكيف السؤال) قيد ظن من سياتي هذا الكلام ان كثرت من كانت
الشرط على ما هو رأي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على ام اللغز والاحوال شروط الامام العدل
على أحوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم واليكة وله والشوخة فلم يصح التعليق الا اذا تمت
اليها ما هو كذا فصنع أصنع والمقصود انها من الكلمات التي يثبت عنها في هذا المقام من غير أن تكون
من أمه الظن أو كلمات الشرط وذلك لانها لا تستفهم أي السؤال عن الحال خاصة لكن لا خفاء
في ام الركن في مثل أنت طالق كيف شئت على حقيقة تها والاما كان الوصف مفقودا في مشيتها بمنزلة
ما اذا قال أنت طالق او جبار يدين أم بانه على قصد السؤال بل سارت مجازا والمعه حتى أنت طالق بانه
كيفية شئت فالظاهر من كلام المصنف ام في الاصل بمنزلة أي الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند
الاستفهام أي حال شئت فاستمرت لا في الموصلة ليجامع الامام على معنى أنت طالق بانه كيفية شئت
من الكيفيات وذكر بعضهم انها سبب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسم العمل كما حكى قطرب عن
بعض العرب انظر الى ذلك ان كيف يصنع أي الى حال صنعته وعلى كذا الوجهين يكون كيف مصدرا وبفتح

وعنده مثل ان هذا اذا لم يكن الشرط فاذا نوى فكأنوى (قوله ان الاسل عدم الحلال فلا يقع
بالشك) اندفع بضم هذه المقدمة التي هي معنى الفسوق وهم المعارضة بانه وقع الشك في وقوع الطلاق في
المستقبل لان احتمال كون اذا بمعنى متى اورد الشك فيه فيبقى أن لا يقع فيه بل في الحال وذلك لان وقوع
الطلاق في الحال يستدعي وقوعه في الاستقبال بحكم الاستصحاب فلا يثبت للمقدمة أن وقع ام امين
الاستدلال والا فالشك في الطرفين فلا يثبت به ترجيح احدهما بخلاف ما اذا قيل بوقوعه عند الموت لا قبله
فانه يناسب ذلك الاسل (قوله فان قيل طائفي الخ) هذا السؤال مغايرة وحاصل الجواب انفس التخصيص
أعني منع المقدمة وهي وقوع الشك في تعلقه بما رواه المجلس بسبب تقييده بالمجلس (قوله انما ثبت على
خلاف الاصل) فيل بل الاصل هو أعني التقييد بالمجلس لانه ليس في هذا الكلام ما يدل على الزمان
واكن لما لم يكن وقوعه الا فيه اخرج الى تقدير الزمان ولما كان ضرورة لا يمكن له عموم يخرج
الأزمنة والمجلس أن في تخصيصه بزمانه فخص زمان المجلس (قوله الا انما اندل على أحوال ليست في يد
العبد) قال صاحب الترجمة فيه ما فيه لانه يقال كيف قرأت القرآن في الصلاة والمراد به زمان خفاء وهذا
في يد العبد وكيف صليت ورا دعه لا أركام أم مقصرا في التعديل ولا شك في كونهما من كيفيات في يد
العبد امين وأنت حبير يجوز أن يجعل مثل هذين المثالين من قبيل المجاز اذا ثبت الاسل بفعل الثقات
(قوله والكهولة والشوخة) مدة الكهولة لمن خمسة وثلاثين أو أربعين الى سنين والشوخة بعد ثمانين
(قوله الا اذا شئت اليها) كما صنعوا هكذا اذا ما حشوا فها كما قال فيل دخول ما عليه ما من الائمة

أي ان لم يستقم السؤال
عن الحال تبطل كلفته
كبف وبحث (فيحقني
أنت حر كيف شئت) لانه
لا يستقيم السؤال عن
الحال فيحق بقوله أنت
حر وبطل كيف شئت
واعلم ان كلمة كبف في
منزل قوله أنت حر كيف
شئت وأنت طالق كيف
شئت ليست للسؤال عن
الحال بل صارت مجازا
ومعناها أنت حر وأنت
طالق بأية كيفية شئت
ففي هذا الميراد
بالاستقامة هو أن يصح
تعلق الكيفية بصدر
الكلام كانت طالق كيف
شئت فان الطلاق له
كيفية وهي أن يكون
رجعا أو بائنا وأما العتق
ولا كيفية له فلا يستقيم
تعلق الكيفية بصدر
الكلام (وتطلق في أنت
طالق كيف شئت وتبقى
الكيفية) أي كونه
رجعا أو بائنا خفيفة
أو غليظة (مقوضة إليها
ان لم ينزل وج وان فوي
فان اتفقا فسدك والا
فرجعية) وهذا لانه لما
قوضت الكيفية إليها

الخافض (قوله وأما العتق فلا كيفية له) لقائل أن يقول انه يكون معلقا ومختارا على مال وبدونه على وجه
التدبير وغيره مطلقا ومقيدا عما يأتي من الزمان وكل هذه كليات وقد قال في المبسوط في مسألة أنت
حر كيف شئت انه يعلق عند أبي حنيفة رحمه الله ولا حاشية له وعند جماهير ما لم يشأ في المجلس فعلم
ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام اغماها وعند أبي حنيفة رحمه الله (قوله وتطلق في أنت طالق
كيف شئت) أي يقع واحدة قبل المشيئة فان كانت غير مدخولة بآت فلا مشيئة بعد وان كانت مدخولة
الاضافية فلما أرادوا نقلها من الاضافة الى المجازة هم ما ادخلوا علمها بالالفاظ بالنقل كذا في
الاقليد (قول المصنف فان استقام والأبطلت) الاظهر لا انتظام الكلام أن يقال كيف سؤال
عن الحال فان استقام فيها أو الا فان استقام المعنى المجازي بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يحمل
عليه والأبطلت كانت حر كيف شئت وأما سابق كلام المصنف فشيء ان قوله فان استقام والأبطلت
مشعر بأن قوله أنت طالق كيف شئت هما استقام في السؤال عن الحال ولا يخفى انه ليس للسؤال عن
الحال كما صرح به في الشرح وحل الاستقامة على ما ذكره يحتاج الى أن يرادهم الاستقامة باعتبار المعنى
المجازي المذكور وفيه تكلف (قوله لقائل أن يقول الخ) أجيب عنه بأن الكيفيات في الاعيان
لا في العتق اذ هو وصف شرعي ثبت في المحل بكيفية مخصوصة غير مختلفة بعد الوقوع بخلاف الطلاق فانه
يختلف بعد الوقوع اذ يصير مثالا لبعض العدة بعد أن يكون رجعا وهو مدفوع بأن ليس مقصود
الشارح اثبات الكيفية لاعتق بعد الوقوع كيف وقد صرح به في خلافه بل مقصوده انه جعل المصنف
انتقام الكيفية بالنسبة الى العتق موجبا لعدم صحة تعلق الكيفية بصدر الكلام وبطلان التفويض
عند الكل ولم يقيد هذا بكونه عند أبي حنيفة رحمه الله ولا شذ ان انتقام الكيفية مطلقا بل بعدم
صحة التعليل وبطلان التفويض عند أبي حنيفة رحمه الله لان عنده لا يتعلق الاصل بالمشيئة ويقع
بعد وقوعه لا مشيئة لعدم الكيفية بعد الوقوع وأما عند جماهير وأن تعلق الكيفية بصدر الكلام
ولا يبطل التفويض لان عند جماهير يتعلق الاصل بالمشيئة أيضا وثبتت الكيفية وان لم يكن بعد الوقوع
يكنى لعمدة تعاقبها بصدر الكلام بثبوته مع الاصل ويؤيد هذا اراد كلام المبسوط تقريره قوله فعلم الخ
وهذا التقرير يعيدفع أيضا ما يقال في الجواب من ان المقصود في كليات يصح تخيير العبد بالنسبة
إليه اعرافا اذا اشأنه بخيار التغيير بالمال على انه مخرج ولو سلم فلا يأتي هذا الجواب فيها اذا قال أنت
حر كيف شئت غير التغيير بالمال مع ان الحكم عام هذا وقد عمل في فصول البدائع أصل المسئلة بأن قوله
أنت حر كيف شئت تفويض بحال الحرية بعد وقوع أصلها ولا ماساغ لذلك فيلغو كافي أنت طالق كيف
شئت في غير المدخول بها ولا يخفى انه قريب من الجواب السابق وقد عرفت انه انما يعمد على أصل أبي
حنيفة رحمه الله (قوله فعلم ان بطلان الخ) قال صاحب الترجم لا نسلم دلالة كلام المبسوط على هذا
بل لا يدل الا على اشتراط مشيئة أصل الحرية عند جماهير ولا يلزم من بطلان الكيفية بطلان مشيئة
الاصل عند جماهير وأما عند أبي حنيفة رحمه الله فالمشبهة ما تعلقت بالكيفية لصدورها اذا ابطلت الكيفية
باطال المشيئة أيضا لانها ما تعلقت الا بها وقد عرفت ان نفعه من التقرير السابق (قوله وتطلق في أنت
طالق كيف شئت وتبقى الكيفية الخ) فيه بحث وعوان كيف شئت قيد لما قبله ومغيره بلا مية فكيف

قال (ولقائل أن يقول انه يكون معلقا ومختارا على مال وبدونه الخ) أقول يمكن أن يدفع بأن الميراد
بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف على خطاب الشارع ولا كيفية بهذا المعنى فان كونه معلقا
ومختارا على مال وبدونه الى غير ذلك لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل بذكره بخلاف الرجعة
واليسونة وكونه احدا راتين وثلاثا فاما أمور لا مجال للعقل بذكره على من له انصاف قال (وتطلق في
أنت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية الخ) أقول فيه اشكال وهران كيف شئت قيد لما قبله ومغيره
بل يخطئ مع أجزاء الارض فيصحب ثلثي التوقيع من ان ابتداء اليمين في الكور انقيدت على الممكن في الظاهر وعند الراقبة ما بقي كذلك

داحضة عندهم (قوله
ولاما فيه الخ) قيد به
احتراز عما كان فيه ما
فأربق لان اعادته أمر
ممكن لانه لا يعدم الكيفية

البنين أما بنيتها
فلا بد من كونها
وأما به فلا ان الزوج
هو الاصل في ايقاع
الطلاق فاذا تناوضا
تساطا فسبق اصل
الطلاق وهو الرجعي
(وهما يعلق
الاصل أيضا) أي في
أنت طالق كيف شئت
بتعلق أصل الطلاق
في وقوع الطلاق أيضا
شيتها (وهما يعلق
فبطل الاشارة) أي
الا يكون من قبيل
المحسوسات (غالبه
وأصله سواء) أظن ان
هذا مبني على امتناع
قيام العرض بالعرض فان
العرض الاول ليس
محلًا للعرض الثاني بل
كلاهما محلان في الجسم
وليس أحدهما أولى
بكونه أصلًا ومحلًا
والآخر بكونه فرعًا
وحالًا فيهما نحن فيه
لأن قول ان الطلاق أصل
والكيفية عرض قائم
به وان الاصل موجود
بدون الفرع بل هما
سواء في الأصلية
والفرعية لم يكن
لاشكالك لاحدهما
عن الاشارة ان الطلاق
لا يوجد الا وان يكون
رجعيًا أو بائنًا فالتعلق
أحدهما عشنتها تعاق

فالكيفية مقوضة اليها في المجلس لأن كلمة كيف اقتضت على تنويع الأحوال والصفات دون الأصل
في التعاق وغير المدخولة لامتثاله بعد وقوع الاصل فلهذا التفويض وفي المدخولة يكون التفويض
اليها ما لم يجعلها بأية أو فلا توضح هذا التفويض لأن الطلاق قد يكون رجعيًا أو بائنًا في بعض العدة
وقد يكون واحدًا فيصير فلا يثبت اثنتين اليه . وحيث تصير الحرمة عطفة فلما أحتمل ذلك في الجملة صار
التفويض الى مشيتها . وأما تفويض الاصل في وطائق نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من
لفظ طالق وكيف يفيد تفويض الاوصاف ومنهذهما يتعلق الاصل أيضا بالثبوت لانه فوض اليها سلك حال
حتى الرجعية . فسلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة أنه لا يكون بدون حال من الأحوال ووصف من
الأوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الا بانه انكار لا اصل الكفر بانكار أحواله
ضرورة انه لا يتفك من حال . وتحقق في كلامهما على ما ذكره القوم أن ما لا يكون محسوسًا كالصفات
الشريعة من الطلاق والعناق والبيع والشكاح وغيره حالها وأصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسًا
كان معرفة وجوده ما ظاهره وأوصافه فافتقرت لمعرفة فبوتة الى امره أثره ووصفه كميوت الماهية في
البيع والمحل في الشكاح والوصف مقتصر ايضا الى الاصل فاستوى باوصار تعليق الوصف بتعلق الاصل . وأما
ما قلناه المصنف من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض فقبه نظر أما اول ادلائه لاجله لتفصيل
ذلك بما ليس بمحسوس . وأما ثانيا فلان الاصل في ما ليس بمحسوس لا يلزم أن يكون عرضا ويمكن دفعهما

بمطابقه حكم قوله قبل ولعل هذا هو السر فيما اختاره الامامان . والجواب بأن القول المستفاد من
كلمة كيف لا يغير الاصل لا بما اقتضت على تفويض الأحوال والصفات دون الاصل مكابرة اذ لا شأن له
لولا ذكر كلمة كيف في قوله أنت طالق كيف شئت فلهذا لدخل ما يقع الطلاق الرجعي وبعد ذكره بالية من
ذلك وهو ظاهر (قول المصنف ان لم ينزل الزوج وان قوى الخ) ههنا سؤال مشهور وهو ان المفعول أن
لا يحتاج الى نية الزوج لانه ما فوض الامر اليها . وجب أن تستقل بآيات ما فوض اليها اعتبارا بالسائر
التفويضات فالظاهر ما روي عن أبي بكر الرازي والطحاوي من ان نية الزوج ليست بشرط بلها ان
تجعل الطلاق بائنًا أو ثلاثي قول أبي حنيفة رحمه الله . قال صاحب النهاية قالوا عن الفوائد الطهيري
وقد راجعت المفعول في جواب هذا الاشكال فافرق معي جوابه فيصير التعويل على ما ذكره الطحاوي
وأجاب عنه الشيخ اكمل الدين في شرح البرذوي بالفرق بين هذا التفويض وبين غايته التفويضات لأن
المفوض ههنا متووع بين البيوتنة والعددية فيحتاج الى النية ليتعين أحدهما بخلافها (قوله وصار تعليق
الوصف بتعلق الاصل) فيه بحث من وجهين الاول اننا سلمنا ان تعليق الاصل بتعلق التابع لكن كل من
الاصل والوصف ههنا أصل من وجه تابع من آخر كما بينه فاعلم ان من تعليق الوصف بتعلق الاصل
لو كان يلزم من تعليق أحد الاصلين تعليق الاصل الاخر فلا بد من بيان الملازمة . اللهم الا أن يقال لما
كان كل منهما أصلا وتابعا من وجهين صار اعتبار المتتابعين وإذا علق أحدهما بشئ لا بد أن يتعلق الاخر
به ضرورة انه تابع له الثاني ما ذكره اكمل الدين في شرح البرذوي وهو ان الاستواء من جهة لو أوجب
كون تعليق أحد المستويين تعليقا للآخر لزم اشتقاق الفاسد على مذهبننا واللازم باطل لان الاحكام
عندنا فانقسم الى جائز ومأذون باطل ببيان الملازمة ان الربا مثلا وصار البياعات الفاسدة مشروعة
بأصلها غير مشروعة بوصفها بالافتاق وهي مما لا يشمل الاشارة حسا ولو كان ما ذكرتم صحيحا لكان
الاصل فيه مثل الوصف والوصف غير مشروع فيكون باطلا لا فاسدا أو لكان الوصف مبطل الاصل

بلامر به فكيف يعطى لما قبله حكم قوله ولعل هذا هو السر فيما اختاره الامامان قال

بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة. وأما اننا لانلهما ثبت عدم انفكاك أحدهما عن الآخر من تعلق أحدهما بالشيء تعلق الآخر بهما سواء قام أحدهما بالآخر أو قاما بشئ آخر فلا يدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك. وأما ما عايناه من عدم انفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا يخصه وهو المتعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد كونه كقيمة ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالشيء لزم تعلقه به ضرورة (قوله فصل) قد سبق تفسير الصريح والكتابة فهذا بيان لمكانهما في الصريح لا يحتاج الى التنية يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام أراداه ولم يردده حتى لو أراد ان يقول سبحانه الله فخرى على لسانه أنت طالق أو أنت حرقع الطلاق أو العاقب نعم لو أراد في أنت طالق رفع حقيقة القيد بصدق ديانة لا قضاء والكتابة تحتاج الى التنية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه (قوله ولا استنارها) أي لحذف المراد بالكتابة وقصورها في البيان لا يشتبها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حذف القيد الا اذا صرح بشيئة الى الزمان مثل زيت أو أنزبان بخلاف ما عرفت فلا نه أو واقعتها أو وطنتها وكذا اذا أقر على نفسه بما وجب الحد لا يجب الحد بل يصح به فلا يجب التعريض وهو ان يذكروا كشيء ليس له على فئ لم يذكروه كما يقول المنهاج المحتاج اليه جنة لا سلم عليه وأظفر الى وجهه الكريم وحقيقة امالة الكلام الى عرض أي جانب يدل على المقصود فاذا قال است أنزبان تعريضا بان الخطاب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكتابة يكون مسبوقا لموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه فولا بذلك التي في الاسلام عن المؤذي (قوله قالوا وكتابات الطلاق) مثل أنت باني أنت بنة أو نبلة أنت سرام بطلق عليها لفظ الكتابة بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكتابة ما استقر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستقرة بل ظاهرة على كل واحد من أهل اللسان لكنها شايء بالكتابة من جهة الإجماع فيما تهمل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثل البان المعلوم المراد الان محل البنوة هي الوصلة وهي متنوعة أو اختلفت كوصلة النكاح وغيره فاستقر المراد

فيكون الزا بجانزا لا فاسد وليس كذلك بالاجماع (قوله وأما نال الخ) فلهذا يجب عنه بأننا لا نسلم ان ثبوت عدم الانفكاك يوجب استلزام تعلق أحدهما بالشيء تعلق الآخر بهما لوزان تعلق أحدهما بهما دون الآخر مثلا اذا قال الزوج أو قعت طلاقك وفوضت كفيته أي كونه زوجيا وبأنا الى مشيئت فالكيفية تعلق بمشيتها دون الطلاق وانما ينشأ هذا الوهم من إجماع تعلق قول المصنف فاذا تعلق أحدهما بعدم الانفكاك وليس كذلك بل هو متعلق بقوله بل هما سواء في الأصلية والعرضية ومبني المساواة امتناع قيام العرض بالعرض وأنت خبير بأن التفرع اذا تعلق بقوله بل هما سواء لزم ثبوت المعنى في قوله لكن لا انفكاك الخ فأمس (قوله وأما إياها الخ) هذا الاعتراض انما هو على قول المصنف لكن لا انفكاك الخ أنت قول الشارح وأما ما ظنه المصنف من إنشاء ذلك على قيام العرض بالعرض مقتصر عليه لا يتصور عن تكلف ثم انه انما يتوهم وروده لو تعلق قول المصنف فاذا تعلق الخ بقوله لكن لا انفكاك رأ ما اذا تعلق بقوله بل هما سواء فلا في بعض نسخ النسخ بعد الاعتراض الرابع هكذا ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد كونه كقيمة ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالشيء لزم تعلقه بها ضرورة (قوله قد سبق تفسير الصريح) وهو ما ظهر المراد منه والكتابة وهي ما استقر المراد منها ولا يفهم الا بقرينة وكل منهما أعم من أن يكون حقيقة أو مجازا (قوله يعني ان الحكم الشرعي الخ) فيه بحث وهو ان الحكم المذكور للصريح انما يظفر في الثلاثة الذين جدهن جدوهن جدوهن جدوهن الطلاق العناق والرابعة لا في الجميع حتى ان البيع بالخبة اذا ثبت باقائها أو بالنية يصدق مدعيه قضاء

ما يندري بالشبهات فلا يجد بالتعريض نحو لست أنأزبان قالوا وكتابات الطلاق تطلق عليهم المجاز لان معانيها غير مستقرة لكن الإجماع فيما يتصل بها كالبيان مثلا فانه مهم في انها بانية عن أي شئ عن النكاح أو عن غيره فاذا قوى نوعانها وهو البنوة عين النكاح (تعين وتبين) وجوب الكتابة ولو جعلت كتابة حقيقة تطلق زوجية لانهم فسر وهما بما يستمر منه المراد والمراد المستتر ههنا الطلاق فيصير قوله أنت طالق اعلم أن علماء نازحهم الله لما قالوا وقوع الطلاق البائن بقوله أنت باني وأمثاله بناء على ان موجب الكلام هو البنوة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كتابات عندكم والكتابة هي ما استقر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب أن يقع بالرجس كافي أنت طالق فأجاب مشايخنا بان إطلاق لفظ الكتابة على هذه الالفاظ بطريق المجاز كاذكر في المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام هو البنوة وهذا التفسير

وهذا بناء على تفسير الكتابة عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان ثبت المدعى وهو البنوة ولا يحتاج الى الجواب الى هذا التفسير

لانما عند هـم أن يذكر
لفظ ويقصد معناه
ثان مسلزومه قد يراد
بالبيان معناه ثم يتقبل
منه بيته الى الطلاق
نطاق على صفة البيئونة
انه اريد به الطلاق
نصل هذا بقوله ويراد
بائن معناه

كما لا يتقرب اليه على
انعتقد انه في مسئلة
سل الميت وقلب الجرح
بين قد انعتقد ابتداء
القدر في الجملة لا على
الامكان الظاهر وابعقد
البين على ما يحققة الله في
الكوز كما انعتقد على
حياة بحدثة الله تعالى في
الشخص بعد ما حلف مع
العلم عنه لانه على تقدير
الطلاق لا يكون الماء الذي
في الكوز وقت البين ولا
يقدر لاشربن الماء الذي
في الكوز ان حلقه الله
تعالى كما يقدر لاختان
الشخص ان احياه الله
تعالى لان الماء الذي في
الكوز وقت البين اشارة
الى ما يوجد ليكون مشارا

لا في نفسه بل باعتبار ايام الحمل الذي يظهر أثر البيئونة فيه واستعيرت له اللفظة الكتابية واحتاجت الى
التبينة ليزول ايام الحمل وتعين البيئونة عن وصلة الشكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه
من غير أن يجعل أمتائين كتابية عن أمت طائفة قد يلزم كون الواقع - ومما لا يخفى ان فيه ضرب
تكتف اذ نقول ان يقول ان أريد من هذه وماتها العوبة طاهرة غير مستقرة فلهذا الثاني الكتابية
واستأمر اعد المتكلم ما طاهر كافي جميع الكتابيات وان أريد أن ما أراد المتكلم ما طاهر لا استأمره
فهم نوع كيف ولا يعكس التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم - مخرجون بأنهم امن - جهة الحل ومهمة
مستقرة ولم يفسر والكتابية لا بما استمرته المراد وان كان ذلك باعتبار الحمل أو غيره ولم يشترطوا ارادة
اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المفسدة والمجاز الفصح من المعارف كتابية
لجود استئثار المراد فلهذا قال المصنف انهم سموا لفسر والكتابية بمما مخرج به علماء البيان لما احتاجوا الى
هذا التكليف وتقريره ان الكتابية عند علماء البيان أن يذكر كرافق ويراد معناه لكن لا لأنه بل بدليل
منه الى معنى ثان وهو الملزوم للمعنى الاول كما يرا بطول الجاد معناه الحقيقي فينتقل منه الى ما يلزمه من
طول القائمة غير اد البائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة الية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق
قطبان المرأة على صفة البيئونة ولا يكون أنت بائن غير ملتأطاني على ما هو شأن المجاز يلزم كونه مخرجا
وهذا مبني على ان المراد في الكتابية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه وأما على قول
من يتقن في الكتابية بمخرج جوار ارادة المعنى الحقيقي فلا يثنى ذلك لا بقال اللازم من حيث انه لازم
يجوز أن يكون أهم فلا ينتقل منه الى الملزوم عليه بصره خصصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم
والبائن ليس بل لازم للطلاق بل واز أن يكون الطلاق رجعا لا ملزومه لان البيئونة قد تكون من غير وصلة
الشكاح لا ناقول المراد اللازم ههنا ما هو غير لناع الشيء ورويفه وقد يحصل الانتقال عنه بواسطة

(قوله واحتاجت الى البينة الخ) يعني ام وان كانت صريحة الا انما اشابهت الكتابية من حيث ايام
الحمل واحتاجت الى التبين لذلك وهذا يدفع ما يمتهم من ان هذه الالفاظ لما لم تكن كتابيات حقيقة
كانت صريحة فينبغي أن لا تختاح الى التبين كما هو حكم الصريح (قوله حتى يلزم كون الواقع به رجعا)
كما قال الشافعي اذ لا يقع بألفاظ الكتابية عنده الا لرجعي هذا ويمكن أن يجاب عن أصل السؤال
أعني لزوم كون الواقع بألفاظ الكتابية رجعا بعد تسليم ان الكتابية حقيقة في هذه الالفاظ بان يمنع ان
المراد المستتر هو الطلاق حتى يلزم أن يكون رجعا بل بسوطة وصلة الشكاح ولا سلم ام تعين طلاقا رجعا
(قوله لا بما استمر منه المراد) فهذه الالفاظ على هذا التفسير كتابيات مصطلحة عندهم فيقضي أصل
السؤال ويندفع الجواب (قوله ولم يشترطوا الخ) حتى يندفع السؤال المذكور أعني لزوم وقوع الرجعي
به بان اللازم أعني البيئونة مرادة أيضا فلا يقع البائن (قوله فلا يثنى ذلك الخ) اذ اذلية ونف واقع فطعا
وجوار ارادته الاستمرار وقوعها (قوله لا يقال اللازم الخ) حاسله انه يجب في الكتابية المصطلحة كون

(ولا يخفى ان فيه ضرب تكتف اذ نقول ان يقول ان أريد من هذه وماتها الخ) أقول اعلم ان الطلاق
الواقع بألفاظ الكتابية بائن عندنا وعند الشافعي لا يقع ما الارجعي لاما كتابيات عن الطلاق يكون
الواقع به رجعا كافي الصريح لان الكتابية لا تفيد الا ما يفيد المكي عنه وأجاب ما يختار بما نال
الشارح رحمه الله تعالى لكن رد عليه اعتراضه بل الجواب انها ليست كتابيات عن الطلاق فان نسبة
الكتابية الى الذالك كقوله - كتابيات الطلاق أو لكتابيات عن الطلاق مجازية لانها ليست بكتابة عن
صريح الطلاق بل عن الفرق بطريق الطلاق وان كانت تلك الالفاظ في أنفسها كتابيات حقيقة
لاستئثار المراد بها وهذا قلنا في مرارة الوصول ونسبة الكتابية الى طلاق مجازية وإن كان الالفاظ

الافراء فاذن انما اقتضى
الافلاق ان كان بعد
الدخول وان كان قبله
ثبت بطريق الاطلاق
اسم المسبب على السبب
ويرد عليه ان المسبب
انما يطلق على السبب اذا
كان المسبب مقصودا منه
وهي ناليس كذلك

أصلا لا يكون الماء
على تقدير اطلاق هو الماء
الذى في الكسوز وقت
العين كذلك لا يكون على
تقدير احدث الحياة في
الشخص الحياة التي كان
عليها وقت العين وقد
ذكرني النظم انه فيما
اذ لم يعلم انه لا ماء فيه فان
علم فحدث بالانقاف ولا
نسلم ان الاشارة الى الماء
بل هي الى الكسوز وأما
الاشارة التي تضمنها
المعرفة فلان نسلم ان مقادها
معهودية وهذا الماء
الخاص بل معهودية
مطلق الماء فان الاشارة
فيه الى ما يعرفه كل أحد
من ان معنى الماء ما هو
من بين الاجناس وهو
لا يقتضى الوجود في
الكسوز في هذا الوقت
لا يقال ان وضع المسئلة
في الهداية وغيرها فيما
تحقق الارافه بعد زمان
يمكن فيه من الشرب
لان العين تتعقل السبر
فيستلنى منه زمان

قرينة من عرف أو دلالة لخال أو صمد ذلك وهي ناليس بحث وهو انه لو لم ارادة الموضوع له في الكتابة فلا يخفى في
انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قوانيما لاول التجاد
كساية من طول القامة أو كثير امد كناية عن كونه مضطربا لا يجب ثبوت طول التجاد له وكثرة الرمد
فان أين يلزم الاطلاق بصفة البيسوف وهذا جعل صاحب الكشف تقديرا لعلها البيان دال على ان هذه
الافلاط ليست بكمالات ان ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شئ آخر فان
المراد بها البيسوف والحكمة واقطع لكن على وجه مختصر وفي محل خاص فيه لا استدار (قوله الافى
اعتدى) انى يطلق بصفة البيسوف في الكتابات الافى اعتدى واستمرى رحل وانت واحدة فان الواقع ما
رجعى وظاهر كلامه ان هذه الالات كليات بنفسه علماء البيان بناء على انه أو يدعها معانيها ينتقل
منها الى الاطلاق الملزوم الا ان الادلة في معانيها على البيسوف بخلاف لفظها وسامرو بقرينة وتوبان
اللزوم ان قوله اعتدى يحتفل عدى الدرهم أو الدنانير أو نعم الله علينا أو ما بعد من الاقراء والمراد مستتر
فان لوى ما بعد من الاقراء ثبت الاطلاق بطريق الاقتضا ضرورة ان وجوب عدم الاقراء يقتضى ما بصفة
الاطلاق تجزا لا ملام والضرورة ترفع ثباتها ورجعى فلا يسار الى الزائد وفي هذا تنبيه على ان الملزوم
المنتقل اليه في الكساية قد يكون لازما مفعلا على ما هو المعتبر في الاقتضا هذا اذا كان قوله اعتدى بعد
الدخول بها وأما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا يجبه للاقتضا وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل
منه الى الاطلاق لان طائفة غير المدخول بها لا يجب العدة فيجعل قوله اعتدى مجازا عن كوفى طائفا
وهو ان يطلق اسم المسبب على السبب لان الاطلاق سبيل وجوب الاعتداد ولا يحتمل مجازا عن طلق اذ
لا يقع بطلاق ولا عن أنت طالق أو طلقنا لا هم بشرط ان التوافق في الصيغة والحاصل انهما جاز
ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعد ذلك جعل مجازا أو أما بتفسير علماء الاصول فهو كناية
عن التقديرين لا استدار المراد به ثم أورد على التعبير عن الاطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب بصير بمنزلة علة غاية تحقق اصله

المعنى الحقيقي لازما ولو لم يرد ما عا وكالا لآخرين منتفها هنا لا يكون كناية مصطلحا عليها (قوله وهما
بحث) يمكن ان يجاب عنه بأن يقال استثناء البان انما يكون كناية عن الاطلاق الملزوم للبيسوف لانه
طابق الاطلاق فتميز البيسوف لا تتساع له فثبت به الاطلاق بصفة الوجود (قوله وهما لو سلم) اشارة الى
المنع بناء على مذهب البعض وهو الاكتفاء بجواز اعادة المعنى الحقيقي كما سبق (قوله ولا يرجع اليه
الصدق والكذب) قبل عليه كلامنا في الانشاء والاحتال للصدق والكذب فيه فعدم رجوعها الى
الموضوع له في الانشاء لا يدل على عدم ارادته فيه وجوابه ظاهر لان الشارع لم يجعل عدم رجوع الصدق
والكذب اليه في الانشاء دليلا على عدم كون المعنى الحقيقي مقصودا فيه بل معنى كلامه ان عدم كون
الموضوع له مقصودا في اطلاق الكساية محقق عندهم مسطور في الكتب ولذا لا يرجع الصدق والكذب
في الاخبار وهذا كلام صحيح لا غبار عليه (قوله وظاهر كلامه الخ) لا يصح بأن قوله الافى اعتدى
استثناء من قوله ناليس وهو متفرد ظاهر على قوله فيراد بالبائس معناه الخواص اقال ظاهرا لاحتال كونه
متفردا على قوله وتبين بموجب الكلام الا ان ليس بظاهر (قوله قد يكون لازما متقدما) وأما قوله فيما
تقدم المراد باللازم ما هو بمنزلة تأخير الشئ فعنه التابع بحسب الصدق ولا ينافي التقديم بحسب الوجود
(قوله لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة) فيه بحث لان الكناية لا تتوقف على جواز المعنى

كليات حقيقة

تخففه والمتمتع فعلا من غير فصل لا ناقول هذا تنبيه للمسئلة على خلاف تخريج الفقهاء فاهم لم يفرقوا بين الصورين اذ جمع الماء

قروبا آخر فإذا قوى
اعتدلي الطلاق كما مر
(وكذا أنت واحدة)
لا يجهل بالطلاق إذا
قوى يقع على الرجل
ولا يبين لعدم دلالة
على البينة في التقسيم
الثالث في مهور المعنى
وخفائه اللفظ ادا ظهر
منه المراد يسمى ظاهرا
بالنسبة اليه

المشهور يمكن وانما
لا يبحث فيما اذا حلف
لأرباب هذه الدابة وهو
راكها هل من ساعته
لا يتحقق المكث بدون
الزمان غير ممكن ولو مكث
بعدة بعد الحلف بحث
هذا وانما لا يبحث في
المؤقت أي فيما قال والله
لا شر بين ما هذا الكور
اليوم فأرى قبل الليل
لان البرق المؤقت انما
يجب في الجزء الاخير من
الوقت وعدم ذلك
لا ينص ولا يبرأ فخصه
الوقت المعين محللا لبرقه
لامتناع اعادة الوقت
المعبر طرأ البرق لا امتناع
اعادة المهران فانه لم يعلم
بعينه بل تنشق في الارض
فامعير مستحيلة حقيقة
بل عادة هذا بالجملة انه اذا
لم يكن في الكور ما
لا يبحث مطلقا عندهما
خلاف الابي يوسف رحمه
الله واذا كان فمسه ما
فأرى من يومه كذلك الخلاف في المؤقت ويبحث باثني الأعمه الثلاث في المطلق خلافا لفرقة الله

على ما مر في باب الهجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق والاعتداد وأوجب بان الشرط في المطلق
اسم المسبب على السبب واختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبيه أيضا كما خصه اسم الفعل
بالارادة والحرج والغلب ويحذف الاعتداد بشرط طريق الالة المختص بالطلاق لا يبدل في غيره الا
الطريق التبع والتشبه كالموت وحديث سرة المعاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدلي من
باب الانما رأى حافظا فاعتدلي أو اعتدلي لاني مطلق في المدخول بها يثبت الطلاق وتجب العدة وفي
غيرها يثبت الطلاق بملابته ولا تجب العدة (قوله وكذا) أي مثل اعتدلي استبرأ لانه ففسره
وتوضيح ما هو المقصود من العدة اعني طلب ابراء الجسم من الحمل الا انه يحتمل أن يكون الوقت وطول
الولد وان يكون لتزويج زوج آخر فان في ذلك يثبت الطلاق اقتضاها والمباح المذكورة في اعتدلي
آية ههنا (قوله وكذا أنت واحدة) مرفوعة أو منصوبة أو موقوفة يحتمل أن يراد أنت واحدة في
قول من أو واحدة النساء في الجبال أو منفردة عند ليلى في غيرك أو موقوفة واحدة على احوال وصف
للمصدر فان في ذلك وقع الطلاق بمنزلة أنت طالتي طرفة واحدة ولا دلالة على البينة في العصور الثلاث
بقع الرجعي ولا يخفى عليان قوله أنت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من
نيل المذوف لكنه كتابة باعتبار استتار المراد به (قوله التقسيم الثالث) لفظ باعتبار ظاهر المعنى
عنه وخفائه وهو انب الظهور والظواهر فاعتبار الظهور ينحصر في أربعة أقسام الظاهر والمفسر والمفسر
والحكم وظاهر كلامه مشعر بأن الاعتبار في الظاهر ظهور والمراد منه سواء كان مسوقا له أولا وفي النص
كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التقصيص والتأويل أولا وفي المفسر عدم احتمال التقصيص
والتأويل سواء احتمل الدخول أولا وفي الحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق لكلام
المتقدمين وقدموا الظاهر بنحو ما ألم الناس اتقوا بنك الالة ونحو الرابسة والزال الالة والسارق
والسارقة الالة فتكون الاربعة أقساما متميزة بجهة المفهوم واعتبار الحقيقة منسدا خلة بحسب
الوجود الا ان المشهور بين المتأخرين انها أقسام متباينة وانه يستلزم في الظاهر عدم كونه مسوقا

الحقيقي بل نصح حيث عتب كما مر منه تحقيقه (قوله وأجب بان الشرط الملح) هذا الجواب يصلح جوابا
عن طرف عامة الفقهاء المكففة في اطلاق اسم المسبب على السبب بالاختصاص المذكور لا عن بعضهم
القائلين بان قاعدة التي ذكرها المصنف في بحث الهجاز ولا يحدو ولا ليس في كلام الشارح ما يدل على ان
الجواب يتم على جميع الاقوال وقد أجب أيضا بان المراد من السبب العدة مطلقا كما يقال النكاح سبب
للحل والطلاق علة لوجوب العدة شرعا كما ذهب الفقهاء والدخول شرط فلا يدخل الحكم عنه في غير
المدخول بها واستعادة الحكم لانه لا يجوز مطلقا (قوله مختص بالطلاق لا يبدل في غيره) فوجه الاشتصاص
المجوز للاستعادة هكذا أجاب الامام حافظ الدين وصاحب كشف المنار وهذا حق على مذهب الامام أبي
حنيفة رحمه الله حيث جعل لمخار خلفا عن الحقيقة في التكلم اعلى مذهب صاحبيه حيث جعله خلفا
عنه في الحكم فلا يتم ادعاء الكلام لا يعقد بحكم الاسل الا لا يصح وجوب العدة قبل الدخول فلا يصلح
أن يكون خلفا عنه كافي عين العموس فانما المالم يتعقد الايجاب بحكم الاسل وهو الزلم تنعقد لايجاب
الخلف عنه وهو الكفار وقافي عبدا كبريتا قال هذا ابني كذا في شرح البدعي للاسمهاني (قوله
مرفوعة أو منصوبة أو موقوفة) هذا هو الصحيح وعليه عامة المشايخ وقيل انما يقع الطلاق اذا قال واحدة
بالنصب حتى يكون اعتدلا لمحمد ذوق وأما اذا قال واحدة بالرفع لا يقع شيء وان قوى وان لم يعرب
واحدة يحتاج الى الياسة كذا في الكافي (قوله وقدموا الظاهر) يعني من احوال بالآيات المذكورة
مع كونها مسوقة لايجاب بمعنى تصديها فلو كان عدم السوق شرط في الظاهر لما صح اعتبارهم به

للمعنى الذى يجعل ظاهره وفى النص احتمال التخصيص والتأويل أى أحدهما أو الا فلا يكون شئ من الخاص نصا وفى المفسر احتمال النسخ وسيجي من كلام المصنف ما يدل على هذا (قوله ثم ان زاد الوضوح) أى بصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور ولان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور فى عبارة القرم فى النص والمفسر والمحكم دون الظهور (قوله بأن سيق الكلام له) دال على ان زيادة الوضوح فى النص هو بكونه موقفا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شئ وسوقه لشيء آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصبت الشئ رتبة ونصبت الدابة استقرحت منها بان تكلف سيرافوق سيرها المعتاد (قوله حتى سد باب التأويل) من أولات الشئ صرقته ورجعته وهو انكشاف اعتبار دليل بصير المعنى به أغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير لغة

الايات (قوله أى أحدهما) على سبيل منع الحاصلوا كنى باحتمال التأويل لكنى (قوله فلا يكون شئ من الخاص نصا) لان الخاص لا يحتمل التخصيص أيضا أصلا (قوله ما يدل على هذا) أى على كون الاقسام متباينة حيث قال فى الاعتراض على كلام القوم المفسرين باللفظ والمحكم غيرا بل له (قوله لان الوضوح فوق الظهور) اعترض عليه بأنه لا يجوز أن يكون المراد بالوضوح ههنا ما فوق الظهور ولا يلزم أن يوجده واسطة بين الظاهر والنص لم يسم شئ من الاشياء وهو ما وضح المراد به ولم يرد بأن سيق الكلام لا يحله والجواب ان الزيادة ههنا هى الزيادة التى فى قولهم زاد الدابة على الدرهم لا التى فى قولهم زاد الدرهم كذا سمعت من الأستاذ وهذا يدفع أيضا الاعتراض بأن الزيادة لما قيدت بكون سوق الكلام له استوى ذكر الوضوح والظهور (قوله دال على ان زيادة الوضوح الخ) رده صاحب الكشف حيث قال وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر ويجوز السوق كاظنا ولا ليس بين قوله تعالى وانكسروا الايات منكم مع كونه مسوقا فى اطلاق النكساح وبين قوله تعالى فانكسروا ما طاب لكم مع كونه غير مسوق فيه فرقى فهم المراد بالامع وان كان يجوز أن تثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض بل ان الزيادة بأن يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة دافعة تنضم اليه سابقا أو سافرا قائل على ان قصد المصنف ذلك المعنى بالسوق وقبه بحث أمأولا فلا نقر بنية السوق فبمع احتمال غير المسوقه فبراد به المسوق له وضوحا وأما فى الاقان القرينة لا تختص بالنظر قيمة فعلها حالية وأما ثالثا فلا نقر ما زاد وضوحا ففهم معنى آخر وهو تمام المراد لمفهوم الظاهر كما هو الظاهر من تصرف النص (قوله من أولات الشئ صرقته) ان كان التأويل من الاول بمعنى الانصراف

قال (وفى النص احتمال التخصيص والتأويل) أقول أى احتمال التخصيص ان كان عاموا واحتمال التأويل ان كان خاصا (قوله أى أحدهما) يعنى على سبيل منع الحاصلون منع الجمع فان احتمال التأويل والتخصيص ربما يجتمعان فى العام (قوله والا) أى ان لم يفسر بأحدهما بل اعتبر التخصيص والتأويل معافى النص شئ من الخاص نصا لان الخاص لا يحتمل التخصيص قال (وسيجي من كلام المصنف ما يدل على هذا) أقول أى على كون الاقسام متباينة حيث قال فى الاعتراض على كلام القوم المفسرين قائل للنسخ والمحكم غيرا بل له (أى بصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور ولان الوضوح فوق الظهور) أقول فيه بحث لان الزيادة لما قيدت بكون سوق الكلام له استوى ذكر الظهور والوضوح فالوجه ان يقتصر على الدليل الثانى قال (قوله بأن سيق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح الخ) أقول ذهب بعض الاسويين الى أن ازدياد وضوح النص على الظاهر مجرد السوق فان اذا قلت رأيت فلانا حين ساءنى القوم كان قولك ساءنى القوم ظاهرا فى معنى القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء ساءنى القوم كان نصافى معنى القوم لكونه مقصودا بالسوق وبعضهم الى أن ازدياده عليه بأن

لانه يستعمل عادة فأنشبه المستعمل حقيقة فلا ينعقد اليقين وأجب بأن المراد مقصور حقيقة بأعادة الماء الذى أريق فينعقد عينه ثم يبحث بحكم الجزائيات عادة كما اذا مات الخائف فانه يبحث مع احتمال اعادة الحياة (قوله فيجعل من حين المثلث) لانه غير مستعمل فيقع عليه قضاء مؤاخذه فلا يقراره وان لم يسبق منه اعتناق وارادة الشفقة والكرام والحكمة بعينه فانه البعد لا قدرة استعماله فيها الا على اللفظ عليها مع امكان ارادة غيرها على أن انفاضة الشرعية أولى بالاعتبار فتكون هى المتبعة ولا يرد عليه هذا لانه مشترك بين المشارك فى النسب والدين والقبيلة قال الله تعالى واذكروا ما اودوا الى قوموا أخاهم صالحا وقال انما المؤمنون اخوة وقال أوجب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا وحكم المشرك التوفى على القرينة حتى لو قال من أبى وأبى عتيق على أن العتيق رواية الحسن عن أبى حنيفة روجه الله وقواه بعض المحققين (قوله فان الاستعارة)

الحل والحرمية نص في
التفرقة بينهما أي بين
البيع والتأويل بالإنشائي
جواب الكفارة عن قوله
أما البيع مثل الربا
(وقوله تعالى منى وثلاث
ورباع ظاهر في الحل نص
في العدد) لأن الحمل قد علم
من غير هذه الآية ولأنه
إذا ورد الأمر بشئ مقيد
ولا يكون ذلك الشئ
واجبا فالمقيد رد اثبات
هذا القيد وقوله عليه
الصلاة والسلام بهما
سواء سواء (وهو تفسير
المفسر قوله تعالى فحصد
الملائكة كلهم أجمعون
وقوله تعالى فأنزلوا
المشركين كافة والحكم
قوله تعالى إن الله بكل
شئ عليم وقوله عليه
الصلاة والسلام إلهي اد
منض الي يوم القيامة)

الفسر وهو الكشف فبراهنه كشافا لشبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالأي دون
التأويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والذين لان الظاهر
يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا بعيدا لا يعدون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد أصلا قوله
ثم من زاد أي الوضوح حتى سد احتمال النسخ أيضا كما سد احتمال التخصيص والتأويل والمراد نسخ
المعنى إذا لم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بأن لا يتعلق به جوار الصلاة ولا حرمة القراءة على الخشب
والخامض يسمى بحكماس من أحكمت الشئ أي أقننته وناه بحكم مأمون الانقضاء وقيل من أحكمت
ولا مانعته فالحكم من التخصيص والتأويل ومن اراد عليه النسخ والتبديل واعتبر غير الإسلام
في الحكم زيادة القوة لازمة الوضوح حيث كان فاذا ازداد قوة وهو المناسب للحكم وعدم احتمال
النسخ وأيضا إذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل انفسه أملا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم
يرد اذ قدرة قواطة ناكيدوا أي يدفع عنه احتمال النسخ والانتفاء ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في
النص وهو ان يكون يكون مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والحكم لانه قد يكون في وجهه مختلفة كما إذا كان
الكلام في نفسه مما لا يحتل التأويل ولا النسخ أو ساقه قول أو فعل فاطم لا احتمال التأويل أو اقترابه
مانع التخصيص أو يقيد القوام والتأويل (قوله قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا مثال لفظ الأمر
والنص وإشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى بسا في معنى آخر فظاهر
في حل البيع وحرمه بالآية مسوقا للتفرقة بينهما راد على الكفرة القائلين بتمامها ثم ورد مثالا
آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص اعتبارا لفظ آخر وهو قوله تعالى فأنزلوا المشركين كافة وماطام لك من النساء
منى وثلاث ورباع أي السك والاطيات لكم معدودات هذا العدد ثلثين وثلاثا ثلاثا أو بعار بها
فان لفظ السك والاطيات في حل السكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه
باعتبار قوله منى وثلاث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات الامر بدوي جهين الاول من حل السكاح قد
علم من غير هذه الآية كقوله تعالى وأحل لكم ما واذل لكم فالحل على قصد فائدة جديدة أولى الا انه
يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك والثاني ان الامر اذا ورد بشئ مقيد نعمه ولا يمكن ذلك
الشيء واجبا فلو لاثبات القيد كقوله عليه السلام بهما سواء سواء وهذا هو الذي مقرر في آية العربية من
ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والتي فذلك القيد هو مناط الاتادة ومتعلق
الاثبات والتي ومجمع الصدق والكذب وقيد الشئ يكون غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه الصلاة

فان تضعف للتعدية وان كان من الايات التي تصرف في ذلك كثير وكلام الشارح ظاهر في الاول (قوله ولهذا
يحرم التفسير بالأي) فيه إشارة الى معنى قوله عليه السلام من فسر القرآن برأيه فليتبوأ عقبيه من
البار فلا حاجة الى ما رآه كعبه بعض السلف من انكار صحة الخبر لما وجد وماطام هره في الغامض عليه عمل
الامة وقيل التفسير بالأي أن يحمل المراد على ما راد به قبله بالتأمل فيه دون أن ينقص عن ذلك
بالعرض على مناه وتأويله بالمسروق وبالمواتر وقال قوم ذلك في المشابه الذي ليس للناس حاجة الى
معرفة ما فيه فيكون تفسيره نارا لمنزلة المعالوفه (قوله اذ ليس الامر للوجوب) حتى تكون الآية ظاهرة
في وجوب السكاح لاني حله (قوله متأخرة عن تلك الخ) فيه بحث اذا الظاهر ان الآية المذكورة ظاهرة

١. تعمل فيه لفظ الاسد
على أن لأفراده قسمين
متعارفين صدق عليه
اللفظ حقيقة وغير
متعارفين بصدق
عليه مجازا بتوسط هذه
الاستعارة على ما هو
الراجح عند اللبانيين وما
في التلويح من أن هذا
يميل الى المذهب المرجوح
في تحقيق الاستعارة وهو
انه ليس بمجاز اعوى بل
مجاز عقلي حيث جعل
بالميل بأسدا واسدوا

منهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بدليل قلعي بنصم اليه سياق أو بقاء فدل على ان قصد المدسكام ذلك
المعنى بالسوق كالتفرقة بين البيع والربا فيهم من ظاهر الكلام بل سابقه وهو قوله تعالى فلا تأثم
قالوا إنما البيع مثل الربا يعرف أن العرض اثبات التفرقة بينهما وان تقدير الكلام وحل الله البيع
وحرم الربا في الآية لا يلائم ولم يعرف هذا من تلك القرينة فاختر المصنف الاول وان اختار صاحب

التظهيران الاولان للمفسر والمحكم مسدودان في كتب الاصول وفي التمثيل بما نظرتان في الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر
قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى

٢١١

فصبج الملائكة كلهم أجمعون

والسلام أدواعن كل حر وعبد الحديث (قوله التظهيران الاولان) أو رد لكل من المفسر والمحكم
مثالين والمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فصبج الملائكة كلهم أجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله
تعالى والله بكل شيء عليم ولله مصفى التمثيل بما نظرتان ان اشتراط في المحكم ان يكون عدم احتمال
النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأيد كافي قوله عليه السلام الجهاد ما مضى الى يوم القيامة فليس في
قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكوما ان شرط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام
بان يكون المعنى في نفسه محالاً لا يتحمل التبدل أو لم يشترط شيء من الامرين على التعيين بل أو يدل على
احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه أو باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فصبج الملائكة كلهم أجمعون
أيضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يتحمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على
تباين الاقسام لا بد بعدة واشترطا احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله تعالى الملائكة
كلهم أجمعون من غير نظر في قوله فصبجوا الا فالاقسام الاربع متحققة في حذو الآية فان الملائكة
جميع ظاهري العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله أجمعون انقطع احتمال التخصيص
نصا ونفسا وقوله فصبجوا اخبار لا يتحمل النسخ فيكون محكوما وقوله نظرتان نص المعنى لا يتصور والاف
كلام دال على حكم لا يقع به لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد
من ان يكون كلاما مفسدا للمحكم واعتبر من أضافا قوله تعالى فصبج الملائكة كلهم أجمعون لا يصلح
مثالا للمفسر لانه قد استثنى باليس فيكون محسلا للتخصيص وأجيب بان الاستثناء منقطع لان باليس
من الجن ورويان الاصل في الاستثناء اتصال وعدا باليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب
واسع في العربي ولهذا ابتداء له الامر في قوله تعالى واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم لم الجواب ما حران
الاستثناء باليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى فانوا المشركين كافة أيضا لا يتحمل النسخ لا قطع
الوحي فلا يكون مفسرا فلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي وأما بعده فلا شيء من القرآن محتمل للنسخ
ومنه يسهى محكم لا يخبره بشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم (قوله والكل) أي الظاهر والنص

في محل السكاح سواء كانت متاخرة عن ذلك الا بهام لا أماعلى الاول فطاهر وأما على الثاني فلا نه لو كان
انصافه لم انكر ان في الآية انشابه لا هما مسوقة ايضا حيد لبيان حل لتكاح الا ان يوجد فيها اقتدا نذ
تكون مسوقة لاجله فليتمأ مل (قوله) فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فصبج الملائكة كلهم
أجمعون) فيه بحث وهوان اللام في الملائكة يتحمل العهد وتعميم هؤلاء المعهودين الذين منهم باليس عليه
اللعنة كما قال الله امهم غير الكبري بين فمع هذا الاحتمال لا يصبر مفسر او عدم قرينه العهد مع انه
الاصل عند الاصوليين ممنوع (قوله وان اشترط أن يكون ذلك الخ) لقال أن يقول المراد هو الامر الثالث
وهو عدم قبول النسخ اما باعتبار لفظ دال على الدوام وامام من حيث مفهومه فحينئذ يظهر الفرق بين
الآيتين وذلك لان مفهوم قوله تعالى والله بكل شيء عليم لا يقبل الكذب والغلط وان قطعنا النظر عن
كونه اخبار الله تعالى لقيام البرهان العقلي على محتمل ثلاث قوله تعالى فصبج الملائكة كلهم فإنه اذا
قطع النظر عن كونه اخبارا لله تعالى لا يجزم العمل بشيئه اللهم أن يقال هذا المعنى الخاص لا يقهرهم
من اللفظ (قوله من غير نظر الى قوله تعالى فصبجوا الخ) لا يقال اذا قطع النظر عن قوله فصبجوا لا يكون
الباقى مفسرا ضرورة انه يستل على الظاهر والنص ايضا ومبنى اعتراض المصنف على تباين الاقسام
لا بانقول المفسر هو الملائكة معبدا بوجه أجمعون فان لنص مفسد بقوله كلهم مع كونه ظاهري نفسه

وقوله تعالى ان الله بكل
شيء عليم في ذلك سواء
لا نعم ان أرادوا قبول
النسخ وعدمه بحسب
اللفظ فكل منهما مفسر
اذ ليس في الآية بين
ما يمنع النسخ بحسب
اللفظ وان أرادوا بحسب
محل الكلام أو أعمر من
كل واحد منهما فكل
منهما محكم لان الاخبار
بصبج الملائكة لا يقبل
النسخ كالأخبار بعلم الله
لا يقبله فلاجل هذا أوردت
مثالين في الحكم الشرعي
ليظهر الفرق بين
المفسر والمحكم فقوله
تعالى فانوا المشركين كافة
مفسر لان قوله كافة سد
لباب التخصيص لكنه
يحتمل النسخ لكونه
حكما شرعيا وقوله عليه
السلام الجهاد ما مضى الى
يوم القيامة محكم لان
قوله الى يوم القيامة سد
لباب النسخ (والكل)
يجب الحكم

لغوى مستعمل في غير
ما وضع له ساقط لان الميل
غير مدغم ولا يدل عليه
كلامه بل قوله ثم توسط
هذه الاستعارة يستل
لفظ الاستدلال على
خلافه ولا فرق بين

المذهبيين لا باعتبار النوع وعدمه بل يكون مجازا أو غلبا أو لا بد فيهما من ادخال المشبه في نفس المشبه به بأن يجعل الرجل
من افراد الاسود وان لا يقتضي كونه حقيقة على انه ناصي بكلامه هذا ما ابتغى في شرح التلخيص (قوله لا تحري الاستعارة في الاعلام)

تتشكل أولا بل قد لا
 فعمل أولا أم لا
 قيل فيه نظر لان العلم
 يدل على معناه المعنى
 بالضرورة فلم لا يجوز
 استعارته لشئ آخر
 ادعاء وتغيبا كما حار
 استعارة اليه بكل
 المخصوص بالاسلام لان
 الشجاع بل عدم الجور ان
 هي على أنه لا بد فيه من
 ادخال المشبه في جنس
 المشبه به يجعل افراده
 في عين والعلية تأتي
 الجنسية واعتبار الافراد
 ورده المسمى بالشرع
 بأن تعرض القوم للعن
 في بيان الاستعارة اتماما
 لكثرة وقوعها في
 الاجناس دون الاشخاص
 بل عدم جريانها في
 الاعمال لان مبناها
 على المبالغة في حال
 المشبه بدعوى انه عي
 المشبه به وذلك انما
 يحصل اذا كان المشبه به
 مشهورا بوجه الشبه ولا
 شك ان الاجناس
 مشهورة بأوصافها
 حتى ان اسمها تدل على
 عي اوصافها اياها بما
 كاجل والاسم واما
 الامتناس فلما مشهور
 بأوصاف كذلك يكتم
 في الجود فيجعل من لسانه
 الجود فيجب ذلك استعص
 المعروف واد سر عير

والمفسر والمحكم بوجوب الحكم أي يشته قطعاً ويقيناً وعند البعض حكم الظاهر والنص بوجوب العمل
 واعتقاد حقيقة المراد لا يثبت الحكم قطعاً ويقيناً لان الاحتمال وان كان بعيداً فإما مع اليقين وروايه
 لا عبرة باحتمال بل شأع الدليل والحق ان كلامهم ما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو
 ما اذا كان احتمال غير المراد ما يصحده دليل (قوله الآية يظهر التفاوت عند التعارض) بتقديم
 النص على الظاهر والمفسر عليه ما هو المحكم على التكل لان العمل بالواقع والاقرى أولى وأحرى ولا
 فيه جمع بين الدليلين يحمل الظاهر مثلاً على احتمال الاخر لما وافق النص مثله قوله تعالى وأحل لكم
 ما وراء ذلك ظاهري حل ما فوق الاربع من غير محرمات وقوله تعالى من غير نص في وجوب
 الاقتصار على الاربع يجعله وقوله عليه السلام الاستحاشة شراً لكل صلاة نص في مذوق ليعقده
 التأويل بحمل الدم على انه التزويج وقوله عليه السلام المستحاشة تنصوت كل صلاة مفسر فيعمل
 به (قوله وادأخني) أي المراد من اللفظ تخفاؤه اما لنفس اللفظ وألعراض الثاني يسمى حقبا والاول اما
 أن يدرك المراد بالقل أو لا الاول يسمى مشكلا والثاني اما أن يدرك المراد بالقل أو لا يدرك أم لا
 وهذا بجملة قوله فاسكتوا ما طاب لكم الآية فاما لما هرفي فبمعنى نص باعتبار بقية (قوله والمحكم) لا يقال
 المحكم لانه كيف يكون محكماً لغيره إلا يرى أن الواجب لانه لا يكون واجبا لغيره لا انقوا لا امتناع في
 بعد العال الشرعية واجتماعها على معلول واحد كما سيأتي في اقسام ان شاء الله تعالى (قوله أي يشته
 قطعاً ويقيناً) قيل لا وجه لذلك اليقين في شرح قول المصنف والمكمل بوجوب كما سيصح به في آخر هذه
 المباحث قيل القسم الرابع من أن الظاهر والنص يفيدان القطع دون اليقين والجواب ان المراد
 باليقين ههنا معنى القطع والمحاينة التي توجد في اليقين أيضا وهي أي ليس فيها احتمال ناشئ عن دليل
 ويدل على استعمال اليقين بهذا المعنى سيأتي كلامه في الفصل الذي عقد لبيان حكم العام (قوله وعند
 البعض حكم الظاهر الخ) قيل لا تخالفه بين ما ذكره المصنف وبين ما ذكره هذا البعض الذي هو المصنف
 ان السك بوجوب الحكم ان بوجوب العمل لانه يحصل القطع واليقين ان المراد ههنا وبوجوب الحكم
 المعنى فيما نقل عن البعض معناه يثبت ان الحكم هو هذا الاوجب الحكم أي العمل (قوله جمع بين الدليلين
 بحمل اللفظ الخ) فيه بحث ادلائان المراد بالجمع بين الدليلين بالجمع بينهما بحمل كل منهما على معنى يحمله
 في الجملة لا بالعمل بالظاهر والحق من حيث انهما ظاهر وحسن مثلاً لان كون الكلام ظاهراً ليس
 بالنسبة الى الاحتمال البعيد الذي حل انظاره عليه عند تقديم النص بل بالنسبة الى المعنى الذي
 ظهر كونه مراداً فادأخني الظاهر على النص مثلاً بأن أبقى الظاهر على الظاهر وأول النص على النص
 لكان جمعاً بينهما بالمعنى الذي ذكره وان لم يتحقق فيه العمل بالنص من حيث انه نص لا يقال العكس
 أولى لقوة النص لا ما نقله حينئذ يرجع الى الدليل الاول أعني قوله لان العمل بالواقع والاقرى أولى
 وأحرى (قوله اما لنفس اللفظ) جعل ضمير لنفسه الى اللفظ بعدما جعل ضمير خفي الى المراد لان
 انكشف الثاني قال (أي يشته قطعاً ويقيناً) أقول لا وجه لذلك اليقين في شرح قول المصنف رحمه الله
 والمكمل بوجوب الحكم لان الظاهر والنص يفيدان القطع دون اليقين وقد صرح به المصنف رحمه الله في
 آخر هذه المباحث قيل التقسيم الرابع قد يقال (والحق ان كلامهم ما قد يفيد القطع على قوله بما
 بعده دليل) أقول فيه بحث فليست في بحث الخاص أن الاحتمال اذا كان ناشئاً عن الدليل كانت
 الدلالة ظمية فلا يكون اللفظ صابلاً ولا ظاهراً والكلام في ما قبل الحق ان كلامهم ما ما تقي على حاله يفيد
 لقطع وان يعبر بأن كان احتمال غير المراد ما يصحده دليل لا يفيد القطع قد يقال (أي المراد من
 اللفظ الخ) أقول أرجع ضمير قوله واذا خفي الى المراد وضمير بنفسه الى اللفظ المتعارف عند الاصولين

الاول سمي مجازا الثاني تشابها فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل مأخوذ من أشكل على كذا اذا دخل في أشكاله وأمثاله بحيث لا يعرف الابدليس بغيره والمحمل من أجل الحساب دله الى الجلة وأجل الامر أهمه فان قيل ينبغي ان يكون الحق ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الحق ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في أول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر (قوله ان كان الخفاء) أي خفاء اللفظ فما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي يتعلق به الحكم ثبت في حقه الحكم كاطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقطعه فله من به على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فقطع وان كان لصان في ذلك لا يثبت الحكم كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموت فلا يقطع (قوله وهذا) أي الحق باطن القم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب أوى من العكس لان الظهور هو المسد كور في الجنابة يدل على التكليف والمباينة في الظهور وذلك في غسل باطن القدم دون تركه ولان الطهارة الصغرى أكثر وقوعا من الكبرى فبسي بالتصنيف أبقى وترك المباينة فيها أرفق وأما داخل العين فابصال الماء اليه يوث العمى

المعارف عند الاصولين وهو المسد كور في أصول نحر الاسلام ان الحق ما خفي مراده لعارض غير البصيرة في مقابلته يجب أن يكون المشكل ما خفي مراده لا لعارض بل لنفس الصيغة فاندفع اعتراض صاحب الترجيح بوجوب رجوع الضمير الى المراد (قوله فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف) ثباني الثلاثة الأخيرة ظاهرة حيث اعتبر في المتأخر في ما أثبت للمقدم فأدرك عقلا وتقالا مشكلا لا يحل وأما ثباني الحق مع الثلاثة فبان بتعريفها انتفاء الخفاء اعراض وان لم يصرح به فاللفظ الذي خفي المراد منه لعارض وانفس اللفظ خفي لا غير (قوله اذا دخل في اشكاله) قيل المشكل كرجل اغترب عن وطنه فاختلط بأشكاله من الناس فيطلب موضعه ثم تأمل في اشكاله ليستوقف عليه بخلاف الحق فانه لم يدخل في اشكاله بل هو كرجل اشقي فاذا طيب وجده عرف من غير تأمل (قوله لانه في مقابلة الظاهر) ذكر في البردوي ان الحق ضد الظاهر فعلى هذا يكون المراد بالتقابل التضاد واعترض عليه بأن اجتماع الضدين على موضع واحد محال وهناقدا اجتماعان السارق ظاهر فمما موضع له خفي في حق الطرار والنباش وعن هذا هرب بعضهم وجعل التقابل بينهما ناقبا للتضاد والجواب ان اسم الضد في اصطلاح الفقهاء يطلق على كل من المتقابلات مطلقا صرح به في التحقيق (قول المصنف كآية السرقة الخ) فان معنى السارق مأخوذ من الغيب على سبيل الخفية وهو خفي في حق الطرار والنباش لان نفسه بل اعراض قبل هو تغاير الاسامي فانه دليل على تغاير المعاني واعترض عليه بأن الانساق ذلك فان لسا وأسدا اسمان متغايران ولا تغاير في المعنى فلم يجوز ان يكون السارق والنباش كذلك أجاب الشيخ اكمل الدين في شرح البردوي بأن ذلك يستلزم الترادف وهو خلاف الاصل فلما ذلك لكن المراد بالتغاير هو التغاير في الاستعمال والنباش وأسدا لا تغايران فيه بخلاف السارق والنباش ورد هذا الجواب بقوله عليه السلام سارق أمواتنا كسارق أحيائنا روت عائشة رضي الله عنها وأجيب بأن الكلام في الاستعمال الحقيقي ولا نسلم ذلك فيما ذكرتم (قوله لان الظاهر الخ) اشارة الى أن الظاهر واقع قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أمر من باب التعميل وأصله تظهر وأقبل الواو تاء والتاء طاء فأدغم واو في مرة

أن الحق ما خفي مراده لعارض غير البصيرة في مقابلته يجب أن يكون المشكل ما خفي مراده لا لعارض بل لنفسه ويدل عليه ما ذكره من السؤال والجواب فن أرجع الضمير الى المراد فقد بدع عن المراد قال

ان كان الخفاء لمزية ثبت فيه الحكم ولتقصان لا والمشكل اما الغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في القم فانه باطن من وجهه حتى لا يفسد الصوم باتباع الريق وظاهر من وجهه حتى لا يفسد بدخول شيء في القم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة (وبالباطن في الصغرى) فلا يجب غسله في الحدث الا الصغير وهذا أولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكليف والمباينة لا قوله تعالى فاعسلوا وجوهكم (أولا ستعاره بدبعة نحو قوارير من فضة) فقوله التشبيه وادعاء أنه معين عمولا كمال شبهه فقلت رأيت عمرا فالظاهر أن ذلك استعارة بعلاقة المشابهة ومن ذلك القيل قولهم أبو يوسف أو حنيفة بمعنى أن أبا يوسف رحمه الله بلغ الدرجة القصوى من

الفاخرة ولم يصير عنها قولا لهم أبو حنيفة أبو يوسف بمعنى أن البالغ الى هذه الدرجة هو أبو يوسف دون غيره وبالجملة المقصود من القول عن التشبيه الى الاستعارة هو المباينة في جلال المشبه أعني وجه التشبيه كانه يساوي المشبه به وذلك يحصل اذا جعل من أفراد

تكون من الزيجاج لامن
 الغضة فالرأى ان ساءها
 صفاء الزيجاج وبيانها
 بياض الفضة (والجمل
 كاتبة بار) وان قدوة
 تعالى وسم الى الجمل لان
 الى باقى اللمة والفضل
 وليس كل مصلح حراما
 بالاحكام ولربما ان المراد
 أى فصل فيكون محلا ثم
 لما بين التسيى سلى الله
 عليه وسلم الى الرأى الاشياء
 الستة اذئبع بعد ذلك
 الى الطبيب والتأصيل
 لعرف عدلة الى يا والحكم
 في غير الاشياء الستة
 (والمشابه كالمطعمات
 في أوائل السور

داخل في جنسه ان كان
 المشبه به جنسا أو جعل
 عيسه ان كان مخصصا
 (قوله وان قبل معارضة)
 يعنى أن هذا المعنى من
 قبيل زيد أسد وهو على
 ما تقر في علم البيان
 ليس باستعارة لما فيه من
 ادعاء أمر مستحيل بل هو
 تشبيه بحد في الاداة
 فيكون المعنى مثل ابني
 وهو لا يوجب العتق
 اتفاقا (قوله قصد انقل
 منه) أى على تقدير كونه
 استعارة لان التصديق
 والتكذيب يتوحدان الى
 معنى هو المقصود في الكلام
 وهو انباء الخبر فيكون

فالحق بالباطن في الظاهر بردها معروض ذكر قبل معنى الظاهر معلوم اسمة ونسبها الا أنه مشبه في حق
 داخل القوم والافت كاتبة لسرعة في القوارير والبياض فيقول من قبيل الخلق لا الشكل فاما الاسم
 فهو سرع في الطلب والبذل كبت والاختلاف به بان بعد وشقيقه في معنى الظاهر ورضي جميع
 المعرايد الا ان فيه غورا لا يعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع ظاهرا البدين عوار البشرة والشموع
 داخل القوم والاسم أو بدونه (قوله ولا استعارة) عطف على قوله لعموض في المعنى كقوله تعالى
 واكواب كانت قوارير اقراير من هبة أى تكويت من قسوة وهي مع بياض الفضة ومنافى صفاء
 القوارير وشقيقها استعارة القوارير بلما يشبهه في الصفاء والشقيق استعارة الاسد لشجاع ثم جعلها من
 اغضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزيجاج فامت استعارة عريضة بدبعة (قوله والجمل) هو
 حاجي المراد منه نفس اللفظ خفا لا يدرك الا ببيان من الجمل سوله كان ذلك لئلا يحسم المعاني المتساوية
 الاقدام كانت ترك أولها رابة اللفظ كالماء أو لا يتقاه من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلاة
 والى كاتبة الرأى (قوله والمشابه) وهو ما تنسب نفس اللفظ ولا يوجب ذكره أسلا كالمطعمات في أوائل
 السور مثل المصية بدلالة الام اسماء مخرروف يجب أن يقطع في التكلم كل منها عن الاستمر على حيثه

الوصل (قوله قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا) قال الاسفة في شرح البدين في تقرير الجواب سلطان
 الظاهر معلوم لعمدة وشرا على الشكل في معاني الظاهر وهو كون داخل الالف والهم من ظاهرا البدين
 أو باطنه وبجود الطبيب يظهر وهو شأن الشكل لا الخلق وما ذكره الشارح اظهر لان المشبه على هو اللفظ
 فتأمل (قوله والاختلاف فيه باق بعد) قيل عليه الاختلاف في الالفاظ ايضا لان أبا يوسف من
 علمائنا وما لكار الشافعي يظهر البياض والصفيق الذي ذكره جاز فيه أيضا فوجب أن يكون
 مشكلا أيضا وقد يجب بأن قوله كيف والاختلاف فيه باق سند لقوله لا نسلم انه معلوم شرعا لما ذكره
 كلام على السند وفيه نظرا لان ما لا اعتراض الماعرضة بالمثل أى لا نسلم ان معنى السارق معلوم
 ثم قابل الطلب كيف والاختلاف فيه باق بعد ولا يخفى انه لا يندفع بالجواب المذكور والحق ان عدد
 آية السرق من أمثلة الخلق ليس بظاهرا لالحنى على ما فسره وهو الذي يشبهه من غير المصنفين مثال
 مجرد الطلب من غير فكر وهو لا يتحقق معناه الا بعد الطلب والاجتماع في ان معنى السرق في الطرار
 أكثر وفي البياض أقل فوجد المثل مناسب لتبديل الشكل كذا في شرح البدين للاسفة في (قوله
 عطف على قوله لعموض) صرح بالمعطوف عليه مع ان المصنف صرح به ايضا انما الى ما كان من
 التسامح لان المعطوف عليه نفس قوله لعموض لا قوله والمشكلة اما لعموض كاد عليه كلام المصنف
 ولعل من اذ المصنف من العطف المعنى العموي أعني مجرد التعاقب به بحسب المعنى ومما اذ الشارح المعنى
 الاصطلاحي (قوله واكواب) أى أباريق بلا عروضة جمع كوب كذا في تفسير القاضى (قوله فاستعار
 القوارير بالرج) فيه بحث لان قوله تعالى كانت قوارير بمنزل كاتبة أسد أو هو تشبيه بلبع عند جهود
 المحققين لاستعارة صرح به في المطول والجواب ان كانت تامة لا ناقصة وقوارير رجال والمعنى تكويت
 حال كونها جامعة بين صفاء الزيجاج وشقيقها وبياض الفضة وليتها وقد أشار اليه الشارح (قوله
 كاتبة لوع) هو من يسرع في الجزع عند اسبابه المذكورة وفي المنع عند اسبابه المبر (قوله اما لم يرف
 يجب أن يقطع الخ) ان جعل قوله يجب صفه لامعاء على معنى اننا لا نعلمه بل واحد منها مذكور على

(وان قيل معنى الظاهر معلوم الخ) أقول بعد ما ذكر أن الصيغة المذكورة في الجنبات تدل على التثنية
 والمبالغة في الظاهر ظهر ان خفاء المراد منها النفس الصبيحة لا امراض الصبيحة فعلم أنهم من قبيل المشكل
 لا الخلق فلا حاجة الى هذا السؤال والجواب ولا وجه للتحقيق الذي ذكره بل التحقيق أن تعذر المبالغة في

وسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولها حروف أولان الحرف يطلق على الكلمة (قوله والبدو الوجه ونحوهما) مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجيء ويجوز ان الرؤية بالعين وأمثال ذلك بمدلول النص على قوله تعالى مع العظيم معانيها الظاهرة الموافقة لما في الشاهد على الله تعالى لتزجده عن الطبيعة والجهة والمكان فهذا كله من قبيل التشابه يعتقد حقيقة ولا تترك كقيسته وبعضه يجعل المقطعات أسماء السور والوجه مجاز عن الرضا والبدن القدرة أو يجعل الكلام المذكور فيه الوجه والبدو ونحوهما تشبيها لا يختص بمقدراته تشبيه فلا يكون من قبيل التشابه ويرى عايشة تدل على ثبوت الأمور المذكورة لله تعالى بأسماء ذات كمال في الشاهد والله تعالى وصف بصفات الكمال فيجب أن يكون موصوفا بها إلا أن أقامون بامتداد الجارحة والجهة في حقته تعالى فيكون الكيفية محمولة لا يرشد دركها والجواب أن ما هو كمال في المخلق غير ما يكون نقصا في الخالق وقد يقال إن استخرج من أهل للرؤية والذكرامة يكون عن عيب ونقصان في المستر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب أن يكون مريئيا فيجب أن يجوز أن يكون لا امتناع الرؤية ولغايب العظمة كقولهم ولا تسترا لاهية وجلال الحق أنه ثبت بالدليل المقاطع ثبوت هذه الأمور فيكون حقا إلا أنه لا يرشد درك الكيفية فيكون من التشابه لا يقال الرؤية لا تحتاج إلى الجفوة والمسافة بدليل أن الله تعالى براهنا فلا يكون من التشابه لا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقق هذه المسئلة في علم الكلام (قوله وحكم الحذف والطلب) أي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على أن خفاها لمزبة أو نقصان وحكم المشكل التأمل أي التكلف والاجتهاد في الفكر لتعيين المعنى عن اشكاله اذ الخفا في المشكل أكثر وحكم الجمل الاستفسار وطلب البيان من الجمل فيمانه فديكون شائعا ليصير به الجمل مقسرا كبيان الصلاة والذكاة وقد لا يكون كبيان الباب بالحدوث الوارد في الأشياء الستة ولهذا قال عمر رضي الله تعالى عنه خرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا أبواب الربا فحينئذ يحتاج إلى طلب ضابط الأوصاف الصالحة للعالمية ثم تأمل لتعيين البعض وزيادة صالحة لذلك وحكم التشابه المتوقف على طلب المراد مع اعتقاد حقيقة بناء على قراءة الوقف على الله الدالة على أن تأويل التشابه لا يعلمه غير الله وجهي على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على أنهم

حذرة بلا تعاقب لها بالآخرى فالمراد من جعل صفة لحروف يكون تسمية الأسماء بالمقطعات من قبيل تسمية الدال باسم المدلول (قوله وسميتها بالحروف المقطعات مجاز) ليس مراده أن تسمية المصنف إياها بذلك مجاز بل المدلول كورفي كلام المصنف كالمقطعات فلعلم مراده كالكلمات المقطعة بل مراده أن تسميتها بذلك كواقع في كلام المتقدمين من قبيل المجاز لا هادا خلفه في حد الاسم ولا عوار ما يختص به من التعريف والتشكيك والجمع والتصغير ونحو ذلك عليها انتهى أسماء وبصر الخليل وأو على وماروي ابن مسعود رضي الله عنه أنه عليه السلام قال من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر أمثاله الأول الحرف الف حرف ولا حرف وميم حرف فالمراد منه غير المعنى الذي اطلع عليه فان تخصص الحرف بعرف متجدد بل المعنى اللغوي (قوله والوجه مجاز عن الرضا) ونما جعلوه مجازا عنه الصيغة وهم الشافعية جعلوها بمعنى فاعندوا ومن اعتبرها جعلها بعضهم باعتبار الهم وهم الحنفية أو جوازها الظاهر من وجه كالفهم والافتحاص فيه بعضهم باعتبار الكيفية وهم المالكية حتى أوجبوا لذلك فلي تأمل قال (وسميتها بالحروف المقطعات الخ) أقول فان ألف مثلا ليس بحرف بل اسم موضوع لحرف أو سطر من قال مثلا وكذا اللام موضوع لحرف آخر منه مثلا إلى غير ذلك وانما قال بالحروف المقطعات ولم يقل بالكلمات المقطعات حتى لا يحتاج إلى هذا التكلف لانها المسطورة في كتب القوم واتعارف عندهم أخذاس قوله عليه السلام من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر

ان احتج اليهما كما في الربا والمثابه التسوق أي حكم المثابه التسوق فهو دامن باب العطف على معنولى عاملين والمجوز مقدم ضوئي الدار زيد والخبرة عمرو (على اعتقاد الحقيقة عندنا على قراءة الوقف على الله) في قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم قالوا أمنا فبعض العلماء قدروا بالوقف على الله وقفا لازما والبعض قدروا بالوقف فعلى الأول والراخون غير عالمين بالمثابهات وهو مذهب علمائنا وهذا أبقى بنظم القرآن حيث جعل اتباع التشابه حظ الزائعين والاقرار بحقيقته مع المجز عن دركه حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله تعالى آمنا به كل من عند ربنا أي سواء علمنا أو لم نعلم والابقى بهذا المقام أن يكون قوله تعالى ربنا لانزع قولونا سؤالا للعصمة عن الزبغ السابق ذكره الداعي إلى اتباع المثابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وأيضا على ذلك المذهب يقولون آمنا

التي دافع ليس بين مراعاة
معنى الحقيقة ونصب
القرينة المانعة بل بين
ارادته ونصبها وقد علمت
أن معنى الاستعارة هي
الادعاء المذكور (قوله
فهذا عين مذهبهم)
فيل الشرط على هذا
عدم الفصل على دعوى
أمر مستقبل وعلى
مذهبهم جاعل الاستعارة
قائما أحدهما من الآخر
ورد بأن الإشارة الى
ما ذكره من في الاستعارة
بناء على الاحتالة (قوله
قلنا حاشا مع التعديل
المذكور) يعني لا سلم
أن الاستعارة في خبر
المبتدأ غير جائزة مطلنا
عنهم لانتفاءهم على
الاستعارة في قوله
الحال ناطقة (قوله خبر
المبتدأ) هو أبي اسم
هو من عمل ما في كتب
اللغة من نفس يراين
بالولد اسله بني أو و
والا مع البنوة وفي حديث
بنت عجلان
* وان جلست بنت *
أي صارت كالبيت المبنى
فعل هذا هو حقيقة معناه
وليس متاويل فيكون
استعارة تبعية من قبيل
الحال ناطقة فيعتق
الابن لاسم قبيل زيد
أسد فلا حاجة الى أن
يقال انه مستعمل في
المشبه المتروك وهو الرجل

أيضا يلزم تأويل المشابه الاول أنه الذي بالنظم لانه اذا كان من القرآن منشأه جعل المياطر من
فيه فترتين الراعي عن الطريق والراعي في العلم أي الشايعين المستفيدين الذين لا ينبغي استعزالهم
وتشكيكهم جعل اتباع المشابه حظ الراعي لقوله تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ فينبغون ما شاءوا منه
اشعاع الفتنه وابتدأ تأويله وجعل اعتقاد الحقيقة مع الجرح عن الادراك حظ الراعي في قوله
واراخصون في العلم يقولون آمنانه أي تصديق حقيقة سواء علمه أو لم يعلمه ومن عند الله وفيه نظر لما
لا يخفى على الراعي في العربية انه لو قصد ذلك لكان الايق بالانظم أن يقال وأما الراعيون في العلم
الثاني انه على ذلك المذهب أي مذهب القائلين بأن الراعيين يملكون تأويل المشابه عطفًا على الراعيين على
الله ونكر كائون على الا الله يكون يقولون كذا ما ابتدأ موضوعا للحال الراعيين بخلاف المبتدأ أي هم
يقولون والصدق خلق الاصل وهكذا مر جوار الله في الكشف والمفصل بتقدير المبتدأ في جميع
ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجلة العقلية صالحة لا تشاء من غير اعتبار حاج الى اعتبار حدث
المبتدأ وأيضا يحتمل أن يكون يقولون حال من المعطوف فقط أعني الراعيون لعدم الالتباس (قوله
لا أنحرلنا ينالهم في الوجهة بالبا البتة) (قوله فينبغون ما شاءوا منه ابتغاء الحقيقة وابتدأ تأويله)
أي يتلفون بشاره أو بشأ ويل باطل طلب أن يقتضوا الناس من دينهم التشكيك والتدليس ومناقضة
الحكم بالمشابه وطلب أن يؤدوا على ما يشتهونه (قوله وفيه نظر الخ) أجيب بأن الايق بتقديره كذلك
لياسب أما الذين في قلوبهم زيغ اذ لم يعد أما القرآن بدون أخيه وفيه انه مبني على كون امهنا
تفصيلية ولا دليل عليه وبأن الناس اما جهال أو علماء ولا حظ للجهال فيما فيه خفاء والعلماء اما
راعيون وهم الذين لا ينبغي في قلوبهم واما راغيون فاذا بين حد الراعيين بأنهم يتبعون ما يشاء منه
استعارة الفتنه وابتدأ تأويله علم حال الراعيين بعدم الاعتناء والتوقف فاكثرت بدكر الاول ابتداء لا يحجز
بقي انهم ما حفظهم منها وهل اهم حظ وتصيب منها أم لا فورد قوله تعالى والراعيون في العلم يقولون آمنانه
جوابا عن هذا السؤال لا باننا لمسم حتى يكون قرينة لقوله تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ فيكون
الايق أن يقال وأما الراعيون في العلم (قوله صالحة لا تشاء الخ) فيه بحث لانه على تقدير أن يجعل
قوله يقولون كذا ما ابتدأ يجب الوصل لان الفصل بهم خلاف المقصود وكل ما هو خلاف المقصود
يجب ومعه كمال الانقطاع فمع عدمه أولى وانما قلنا هم خلاف المقصود لانه لا يشتر والراعيون
وهو خلاف المقصود على ذلك المذهب اللهم الا أن يقال لا يلزم على تقدير الفصل لان الاصل في الواو
العطف وعطف والراعيون على الله ينفي أن يكون يقولون خبر والراعيون على ما لا يخفى فيقال يجب
الوصل على هذا التقدير فليست أم (قوله الى اعتبار حذف المبتدأ) فيه بحث لان الانسب أن يكون آمنانه
كل من يهتد سائى سواء علمه أو لم يعلم قول من لا يعلم تأويل المشابه اذا لا نسب بحال من يعلمه أن يقولوا
تأويله كذا وكذا بعد الاعيان به وانما كان كذلك فالانسب والله أعلم ان بقدره قوله في العلم وعبر
الراعيون أعني من العلماء الغير راعي حتى يكون التقدير هكذا ولا يعلم تأويله الا الله والراعيون وغير
راعيين يقولون الخ فثبت على تقدير توقف على قوله والراعيون في العلم الاستباح الى حذف المبتدأ
(قوله حال من المعطوف فقط الخ) فيه بحث أما ولا فلا ينال الوقف على قوله والراعيون بدل على علم
الحال لانه على تقدير كونه لا متصل فالوقف دليل الانقطاع ويمكن أن يقال الواقفون على والراعيون
أمثاله لا أقول الحرف ألف حرف ولا هم حرف وميم حرف قال (وأيا يصح جعل أن يكون يقولون حال من
المعطوف فقط أعني الراعيون لعدم الالتباس) أقول لما كان القائل عوجب الوقف مستدلا بوجه
خرايضه وانما لو لم يجب لعطف قوله تعالى والراعيون على الله فيكون يقولون أمثاله حاله أعني قائلين

فكما ابتلى) لما ذهب بعضهم إلى أن الراسخين يعلمون تأويل المشابه لان الخطاب عما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدوا وتخصيص الحال أعني يقولون بالمعطوف مع ان الأصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه أهون من الخطاب عما لا يفهم أسلاواتنا قص في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك ون غير ذلك امثل ما جاء في الأزيد وعروا في بكر وخالد أشار إلى الجواب بأن فائدة الخطاب بالمشابهة هي الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاءه بالأمر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهول لان العلم غاية متناه فكيف يعقل به وتعالى قال ضرب من الجهول لانه لا يتكيف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فلما راسخ في العلم نوع من الابتلاء لم يضر من الجهول نوع آخر والابتلاء الراسخ أعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب أكثر من البلوى في تحصيل غير المراد أو أهمها جدوى أي نفعها لاه أشقى فتوباه أكثر فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها غير تكثير من أحد وهذا كالاتحاد على عدم وجوب التوقف في المشابهة أجيبت بأن التوقف مذهب السلف الا أنه لما ظهر أهل البدع وعكسوا بالمشابهة في آرائهم الباطلة اخطأ الخلف إلى التسليم في المشابهة ابطالا لا قايلا بهم وبيننا فساد تأويلهم رفيع نظرا لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل المشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهم انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المشابهة وانما لم يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف عما هو من طلب العلم حقيقة لا ظاهرا ولا لغة اغناكم كما وفي تأويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفرقين والحق ان هذا لا يخص المشابهة بل أكثر القرآن من هذا القيسل لا يجوز لا تنفص غائبه ولا تنتمى غرائبه فاني للبشر لغوص على لآله والاحاطة بكنهه مافيه ومن ههنا قيل هو مجرب بحسب المعنى أيضا (قوله مسئلة) ترجمه هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعترض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد انقطع وجواب عنه تقرير

يحولون ويقولون ابتداء لا حلا على ان الوقت أمر لفظي توفيقي ليس مناطه على الانقطاع فقط وأما تأويله اذا جعل حالا من المعطوف يلزم ان يكون قوله هم هذا شرط لعدم علم مسوي الله وسواهم ان اعتبار الاستثناء تكلمه بالباقي بعد الثبوت والعلية وعلم الله تعالى ان اعتبر أنه يقتضي اثبات الحكم المتني عن المستثنى منه المستثنى لان الاحوال شرط كما هو وقد اد المعنى على التقديرين ظاهر (قوله وفيه نظر) لان حاصله ان الكلام السابق صريح في ان السلف لم يتكلموا في المشابهة وان التكلم فيه انما هو طريق الخلف وليس كذلك بل التأويل كان في القرن الاول والثاني (قوله ولم يذكر ان يرفع نزاع الفرقين) وقد سبق ايضا بأن القائلين بالتوقف يفسرون المشابهة في الآية لكنهم عمدا لا لاسبيل اليه للمخالفين والحكم بما قبله واستدل على ابتناء المذاهبين على اختلاف التفسيرين بأن الوقت على الله يقتضي عدم علم الراسخين وعدم الوقت عليه يقتضي علمها وما متنا في ان مع انها من السبعة التي من شرطها التواتر والجواب ان الوقت من قبيل الاداء وقد عرفت أنه يلزم التواتر فيه (قوله بالمسئلة ليست كما ينبغي) قيل بل هو كما ينبغي بناء على ان البحث من مسائل علم الكلام اذ قد تقرر في كتبه ان

(فكما ابتلى) (الابتلى الراسخون في العلم بالتوقف) أي عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو أن الكلام لا يفهم فلما لم يكن الراسخين في العلم حظ في العلم بالمشابهات فالتفائدة في انزال المشابهات فيجب أن الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلى الجاهل بالابتلاء في طلب العلم أي الراسخون بكسر عناه ذهنبه عن التأمل والطالب فان رياضة البليد تكون بالعدو ورياضة الجواد تكون بكسر العنان والمنع عن السير (وهذا أعظمهما بلوى وأهمها جدوى) أي هذا النوع من الابتلاء أعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وأما كان أعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك إلى الله تعالى ويقوضه اليه ويلقى نفسه في مدرجة العجز والهوان ويتلشى عليه في علم الله ولا يبق له في بحر القضاء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدم الطالبين وقد قيل العجز عن الادراك الدراك (مسئلة) قيل الدليل اللغوي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والتأويل والصرف وعدم

والظاهر ان غير ما عليه
باسرها
مع البراءة وساكنها
وامثال ذلك وقال السيد
الشرف هذا الاستدلال
بشعر بان استدلاله
في مفهوم مختص بال
فلا يصور حينئذ شبه
قصه لا الاستدلال
يكون اطلاق اسم المعلوم
على اللازم ثم استعمال
الاسم في معناه الحقيقي
يبقى تعالي الجارية الا اذا
لوحظ مع ذلك المعنى على
سبيل ما هو سبيل لارادله
ومفهومه في الجملة من
الحركة والسكون (وهو
لا عموم للمعار)
والضرورة مدعى بآراءه
بعض الاسرار ولا يشترط
الكل كالمعنى ورد بانه
ان اريد الضرورة من
جهة المسكن في الاستعمال
فمتنوع لطوار ان يعدل
الى الجاز لا عراض تسع
للمتكلم وتعرض له فان
في المحاذيات العبارات
وتحاش الاستعارات
الوحيدة لمربد البلاغة
وقال صاحب الكتب
عموم المحارم ما هو لما
يلحق به من الدليل
لا كونه حقيقة والا
امكان كل حقيقة عاموما

الاعتراض ان الدليل العقلي مبني على امور طبيعية والمشي على النفس لا يفيد اليقين اما الثاني فلما عرفت
واما الاول فنتوقفه على امور وجودية كقولنا لا نعلمه معرفة معاني المفردات والصور معرفة معانيها
انما كمال الصبر معرفة معانيها من المصدرات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والنجار
وتحويها دلالة على تعيين المقتضد مع احتمال معنى من ذلك والامور المدكوة كلها غلبات
اما الوجوديات فتوقف قطعها على عصمة رواه ان ثقت بطريق الاحاد والادعي التوازي وكلاهما
مستبعد واما العدميات فانها لا تنسب الى الاستقراء اوها على انفسه الطردون القطع ولا يخفى انه
لا معنى لانشاء عدم النجار او عدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض
الدلائل الطبيعية غير طبيعية فلا راع وان اريد ان بعضها اعطى بدليل المدكورة ولا يفيد الا ما لا يلزم
ان الامور المدكورة طبيعية في كل دليل لفظي وقوله اما في الوجوديات فعدم العصمة وعدم النوار
دلائل عدم النوار في الكل فاما منها ما هو متواتر لعدة كعنى السماء والارض ويجوز كما عرفت في
الفاعل وصرفا كقاعدة ان كل ضرب من ماس فيجوز ان يثبت منها دليل لفظي وقوله اما في العدميات
لا ميناها على الاستقراء قطعا ووعول من ميناها على ان الاشتراك والنجار وغيرهما من الامور التي
توقف الدليل على عدمها كالمخالاف الاصل والعاقلة لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا بعد
قوة تدل عليه المقتضى عدمه من ثبوت خلاف الاصل تدل على معناه قطعا وتوسل عدم قطعية دلالة
عليه عدمه من خلاف الاصل فيجوز ان يصمم اليه قريسة قطعية دلالة على ان الاصل هو
المراد به وحينئذ يعلم قطعا ان الاصل هو المراد والارم بطلان فائدة الخطاب ادلا فائدة له الا ان المعنى
الخطابات ولوارمها واثبات كون المسوار قطعا لانه حينئذ يصمم اليه قريسة دلالة على تحقق معناه قطعا
وهو يلزم وان هذا اعتنع وطأزم على الكذب واليكن مثل هذا الكلام قطعي دلالة على ان معناه
هو المراد لايكن المتواتر قطعا (قوله قد اوردوا في مثله) هذا على تقديره وفيه صلح مثلا لحد القديم
لا للتقدم لفاقد في قريسة المراد وقريب هذا الكلام من التقدم والمأخوذ من على ما يدعى لاهما
الدلائل القابلة لا يفيد اليقين عند المعتزلة ووجهه والاشارة والحق انهم اقد بدد ترائن فكون من
المبادئ الكلامية لاصول الفقه فيدعى ان بعضهم مسائلها ويعقب البحث الاول بالامام كالا عراض
عليه مع الجواب (قوله ولا يخفى انه لا معنى الخ) احييه بان عدم النجار يتوقف عليه لانه يجب
ان يعلم اولاً ان ما هو الحقيقي ما هو واقع له عند ادراجه ثم لا يعرفه العيني الموضوع له شرف على
الاستقراء (قوله على تقدير ثبوته) اشارة الى عدم تعيين القديم لاحتمال ان يكون الذين ظلموا ادلا
من واسروا او افعالهم الواو لا يبدان انشاء ما واقع له جميع او واقع على التزم او انساب عليه (قوله وقريب
مد الكلام الخ) يمكن ان يقال مرادنا من الخارج من التوسيط في التوسيع النبوية على ان ذكر التقدم
كتبه ان الدلائل العقلية لا تفيد اليقين عند المعتزلة ووجهه والاشارة والحق انهم اقد تفيد بد بقران
مشاهدة او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات فكون من المسائل الكلامية لاصول الفقه فيدعى
ان تقدم مسائل الاصول كسائر مسائل الدلائل وكثير من مسائل الفقه مدعى على ما ذكر في محضر من
الحاجب فيجوز ان يكون اعتراضه على ما ذكر وجوابه عن ذلك العدميات ان يكون بادكر
الشارح وقوله والاشارة الخ بيان وجه تسميته معنى البحث الاول مدعى المسئلة وسع تغيير بان يقال انما

قبل يجوز ان يكون المؤخر هو المجموع او التامل هو الجواب في المحارم او يكون المحارم ما
ليس بدلائل لا يلامد من ذلك لكونه لاه حقيقة (قوله قال بعض الشافعية لا عموم للمعار) في التلويح ذلك مما يحد
يكتف الشافعية ولا يتصور دراع من جهة راجح في الاسرار والاراد بالاراد ووجهه في الصاعع بالاهوم مبني على ما ثبت عنه من عليه

سواء يكون من قبيل أكاوي البراغيث (والتأخير والزامع والمعارض العقل وهي ظنية أما الوجوديات) وهي نقل اللغة والصرف
والنحو (فاعلم عصمة الرواة وعدم التواتر أو ما للعدديات) وهي من قوله ٤١٦ وعدم الاشتراك إلى آخره

(فسلان منها على الاستقراء وهذا ماطل) أي ما قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين (لان بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر) كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب وبما على وزنه فعل ماض وأمثال ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ونحن لاندرى قطعية جميع النقلات ومن ادعى أن لاشئ من التركيبات يفيد للقطع عدوله فقد أنكر جميع المتواترات كوجود بغداد قاهوا والمحض السفسطة والعناد (والعناد لا يستعملون الكلام في خلاف الأصل عند عدم القرينة وأيضاً قد نعلم بالقرائن القطعية أن الأصل هو المراد ولا تبطل فائدة التماثل وقطعية المتواتر أصلاً واعلم أن العلماء يستعملون العلم انقطعي

معناه رطوا حد فلا يتصور افتراقهما (قوله كلاً يكون من قبيل أكاوي البراغيث) فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج عن هذا القبيل لان أكاوي البراغيث أيضاً يحتمل التقديم على أن يشبه البراغيث في شدة نكاتها بالعدديات فيستعمل الواو ضمير جميع لها قلنا المراد بقيل أكاوي البراغيث اللغة الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو ولا على أن الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء أو شيعياً بهم أولم يكن كذلك (الاثبات اعتبار التقديم والتأخير يخرج من هذا القبيل (قوله والمعارض) يشترط عدم المعارض العقل لان النقل يقبل التأويل بخلاف العقل ولا يفرع العقل لاحتياجه اليه من غير عكس ولا يجوز نكذب الأصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الأصل (قوله ومن ادعى) أو يدعي طريق المعارضة دليلاً على بطلان قول من زعم أن لاشئ من التركيبات أي الأدلة اللفظية يفيد للقطع عدوله فقد يرد أن القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلاً لانه لما ثبت بالتركيب الخبري وانكار ذلك ان كان مقروفاً بقطعة دليل فخرق فهو سفسطة وهي في الأصل الحكمة الموهومة استعملت في إقامة الأدلة على نفي ما علم بتحقيقه بالضرورة والافهوعناد أي انكار للضرورة وكلاهما باطل وفيه نظر لاننا ناسلم أنه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظني لا ينافي

يكن في المقصود وانما ذكر التأخير بعد ذلك لكونهما مقرنين في كلام القوم (قوله فلا يتصور افتراقهما) منع ذلك بأن تقدم شيء على شيء انما يلزمه تأخير الشيء الثاني لا تأخير نفسه بل مناقبه فعمل التقديم انما يكون بدون التأخير قد يجاب أيضاً بأن الغرض قد يتعاقب التقديم فيكون هو المحفوظ قصداً دون التأخير وقد عكس كما هو المقرر في فن البيان وان كانا متلازمين ففيه المصنف بالتوسيط على هذه الالفة (قوله وفيه نظر لاننا ناسلم الخ) فيه بحث لان عدم قطعية المراد اذا كان لاجل احتمال ارادة غير المعنى المقصود فالمتواتر لا يدفعه وخزم العقل بامتناع اجتماعهما على الكذب لا يوجب قطعية الارادة

عقبه بالانها كالاتراض عليه مع الجواب والله اعلم بالصواب قال (وفيه نظر لاننا ناسلم أنه انكار للمتواتر الخ) أقول فيه اشكال لان الاحتمال في الخبر على وجهين أحدهما احتمال حكمه أن لا يطابق الواقع والثاني احتمال كل من طرفيه بغير ما يتبادر منه والتواتر اغايدفع الاحتمال الاول الغير المتنازع فيه دون الثاني المتنازع فيه وسيله أن الاحتمال الثاني يستلزم الاول ذلك لانهم اذا تفاؤوا مثلاً أن بغداد موجودة فهم السامع منه ما هو المتبادر من ظاهره فان أراد من بغداد والموجود معنى غير المتبادر لزم الكذب لان المتبادر علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز فاذا استعمل اللفظ في غير المتبادر لاسم به يلزم الكذب وبها التجوز لما تقر في موضعه أن المجاز يشارك في الكذب بنصب القرينة بعده والمقروض ههنا اتفاق القرينة فيلزم الكذب بالضرورة الاول أن كلام المصنف رحمه الله تعالى الى قوله وفي كلام بعض الاصوبين أن معنى المسوق له ههنا الخ قال بردي على كل من الكلامين بحث أما على الاول فلانه اذا ربطنا ذكره في الظاهر والنص وقضى عدم التفرقة بين الظاهر وبين الإشارة وكذا بين النص وبين العبارة وأما على الثاني فلا يفتضى أن لا يكون الثابت بالإشارة مقصوداً أصلاً وهو باطل لان الخواص والمزايا التي هي اتم البلاغة ويظهر انجاز ثابتة بالإشارة كاصحبه الامام شمس اللغة وقده تفسروني كتب المعاني أن الخواص يجب أن تكون مقصودة للمسكلم حتى ان ما لا يكون مقصوداً أصلاً لا يعتد به قطعاً على أن كسراً من الاحكام ثبت بالإشارة والقوا بنبوت الحكم الشرعي عالم بقصده الشارع

في معنيين أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلاً
الطعم في باب الروا وقيل لولم نقل الشافعي بعدم المجاز في إرادة جميع المطبوعات ومع ذلك فالعمل بالصورة مما لا يعقل ولكن هذا ما ذكرني كتبنا (قوله لا يزال باللفظ الواحد) قيل لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معني مجازي يكون المعنى الحقيقي

الحكم والمنائر والثاني ما يقطع الاحتمال الثاني عن الدية كالتأثير والنس والخبر المشهور مثلا فالاول يسمى به علم اليقين والثاني
علم الظمانينة

من اراده استعماله في المحل ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال
دقيقة ويجازا اذا اشتراط في ٤٣٥

موضوع المعنى الحقيقي وحده فاستعماله في معنيين استعماله في غير ما وضع له يعلى تقدير صحة الاستعمال فهو مجاز بالانفاق وردا في الموضوع عليه في كتب الشافعية ان مذهبه ان اللفظ ظاهر في المعين بل حقيقة قيم ما كما في المشترك حيث أطلق المعنى المجازي للوضع الذوقي للعلاقة الحقيقية في ركوبه مجازا فيه واختار ابن الحامب فكيف يدعي الانفاق في المجازية وانما النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في الطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بأن يكون كل منهما متعلق بالحكم يحولان الى الاسد أي السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث انه موضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا وهو

واحدة المعنى الحقيقي وحده فاستعماله في معنيين استعماله في غير ما وضع له يعلى تقدير صحة الاستعمال فهو مجاز بالانفاق وردا في الموضوع عليه في كتب الشافعية ان مذهبه ان اللفظ ظاهر في المعين بل حقيقة قيم ما كما في المشترك حيث أطلق المعنى المجازي للوضع الذوقي للعلاقة الحقيقية في ركوبه مجازا فيه واختار ابن الحامب فكيف يدعي الانفاق في المجازية وانما النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في الطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بأن يكون كل منهما متعلق بالحكم يحولان الى الاسد أي السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث انه موضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا وهو

ذلك الحكم طاهر الفساد وقولهم كم من شيء ثبت ولا يقصد راس في مثل هذا المقام فليتامر ولعل أن يختارهما اختار المصنف رحمه الله وفي النص ما اختاره بعض الاصوليين وصاحب الكشف وقد سبق به

(تم الجزء الاول ويليها الجزء الثاني وآوله التقسيم الرابع)

نوع منه استعمال المشترك في معنيتين وانما ذلك من جهة الاعتقاد الربوبية ذلك وهو محتار في الحسين البصري وبوجه الاسلام العراقي واختاره ابن الهمام في غير ما عرّف وجهه واختار ما وقعته العربية لالة ولا عقلا وذلك لان ارادته ما جعلا لا يجوز ان يكون من حيث ان أحدهما حقيقة والاخر مجاز أو ان كان الثاني ليس بحسب وجهه وان كان لا اول فلا ريب من توجه الدخول الى أحدهما حقيقة والاخر مجاز والدخول لا يتوجه اصله في حالة واحدة الى حكيمين قطعاً عما انقضى عليه العقل فاطبة